

Huston Smith

LA PERCEPCIÓN DIVINA

El significado religioso de las sustancias enteógenas



Huston Smith

LA PERCEPCIÓN DIVINA

El significado religioso
de las sustancias enteógenas

Traducción del inglés de Alicia Sánchez

editorial **K**airós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

SUMARIO

Prólogo	15
Introducción	19
1. Metafísica empírica	27
2. ¿Tienen las drogas una trascendencia religiosa?	33
3. Las teofanías psicodélicas y la vida religiosa	54
4. Pruebas históricas: el sagrado Soma de la India	67
5. El inconsciente sagrado	89
6. Pruebas contemporáneas: la psiquiatría y el trabajo de Stanislav Grof	105
7. El experimento de Viernes Santo	128
8. El caso del cardenal John Henry Newman	136
9. Religiones enteógenas: los misterios de Eleusis y la iglesia de los nativos americanos	142
10. Algo parecido a un resumen	157
Apéndice A. Secularización y lo sagrado: el mundo contemporáneo	166
Apéndice B. "Thinking Allowed" con Jeffrey Mishlove: una entrevista televisada	181
Notas y referencias	193
Índice	199

LA PERCEPCIÓN DIVINA

La experiencia de la mescalina es sin duda la más extraordinaria y significativa que está al alcance de los seres humanos en este lado de la Visión Beatífica. Ser arrancado de la esclavitud de la percepción ordinaria, que te sean revelados durante unas pocas horas interminables los mundos interiores y exteriores, no como se le aparecen a un animal obsesionado por la supervivencia o a un ser humano obsesionado con las palabras y los conceptos, sino tal como son comprendidos directa e incondicionalmente por la Mente en su totalidad, es una experiencia de inestimable valor para cualquiera.

ALDOUS HUXLEY

La crisis espiritual que se manifiesta en todas las esferas de la sociedad occidental industrial sólo se puede remediar con un cambio en nuestra visión del mundo. Tendremos que cambiar la creencia materialista y dualista de que la gente y su entorno están separados por una nueva conciencia de una realidad omnipresente que acoge al ego experimentador, una realidad en que las personas sientan su unidad con la naturaleza animada y toda la creación.

Todo lo que puede contribuir a semejante alteración fundamental en nuestra percepción de la realidad merece nuestra más seria atención. Ante todo entre estos enfoques se encuentran los distintos métodos de meditación, destinados a profundizar en la conciencia de la realidad mediante una experiencia mística total. Otro camino importante, pero todavía controvertido, que conduce a la misma meta es el del uso de las propiedades de los psicofármacos para alterar la conciencia.

ALBERT HOFMANN

La percepción divina

¡Éxtasis! En lenguaje ordinario éxtasis es diversión. Pero el éxtasis no es diversión. Toda tu alma se estremece y sobrecoge hasta vibrar. Al fin y al cabo ¿quién elegiría sentir una fascinación indisoluble? Los ignorantes abusan de la palabra; hemos de recuperar todo su aterrador sentido.

T. GORDON WASSON

Nuestra conciencia normal de vigilia... no es más que un tipo especial de conciencia, mientras todo lo que a ella respecta se separó de la misma interponiendo la más fina de las pantallas, allí yacen formas potenciales de conciencia totalmente diferentes. Podemos pasar por la vida sin sospechar de su existencia; pero al aplicar el estímulo necesario, al momento se presentan en toda su plenitud,... Ninguna explicación del universo que pase por alto estas otras formas de conciencia puede considerarse definitiva en su totalidad. La cuestión es cómo contemplarlas, por su discontinuidad con la conciencia ordinaria. Pueden determinar actitudes aunque no puedan proporcionar fórmulas, y abrir una región aunque no puedan proporcionar un mapa. De cualquier modo, impiden un cierre prematuro de nuestras explicaciones sobre la realidad. Regresando a mis propias experiencias, todas ellas convergen hacia un tipo de introspección al que no puedo evitar imputarle algún tipo de significado metafísico.

WILLIAM JAMES

La mayor de todas las bendiciones nos llega en la forma de la locura, cuando es enviada como un regalo de los dioses. La locura enviada del cielo es superior a la cordura creada por el hombre.

PLATÓN en *Fedro*

AGRADECIMIENTOS

Me siento en deuda con el Council on Spiritual Practices (Consejo sobre Prácticas Espirituales) (www.csp.org) por pedirme que recopilara en un único volumen los ensayos que he escrito sobre los enteógenos. Sin su petición nunca se me habría ocurrido hacerlo.

El Consejo ha apoyado el proyecto desde el principio hasta el final y quiero expresarle mi más sincero agradecimiento.

PRÓLOGO

¿Es posible hoy en día, en el clima de miedo creado por la guerra de las drogas, escribir un libro sobre enteógenos con la informada objetividad de Aldous Huxley en *Las puertas de la percepción*, la comprensión que Albert Hofmann demostró sobre el tema en *LSD: Cómo descubrí el ácido*, el saber que aportó Gordon Wasson sobre el mismo en su *SOMA* y la apertura mental con la que William James enfocó el tema en *Las variedades de la experiencia religiosa*? ¿Y está el lector preparado para semejante libro?

No sé la respuesta a estas preguntas, pero me apetece ponerlas sobre el tapete. Mis motivos son teóricos y no van en busca de una confrontación, pues soy más filósofo que activista. Es cierto que aunque este libro se haya publicado como un volumen único, también es el número cinco de una serie de libros sobre enteógenos —virtualmente drogas no adictivas que parecen albergar potenciales espirituales— que está editando el Consejo sobre Prácticas Espirituales. Estoy muy satisfecho con esto, pues no es sólo que el Consejo fomentara este libro al pedirme que reuniera los ensayos; sino que apoyo sus objetivos, entre los que se incluyen trabajar cuidadosamente para labrar un espacio donde los estudiantes serios de los enteógenos puedan dedicarse a sus intereses con cautela y sin violar la ley. Yo tuve la suerte de poder hacerlo bajo el auspicio del programa de investigación de 1960-1963 de la Universidad de Harvard antes de que escorara fuera de rumbo y creo que es justo hacer todo lo posible para que otros puedan disfrutar de la misma oportunidad.

Prólogo

Sin embargo, aquí vuelvo a mi preocupación de ser más filósofo que programador. Durante el semestre que Aldous Huxley estuvo en el M.I.T., señaló durante el curso de un seminario que nada era más curioso y para su forma de pensar más importante, que el papel que han desempeñado las plantas y las sustancias químicas que alteran la mente en la historia de la humanidad. La apreciación de William James de que ninguna explicación de la totalidad del universo puede considerarse definitiva si se pasan por alto estas extraordinarias experiencias del tipo que él mismo experimentó consumiendo óxido nitroso refuerzan esta visión. Todo este libro se puede contemplar como una reflexión ampliada sobre estas dos ideas.

En cuanto a las otras dos partes que he mencionado en mi primer párrafo (y que unen a Huxley y a James en el frontispicio de este libro), postergaré hasta el capítulo iv la historia del verano que pasé trabajando con Gordon Wasson en su declaración de que la planta sacramental de la India, *soma*, era una seta psicoactiva. A Albert Hofmann, el descubridor del LSD, le incluyo no sólo por su juiciosa discusión de su niño problemático, sino también por una razón personal. Un amigo mío que le visitó en Suiza tuvo la ocasión de mencionarle mi libro *La verdad olvidada*, donde bosquejo la postura metafísica –*grosso modo* la Gran Cadena de la Existencia– que mis encuentros enteógenos me permitieron experimentar. Cuando mi amigo regresó de su viaje y me dijo que Hofmann había mostrado interés en mi libro, le envié un ejemplar del mismo. La carta que recibí como contestación empezaba diciendo: «Ningún otro libro en los últimos años ha significado más para mí que tu *La verdad olvidada*. Mi experiencia y conciencia de la realidad y sus diferentes aspectos coinciden por completo con tu visión. La recompensa que he tenido al estudiar tu libro ha sido encontrar mis ideas, que son las de un científico natural, un profano en filosofía, confirmadas y ampliadas por un profesional en este campo».

Los ensayos de este libro tienen casi cuarenta años. Los he publicado libremente, suprimiendo las repeticiones y los pasajes

que ya no considero importantes. Cada ensayo tiene una introducción donde se menciona la ocasión para la que fue escrito y lo sitúa en la trayectoria del libro en conjunto. He intentado crear una obra que abarque las principales facetas de este enigmático tema, vistas con los ojos de alguien (yo mismo) que, dada mi edad, podía haber pensado y escrito más sobre el mismo que ninguna otra persona viva.

La nomenclatura ha sido un problema. Nunca empleo la palabra “alucinógeno” porque su definición conduce a error según el *Webster's New Universal Unabridged Dictionary*. “Alucinación” es «1) la aparente percepción de visiones, sonidos, etc. que en realidad no existen [que] puede ocurrir cuando existen ciertos trastornos mentales; 2) el objeto imaginario que parece verse, oírse, etc.». La palabra “psicodélica” es etimológicamente inocua, literalmente significa “mente manifestada”, pero está ceñida a una época, se asocia a los “psicodélicos sesenta”, cuando tuvo lugar el estallido del consumo de drogas y, por lo tanto, es claramente inapropiada cuando se habla de chamanes, Eleusis y de la iglesia nativa americana. Necesitamos una palabra que designe tácitamente las sustancias no adictivas que alteran la mente que se usan con seriedad y respeto y la palabra “enteógenos” cumple esa función. No es que no plantee problemas de por sí, pues su etimología sugiere “contenedor de Dios”, aunque “facilitador de Dios” sería más exacto, Aldous Huxley me aconsejó que nunca dijera que las sustancias químicas *causan* experiencias visionarias; sino que las *ocasionan*. En los primeros ensayos de este libro he mantenido la palabra “psicodélica” porque fueron escritos cuando esta palabra estaba de moda, pero luego sigo la línea de Wasson, Hofmann, Richard Schultes y otros pioneros que llegaron a la conclusión de que “enteógenos” es la palabra apropiada para las sustancias que alteran la mente cuando se ingieren de un modo sacramental.

HUSTON SMITH
Berkeley, California

INTRODUCCIÓN

Este libro empieza con una descripción de mi primera experiencia enteógena y –puesto que la comprensión objetiva de estas sustancias es la principal meta de este libro– esto no me deja otra opción que hablar sobre mí mismo, pues no existe una conexión directa desde los estados químicos del cerebro con las experiencias que ocasionan. Invariablemente el carácter del individuo (su “tendencia”, como lo llaman los investigadores) actúa de filtro, como lo hacen las circunstancias que rodean la ingestión, su “entorno”. El lector ha de tener esto en cuenta, tanto si estoy relatando las experiencias que he tenido como si estoy manifestando las conclusiones a las que he llegado sobre los engañosos temas de los que trata este libro, yo (el autor) estoy siempre presente en sus páginas para establecer el ángulo desde el que se contempla el tema. El objeto de esta introducción es dejar claro ese prisma, que puede ser relativamente breve, pues sólo se han de incluir las cosas que tienen relación con el tema del libro.

“Tendencia”

Desde que puedo recordar mis recuerdos tienen un tinte metafísico y presagios de ultimidad. Mis padres eran misioneros protestantes en la China rural y puesto que la enfermedad era algo endémico, no es de extrañar que mis primeros recuerdos sean los de una fiebre ardiente durante la cual se me daba una cu-

Introducción

charadita de agua hervida cada cuarenta y cinco minutos, porque eso era todo lo que mi estómago aceptaba. ¡Esas inaguantables largas esperas, la terrible sed! *Dukkha*, la vida es sufrimiento, la primera de las Cuatro Nobles Verdades del Buddha. En una segunda enfermedad (aproximadamente un año después) mi fiebre alcanzó proporciones de delirio y sentí mi cuerpo tan distendido como si fuera un globo que llenaba toda la habitación. La metafísica acecha tales recuerdos, pues el sufrimiento suscita la pregunta de por qué ocurre, y el delirio (al mostrarme que el mundo puede presentarse con aspectos radicalmente distintos) la de qué aspecto es real. ¿Soñó Chuang Tsé que era una mariposa o su estado de “vigilia” era el sueño de una mariposa?

Cuando los pensamientos empiezan a entrar en mis recuerdos, también tienen aires metafísicos. Tanto si el recuerdo es el de despertarme en una gélida noche con el increíble esplendor de un cielo sembrado de estrellas —se veía con la misma claridad desde el delta del Yangtze como si hubiera estado en la cima del monte Everest, pues en aquellos tiempos no había contaminación atmosférica en la China rural—, de los agonizantes lamentos de un vecino que estaba muriendo de meningitis, como de la historia que contaba nuestro cocinero a la hora del desayuno de que por la noche habían dejado un bebé en la puerta de nuestra casa, con la esperanza por parte de los padres de que nosotros lo adoptaríamos y alimentaríamos, mis primeros recuerdos tienen todos un trasfondo de vida, muerte y de las cosas que más importan. Los recuerdos felices también afloran con rapidez —las gotas de rocío entre los dedos de mis pies descalzos al inicio de un día de verano de inigualable belleza, es uno de los que siguen siendo más extraordinariamente vívidos—, pero siento que éstos proceden de una capa más superficial de la memoria. Cuando vi el título del cuadro de Chirico “Nostalgia por el infinito”, se me presentó como el título para mi vida.

A su debido tiempo, las reflexiones de mi infancia tomaron la forma del protestantismo que había asimilado de mis padres *cum lacte*, como dirían los romanos: lo he mamado en la leche de mi

madre. Estoy contento de tener esta herencia, cuyos detalles pueden haber cambiado pero no las premisas, de haber sido lanzado en la vida con la convicción de que estamos en manos de alguien que nos cuida y que en gratitud por este hecho hemos de intentar ayudarnos a llevar nuestras cargas mutuamente, esto me parece un legado de inestimable valor.

Puesto que éramos los únicos occidentales de nuestra ciudad, mis padres eran los únicos modelos de rol caucasianos, de modo que crecí suponiendo que los niños americanos nacían para ser misioneros. Esto me hizo viajar a los Estados Unidos para ir a la universidad y obtener las credenciales que me devolverían a China a fin de seguir los pasos de mis padres, pero yo no había contado con el dinamismo de Occidente. América era tan excitante, que a las dos semanas había arrinconado todo pensamiento de regresar a China. No se produjo ninguna crisis vocacional, sin embargo; en lugar de ser misionero sería ministro de la iglesia. Esa resolución duró dos años hasta que cuando estaba en mi año junior* en el Central Methodist College en Fayette, Missouri, las ideas volvieron a cambiar y decidí enseñar en lugar de predicar. Ambos cambios vocacionales tuvieron lugar suavemente, porque en todo momento mis ojos estaban fijados en la Gran Visión. Quería conocer la naturaleza final de las cosas: la estructura más profunda de la realidad y lo que parte de ella para maximizar el potencial humano.

Mientras estaba en la escuela universitaria, la teología se me presentaba como la ventana hacia la Gran Visión, pero en los cursos de postgrado de la Universidad de Chicago, la filosofía la sustituyó por parecerme que tenía una visión más amplia. En lo que se refiere a los sistemas metafísicos de la filosofía era cierto, el naturalismo al principio parecía ser la opción más evidente. El naturalismo estaba hecho a medida para la ciencia y la ciencia era

* En Estados Unidos el primer o los dos primeros años de una carrera se realizan en una escuela universitaria "junior college", para luego acceder a la universidad si se desea, a esos años se les llama años junior. (*N. de la T.*)

Introducción

lo que distinguía a Occidente de las dormidas civilizaciones tradicionales. Había podido vislumbrar su valor cuando estaba en China y observaba las colas de gente que se formaban para las vacunaciones contra la viruela que mi padre administraba anualmente. La salud era sólo una de las valiosas aportaciones de la ciencia y el naturalismo era la metafísica que mejor le encajaba. John Dewey era el "Jesús" del naturalismo y Alfred North Whitehead su "san Pablo".

No podía haber ningún seguidor más fanático del naturalismo que Huston Smith, el alumno graduado de la Universidad de Chicago, pero poco después de dejar dicha universidad mi visión naturalista del mundo se derrumbó como un castillo de naipes. El hundimiento tuvo lugar en una sola noche debido un libro sobre misticismo que había caído en mis manos. El misticismo apenas había formado parte de mi educación, pero cuando se cruzó en mi camino no pude desestimarlos, vi que era cierto. Existe una realidad que no es la que la ciencia y el sentido común —una definición propia del naturalismo— nos ofrecen y es más fascinante desde cualquier punto de vista que ninguna otra. Es más última, poderosa, estremecedora, significativa y misteriosa. Mis profesores me habían enseñado que la alegoría de la caverna de Platón era una brillante especulación y, por supuesto, una magnífica obra poética, pero el libro que estaba leyendo la presentaba como cierta. O más bien tan cierta como las palabras permitían que lo fuera cuando (a través del empleo de alegorías o metáforas) intentan describir cosas que trascienden su alcance. Todavía puedo sentir la electricidad de aquel descubrimiento. Platón nos dice que pensó en el Sol que brilla eternamente fuera de la caverna de la existencia cotidiana: «Primero me recorre un estremecimiento y luego se apodera de mí la admiración». Además, me encontré exclamando: «¡tienes compañía!».

Terminé mi tesis superficialmente, pues necesitaba el carné de afiliado para enseñar, pero cuando ya tuve el diploma en mis manos me dediqué en serio al misticismo. Pronto descubrí que se había de elaborar su dicotomía fundamental —entre este mundo y

otro mundo, el *samsara* y el *nirvana*, lo profano y lo sacro— y que su consumada elaboración era la Gran Cadena de la Existencia, la concepción del mundo como compuesto por un número infinito de vínculos ordenados jerárquicamente desde la forma de existencia más primaria pasando por todo grado ascendente posible hasta el *ens perfectissimum*, el Ser Perfecto en la cima.

Cuando el lector llegue a la descripción de mi primera experiencia enteógena, la razón para este preludio biográfico será evidente. En él he establecido la “tendencia” lo mejor que he sabido —repito, el carácter a través del cual se han filtrado mis experiencias con los enteógenos y también mis pensamientos. Ahora queda el asunto del “entorno”, que es como decir las circunstancias en las que he hallado las sustancias y al que dedicaré la segunda parte de esta introducción.

Entorno

La pista se remonta hasta el libro que me sacó de mi naturalismo. Al referirme a ese libro, de momento omito deliberadamente su título por miedo a que provoque falsas esperanzas. Lo que para un hombre tiene sentido para otro no significa nada, y eso vale para la misma persona en diferentes etapas de la vida. Según parece, la noche en que leí el libro en cuestión mi mente había alcanzado un estado de solución saturada que necesitaba el impacto del contacto correcto para recrystalizarse en una forma que me impresionó. El libro que estaba leyendo produjo ese contacto, pero nunca lo he vuelto a leer, con la certeza de que (puesto que mi forma de pensar ha cambiado) ahora me resultaría decepcionante. No obstante, no tiene sentido jugar al gato y al ratón: el libro era *Pain, Sex and Time* de Gerald Heard. Hay otra razón para mencionarlo y es que su autor resultó desempeñar un papel importante en mi camino hacia los enteógenos.

Actualmente Gerald Heard ya no es muy recordado, pero a mediados del siglo xx era famoso por haber escrito la mejor his-

Introducción

toria de detectives, *A Taste of Honey* y (para los entendidos), como el pensador que había apartado a su amigo Aldous Huxley del cinismo de su temprano período de *Un mundo feliz*, y le había conducido a su *La filosofía perenne*. Antes de inmigrar con Huxley a los Estados Unidos, Heard fue comentarista científico para la British Broadcasting Company; H.G. Wells dijo que en aquellos tiempos era a la única persona a quien se molestaba en escuchar por la radio. Parte de la admiración que despertaban los escritos de Heard procedía de su actuación en la BBC donde citaba descubrimientos científicos que parecían apoyar la visión del mundo según el misticismo. Tras completar mi doctorado leí todo lo que había escrito, con lo cual decidí conocerle. Escribí a su editor y recibí una carta con un matasellos de "Trabuco Canyon, California", en la que me decía que se encontraba en la zona de Los Ángeles.

Hice el viaje y pase unas veinticuatro horas memorables con Heard en el centro de retiro que había fundado. Cuando me marchaba me preguntó si conocía a Aldous Huxley, a lo que añadí: «él está interesado en nuestras cosas». La perspectiva de conocer a Aldous Huxley a mi edad me dejó helado, y me dejé llevar entusiasmado por lo que se me ofrecía. Concertamos una cita por teléfono y regresé a Denver habiendo tenido un segundo encuentro inolvidable, éste fue por la tarde con Huxley y su esposa María en su cabaña secreta del desierto Mojave.

Una consecuencia importante de mi safari por Los Ángeles fue descubrir la importancia que tanto Heard como Huxley daban a la meditación. Mi protestantismo me había enseñado que si vivía decentemente me reuniría con Dios después de la muerte, pero los místicos afirmaban que se podía hallar a Dios en esta vida. En términos generales había visto esta creencia en los escritos místicos que había empezado a estudiar, pero de algún modo no acabó de cuajar hasta que vi que Heard meditaba seis horas al día para realizar a Dios y que había fundado su centro de retiro, Trabuco College, precisamente para ese propósito; Huxley había pasado allí seis meses, repartiendo su tiempo entre la me-

ditación y la escritura de su *La filosofía perenne*. El Vedanta (la expresión filosófica del hinduismo tal como la enseñaron en América los monjes de la orden Ramakrishna) había desencadenado el proyecto de Heard, pues él y Huxley habían visto en esos monjes a los místicos más serios y sabios del momento. (Swami Prabavananda, el director de la Vedanta Society en Hollywood en aquellos tiempos, fue un modelo para el *swami* iluminado de la novela de Somerset Maugham *El filo de la navaja*.) Cuando Heard se enteró de que me iba a trasladar de la Universidad de Denver a la Universidad de Washington, me dio el nombre del *swami* que dirigía la Vedanta Society de San Luis. Ese monje, *swami* Satprakashananda, me inició en la meditación y durante veinte años —diez en el Vedanta y diez en el Zen— fue mi principal práctica espiritual

Aunque he de confesar que con resultados decepcionantes, no me arrepiento de esos años y continúo meditando todos los días, pero me sirve más para reforzar la trayectoria de mi vida y para devolverme al aquí y ahora que para proporcionarme visiones místicas y estados de conciencia alterados. Puesto que en aquellos años lo que más ansiaba era una experiencia directa de Dios —los amigos me hacían bromas acerca de que perseguía a Dios como una puta—, cuando apareció *Las puertas de la percepción* de Huxley, la mescalina de la que hablaba me sonó literalmente como caída del cielo. Al igual que yo, Huxley era un mal visionario «ni siquiera las significativas palabras de los poetas evocan imágenes en mí; ninguna visión hipnagoga* viene a mi encuentro cuando estoy a punto de dormirme», escribió; sin embargo la mescalina superó esta incapacidad y le introdujo en «el flujo de la belleza para ensalzar la belleza, de significados profundos a otros cada vez más profundos». Quizás a mí me haría el mismo efecto.

Tardé seis años en averiguarlo. Cuando hubieron pasado esos años, en el otoño de 1960, Huxley se incorporó en el Instituto de

* Significa hipnótica. (N. de la T.)

Introducción

Tecnología de Massachusetts (donde yo estaba enseñando por aquel entonces) para pasar un semestre como profesor invitado de honor de humanidades. Fue el mismo semestre en que Timothy Leary se incorporó a la facultad de la Universidad de Harvard para cumplir un contrato de tres años como profesor de investigación en su Centro para la Investigación de la Personalidad. De camino hacia la universidad, Leary había ingerido siete setas al lado de una piscina en Cuernavaca y, atónito por sus efectos, eligió para su primer proyecto en Harvard investigar los potenciales de las sustancias químicas psicoactivadoras para corregir los trastornos de la conducta.

Tener a Aldous Huxley 2,4 kilómetros río Charles abajo, era una ventaja. Cuando le comuniqué a Huxley mi interés en el asunto, me dio el número de teléfono de Leary y quedamos para comer en el Club de la facultad de Harvard. Nos pusimos manos a la obra, sacamos nuestras agendas y programamos una sesión con mescalina. Intentamos ponernos de acuerdo en una fecha pero coincidía que uno de los dos siempre tenía algún compromiso, hasta que Leary pasó la página de Navidad y (con una ligera sonrisa maliciosa, tal como yo recuerdo la escena) me preguntó: «¿Qué te parece el día de año nuevo?».

Resultó ser una forma profética de entrar en los “psicodélicos sesenta”.

1. METAFÍSICA EMPÍRICA

Tal como he mencionado en la introducción, mi iniciación en los enteógenos tuvo lugar en 1961 bajo el auspicio del Centro para la Investigación de la Personalidad de la Universidad de Harvard como parte de un proyecto dirigido por el profesor Timothy Leary para determinar si algún tipo de sustancia química, virtualmente no adictiva y capaz de alterar la mente —mescalina, psilocibina y LSD— podía propiciar un cambio de conducta en un sentido deseable. Semejantes cambios no son fáciles de evaluar. Los informes subjetivos son famosos por no ser dignos de confianza, pero hay dos poblaciones que sí se prestan a las mediciones estadísticas. A los seis meses de haber tenido una experiencia enteógena ¿sigue todavía un convicto en libertad condicional o ya vuelve a estar entre rejas?, ¿sigue el alcohólico rehabilitado sin tocar la botella? Ésta era la clase de preguntas que se esperaba responder con el estudio, pero era preciso empezar desde cero puesto que era el primer intento concertado para estudiar estas sustancias científicamente. (Hubo un tiempo en que Freud tenía puesta la esperanza en la cocaína, pero pronto la abandonó y, además, la cocaína pertenece a una clase distinta de drogas porque es adictiva.) Por consiguiente, el primer paso era tener una idea de la gama y del tipo de experiencias que ocasionan las drogas cuando se consumen en un entorno propicio. Se pidió a los voluntarios que crearan un banco de datos de informes fenomenológicos. Se seleccionó a las personas

para descartar a aquéllas con problemas psicológicos y precisar las dosis que se iban a administrar de una de las tres drogas que se estaban investigando. Siempre se contaba con la presencia de un médico o un psiquiatra, con un antídoto preparado en caso de que fuera necesario —en el capítulo VII de este libro relato el único caso que presencié en que se tuvo que utilizar. Se hacía todo lo posible para intentar que las sesiones no fueran estresantes. Se animaba a que trajeran flores y música y a que los voluntarios se rodearan de objetos que fueran significativos para ellos —fotos de la familia, velas, imágenes, incienso— si así lo deseaban. Con frecuencia el “laboratorio” era la sala de estar del voluntario y se exhortaba a que estuvieran presentes familiares y amigos. Luego se le pedía que escribiera un informe describiendo la experiencia y lo que sintió. Lo que viene a continuación es el informe que yo escribí. Ralph Metzner se enteró de su existencia y lo publicó en su antología, The Ecstatic Adventure.

Día de año nuevo, 1961. Eleanor (que ahora responde al nombre de Kendra) y yo llegamos a casa del doctor Timothy Leary en Newton, Massachusetts, alrededor de las 12:30. Además de Leary estaban presentes el doctor George Alexander, psiquiatra, y Frank Barron, del departamento de psicología de la Universidad de California en Santa Cruz y que estaba disfrutando de un año sabático.

Tras tomar café y unos dulces, Tim colocó algunas cápsulas de mescalina sobre la mesa de centro y nos invitó a probarlo si lo deseábamos. Una, dijo, era una dosis suave, dos era una dosis media, y tres era una dosis alta. Yo tomé una, Eleanor, más arriesgada, cogió dos. Al cabo de aproximadamente media hora, cuando parecía que no pasaba nada, yo también opté por tomar otra.

Al cabo de lo que calculo que fue cerca de una hora, noté una tensión creciente en mi cuerpo que se transformó en temblores en mis piernas. Me fui al salón y me estiré en su sofá. Los temblores se convirtieron en sacudidas, aunque apenas eran visibles.

Me resulta imposible poder fijar el tiempo que pasé en el es-

tado visionario, pues la transición fue imperceptible. A partir de este momento el tiempo deja de tener importancia. Con gran esfuerzo intentaré reconstruir el orden en que se sucedieron mis pensamientos, todos ellos muy cargados de sentimientos, pero no creo que tenga mucho sentido hacerlo.

El mundo en el que fui introducido era extraño, misterioso, indescriptible, significativo y sumamente aterrador. Hubo dos cosas que me sorprendieron especialmente. En primer lugar, la mescalina actuó como un prisma psicológico. Era como si las capas de la mente, cuya gran parte de su contenido nuestra mente consciente descarta para fundir el resto en una sola banda que podamos asimilar, ahora se revelaran en su totalidad –se distinguían unas cinco capas como si se vieran con un espectroscopio. Lo más extraño es que hasta cierto punto podía ser consciente de todas ellas a la vez, y podía ir hacia atrás y hacia delante a mi antojo, cambiando mi atención de la una a la otra. De modo que podía oír claramente la tranquila conversación que Tim mantenía con el doctor Alexander en el estudio adyacente, seguirla e incluso participar en ella con la imaginación. Pero esto conduce a la segunda característica destacada. Aunque las cinco bandas de conciencia –digo cinco *grosso modo*, pues no estaban perfectamente divididas y no intenté contarlas– eran todas reales, aunque no igualmente importantes. Estaba experimentando la teoría metafísica conocida como emanacionismo, en la que comenzando con la clara e ininterrumpida Luz del Vacío, esa luz se divide en múltiples formas y decrece en intensidad a medida que recae en distintos niveles descendientes de realidad. Mis amigos del estudio estaban presentes en una banda de este espectro, pero era mucho más restringida que las bandas superiores que tenía a la vista. La noción de Bergson de que el cerebro es como una válvula reductora me parecía muy exacta.

Además de la expresión “prisma psicológico” se me ocurrió otra: metafísica empírica. La teoría de la emanación de Plotino y el Vedanta, su homóloga más detallada, hasta entonces sólo habían sido teorías conceptuales para mí. En aquel momento las estaba

viendo, con sus bandas descendentes presentándose delante de mí. Me hacía gracia pensar lo embaucadores que habían sido los historiadores de la filosofía al alegar que los que habían originado tales puntos de vista eran genios especulativos. De haber tenido experiencias como la mía (los siguientes capítulos de este libro sugieren que tuvieron estas experiencias) no hubieran necesitado más que ser simples informadores. Pero además de explicar el origen de estas filosofías, mi experiencia apoyaba su verdad. Como en el mito de la caverna de Platón, lo que estaba viendo me alcanzó con la fuerza de la luz del sol, en comparación con la experiencia cotidiana de que sólo eran sombras vacilantes en la oscura caverna.

¿Cómo podían estas capas sobre capas, estos mundos dentro de otros mundos, estas paradojas en las que podía ser yo mismo, mi mundo y un episodio, ser momentáneas y a la vez eternas? ¿Cómo se podían describir con palabras tales cosas? Me di cuenta de lo imposible que me iba a resultar describirlas al día siguiente o incluso contárselas a Tim y a Eleanor en aquel mismo momento. Entonces tuve la comprensión más clara que había tenido jamás respecto a en qué consiste literalmente el genio: un talento casi milagroso para usar palabras que transporten a los lectores desde el mundo ordinario hasta cosas análogas a lo que yo estaba experimentando.

No debe suponerse que lo que he escrito fuera una experiencia agradable. Las palabras exactas son significación y terror.* En *Lo santo*, Rudolf Otto describe el asombro reverente como una característica mezcla de miedo y fascinación, y yo estaba experimentando el momento álgido de esa paradójica combinación.

* Años más tarde cuando leí *Elegías de Duino* de Rilke, me di cuenta de que él debió haber sentido algo parecido a lo que yo experimenté cuando escribí:

...La belleza no es nada más
que el comienzo del terror, el cual apenas somos capaces de soportar,
y nos quedamos tan atónitos porque serenamente desestima aniquilarnos.

La experiencia era trascendental porque me mostraba gama tras gama de realidad que anteriormente sólo había creído que existía y había intentado imaginar sin mucho éxito. Entonces, ¿de dónde procedía el terror? En parte de la sensación de libertad extrema de mi psique y de su dominio sobre el cuerpo. Era consciente de mi cuerpo echado sobre el sofá como si estuviera sobre la fría y ligeramente húmeda camilla de una funeraria. Pero también tenía la sensación de que sólo se reactivaría si mi espíritu elegía volver a entrar en él. ¿Debía optar por hacerlo? No parecía haber una clara razón para ello. Además, ¿podría volver a conectar si me lo proponía? Todos sabemos que ningún ser humano puede ver a Dios y seguir vivo; la visión sería demasiado intensa para poder soportarla, como enchufar una tostadora en una línea de alta tensión. Pensé en intentar levantarme y andar por el suelo. Sospechaba que podría hacerlo, pero no quería arriesgarme a forzar la intensidad de la experiencia en mi marco físico, pues podría llegar a destruirlo.

Después, cuando hubo pasado el pico y anduve unos pocos pasos, le dije a Tim: «Espero que sepas con lo que estás jugando. Me doy cuenta de que todavía estoy bajo su influencia y de que las cosas probablemente parezcan distintas desde tu perspectiva, pero a mí me parece que estás corriendo un tremendo riesgo con estos experimentos. Las pruebas objetivas pueden revelar que mi corazón ha estado latiendo con normalidad esta tarde, pero se produce una especie de terror mortal. Tengo la sensación de estar en un quirófano, donde apenas he acabado de superar una terrible prueba en la que mi vida ha estado pendiente de un hilo durante dos horas».

No he dicho nada de la experiencia visual. Cuando fue importante, era abstracta. Luces como nunca había visto sobre la tierra o el mar. Y el espacio, no de tres o cuatro dimensiones, sino de más de doce. Cuando me enfocaba visualmente en mi entorno físico, no me interesaba. Las formas y colores, por intensificadas que estuvieran, poco podían contribuir al problema que me obsesionaba, que era lo que suponía esta experiencia para la com-

prensión de la vida y de la realidad. De modo que consideraba lo visual como una gran distracción intrusa y tendía a cerrar los ojos. Sólo dos veces captaron mi atención las formas físicas. Una vez fue cuando el doctor Alexander me indujo a mirar el dibujo que la lámpara proyectaba sobre una alfombra de color gris pardo. Aquello fue extraordinario; las formas resaltaban como si fueran bloques tridimensionales. También ondulaban como serpientes. La otra vez fue algo involuntario, cuando el árbol de Navidad, sin las luces encendidas, de pronto se abalanzó sobre mí. Había estado en mi campo visual la mayor parte de la noche, pero aquello fue una transfiguración. De no haber estado en la habitación todo el tiempo, habría dicho que alguien había podado el árbol, aumentando así diez veces su oropel. Donde antes había un árbol con adornos, entonces había adornos con un árbol-percha que los sostenía.

Las interacciones con Eleanor, que se había interiorizado mucho y que estaba viviendo importantes fases de su infancia, forman una historia feliz pero separada, esencialmente personal. Alrededor de las 22:30 regresamos con nuestros incomparables hijos y más preciosos que nunca, que estaban durmiendo como si el mundo fuera como siempre había sido, como sin duda no era para nosotros. Ninguno de los dos se durmió hasta aproximadamente las cinco, luego dormimos hasta las nueve. Yo, por supuesto, todavía sentía aquel frío, pero mi cabeza estaba clara.

2. ¿TIENEN LAS DROGAS UNA TRASCENDENCIA RELIGIOSA?

Durante varios años tras mi iniciación, los enteógenos fueron el centro de mi vida reflexiva y social. Pensándolo bien, haberme convertido de la noche a la mañana en un visionario —en alguien que no sólo cree en la existencia de un mundo más trascendental que éste, sino que lo ha visitado— no era un asunto sin importancia. ¿Cómo podía lo que parecía un cambio en mi vida de los que hacen época haberse producido en unas pocas horas y haber sido provocado por una sustancia química? Ahora sabía cómo mis colegas del M.I.T. —Hans Lukas Teuber, su renombrado psicólogo experimental y su igualmente legendario profesor de microbiología, Jerome Lettvin— responderían a esta pregunta. La mescalina había revuelto las sinapsis en las conexiones nerviosas de mi cerebro y había creado asociaciones irregulares entre sus centros de la visión, la alerta, la euforia, la excitación, etcétera, etcétera, podemos hacernos una idea. Todavía no estaba convencido. Pero si la química no puede contarnos toda la historia, ¿cuál es esa historia? ¿qué papel desempeñan las sustancias químicas en sustitución de los ángeles como intermediarios divinos?

Este tipo de preguntas se precipitaban en mi mente con una urgencia que provocó una reconstrucción de mi vida social. La familia y los amigos se quedaron donde estaban, pero aparte de ellos busqué socios que compartieran mi compulsión de hablar so-

bre nuestro secreto compartido y comprenderlo. Éste es el tipo de cosas que forman una iglesia y dentro del Proyecto de Harvard surgió una “iglesia” ad hoc. Lo que la solidificaba era nuestra resistencia a las explicaciones epifenoménicas y reduccionistas de nuestras revelaciones y nuestra seguridad –idéntica a las de Huxley, Hofmann, Wasson y William James, los gigantes cuyos pasos seguíamos nosotros– de que era imposible ajustar cuentas con la realidad sin tenerlas en cuenta. La cuestión era qué hacer con los enteógenos, y vivíamos en los tiempos en que, como Sócrates y sus amigos, podíamos reunirnos para hablar.

El Proyecto Harvard era receptivo, abierto, quería explorar los efectos de las sustancias psicoactivas en todas las direcciones que fueran prometedoras, de modo que nuestra “iglesia” tenía sus bendiciones y beneficencias. Aproximadamente una vez al mes, nos reuníamos para tomar nuestro sacramento en un contexto vagamente ritualista –incienso, velas, poemas favoritos, pasajes de textos sagrados y aportaciones espontáneas al estilo de los encuentros de los cuáqueros. Entre esos “servicios” nos congregábamos para hablar filosóficamente. Formábamos un solo satélite en el proyecto de Leary, que era un refugio para las personas que querían hacer un seguimiento de sus experiencias en grupo y estar interconectadas. Surgió una organización; la Federación Internacional para la Libertad Interior, que durante diez años publicó un periódico, The Psychedelic Review. Atrajo a algunos colaboradores destacados, entre ellos Robert Graves, Aldous Huxley, Albert Hofmann y Gordon Wasson.

Lisa Bieberman y Peter John (que se hizo ministro metodista) merecen ser mencionados por mantener unida a nuestra “iglesia” sin cobrar ni obtener reconocimiento público; prácticamente le entregaron todo su tiempo libre. Los lectores de este libro puede que reconozcan los nombres de otros varios miembros de nuestro grupo por el papel que desempeñaron en la historia de los enteógenos. Walter Houston Clark, profesor de psicología de la religión del Seminario de Teología Andover-Newton, se convirtió en el más entusiasta cruzado de las sustancias, arguyen-

¿Tienen las drogas una trascendencia religiosa?

do que eran las únicas cosas de las que disponíamos para restaurar el componente experimental de las principales iglesias, sin el cual éstas no podrían sobrevivir. El experimento de Viernes Santo de Walter Pahnke es el tema del capítulo VII de este libro; es difícil imaginar cómo habría cambiado la historia de los enteógenos de no haber muerto en un accidente de submarinismo, porque a su serio compromiso con el misticismo aportó su formación científica como médico y su intención de dedicar su carrera a estudiar los recursos de las sustancias químicas en pro de la religión. Paul Lee, que en aquella época era el profesor adjunto de Paul Tillich en Harvard, pasó a enseñar filosofía en la Universidad de California en Santa Cruz, antes de dejar la academia y dedicarse por completo a estudiar las hierbas.

El ensayo que viene a continuación expone las conclusiones sobre los enteógenos a las que llegué en el transcurso de los tres años en los que estuve implicado en el Proyecto Harvard. Bajo el título “¿Tienen las drogas una trascendencia religiosa?”, éste fue publicado en el número del 1 de octubre de 1964 del The Journal of Philosophy. Me han dicho que ha sido publicado más veces que ningún otro artículo de ese periódico, unas veinte hasta la fecha. He hecho unas pocas modificaciones para aclarar puntos que de otro modo podrían resultar algo confusos.

Hasta hace seis meses, si descolgaba el teléfono en la zona de Cambridge y marcaba KISS-BIG, una voz respondía “If-if”. Esto eran coincidencias: KISS-BIG resulta que eran los equivalentes en letras de un número de teléfono asignado arbitrariamente y I.F.I.F. eran las iniciales de una organización bajo el improbable nombre de International Federation for Internal Freedom (Federación Internacional para la Libertad Interior). Pero las coincidencias eran apropiadas hasta el punto de llegar a ser poéticas. “Kiss big” tomó la eufórica y maníaca actitud de abrazar la vida que caracterizaba a la más famosa de las organizaciones creadas para investigar las recién sintetizadas sustancias capaces de alterar la conciencia; y la organización, sin duda, era de por sí uno de los

fenómenos más “sospechosos” que habían aparecido desde hacía tiempo en el escenario social e intelectual. Produjo los primeros despidos de la historia de Harvard —de los profesores Timothy Leary y de su adjunto; Richard Alpert— con el subsiguiente ultimátum para Leary de abandonar Méjico en cinco días; y también “el Milagro de la Capilla Marsh”, donde durante un servicio de dos horas y media para la celebración del Viernes Santo, quince estudiantes de teología ingirieron psilocibina y recibieron la visita de lo que ellos en conjunto describieron como lo que había sido la experiencia religiosa más profunda de sus vidas.

A pesar del último de estos fenómenos y de sus numerosos paralelismos, aunque menos espectaculares, los estudiantes de religión parecen rechazar la importancia que tienen para la misma las drogas psicodélicas que llamaron nuestra atención en los sesenta. La postura adoptada en uno de los volúmenes de ensayos teológicos más progresistas que se han publicado en los últimos años, *Soundings*, publicado por A. R. Vidler,¹ acepta el *Mysticism, Sacred and Profane* de R. C. Zaehner como una obra en la que se han “examinado y refutado totalmente” las reivindicaciones religiosas de la mescalina que Aldous Huxley esbozó en *Las puertas de la percepción*. Este cierre del caso me parece prematuro, pues creo que las drogas pueden esclarecer la historia de la religión, la fenomenología de la religión, la filosofía de la religión y la propia vida religiosa.

1. Las drogas y la religión según la historia

Las personas, en sus exploraciones de ensayo y error sobre la vida, casi siempre han tropezado con las conexiones entre el mundo vegetal (comido o bebido) y las acciones (los ejercicios respiratorios yóguicos; el ayuno, las danzas giróvagas de los derviches; las autoflagelaciones) que inducen a espectaculares alteraciones en la conciencia. Ahora, desde el punto de vista farmacológico comprendemos estos estados como productos de los cambios en la química del cerebro. Desde la perspectiva socioló-

gica vemos que tienden a estar conectados de algún modo con la religión. Si no contamos el vino que se emplea en los servicios de comunión cristianos, los ejemplos más cercanos para nosotros en el tiempo y en el espacio son el sacramento del peyote de la iglesia nativa americana y la tradición mejicana de dos mil años de antigüedad de utilizar setas sagradas, ésta última representada en la tradición azteca como la “Carne de Dios”, un sorprendente paralelismo con “el cuerpo de nuestro Señor” en la eucaristía cristiana. Algo más lejos se encuentra el *soma* de los hindúes*, el *ha-oma* y el cáñamo de los zoroastras, Dionisos el griego que «enseñó por todas partes la cultura del vino y los misterios de su adoración y fue unánimemente aceptado como un dios»,² la benzoina del sudeste asiático, el té zen cuya quinta taza purifica y cuya sexta «llama al reino de los inmortales»,³ el *pituri* de los aborígenes australianos y probablemente el místico *kykeon* que se tomaba en el cierre culminante del sexto día de los misterios eleusianos.⁴ No es necesario alargar la lista, pues en el extenso estudio sobre el tema de Philippe de Felice, *Venenos sagrados, embriaguez divina*, se ofrece una relación bastante completa.

Aún más interesante que el hecho de que los instrumentos que alteran la conciencia hayan sido vinculados con la religión, es la posibilidad de que puede que hayan sido la causa de muchas de las perspectivas religiosas, que tras haberse arraigado en la historia, prosiguieron una vez olvidados sus orígenes enteogénos. Bergson vio el primer movimiento de los hindúes y de los griegos hacia la “religión dinámica” como asociado con el “éxtasis divino” que hallaban en embriagadoras bebidas,⁵ y más recientemente Robert Graves, Gordon Wasson y Alan Watts han sugerido que la mayoría de las religiones puede que hayan surgido de estas teofanías químicamente inducidas. Mary Barnard es la defensora más explícita de esta tesis. «¿Qué es más probable que sucediera primero, la idea generada espontáneamente de una vida

* Hindú en el sentido de practicante del hinduismo. (N. de la T.)

después de la muerte en la que el alma desencarnada, liberada de las restricciones del tiempo y del espacio, experimenta beatitud eterna o el descubrimiento accidental de plantas alucinógenas que dan sentido a la euforia, dislocan el centro de la conciencia y distorsionan el tiempo y el espacio y hacen que éstos se expandan y ofrezcan una visión más amplia?»,⁶ se pregunta ella. Su propia respuesta es que «esta última experiencia pudiera haber tenido un efecto casi explosivo sobre la mente de los seres humanos, en su gran parte dormida, haciéndoles pensar en cosas en las que jamás habían pensado antes. Esto, si lo prefieren, es una revelación directa». Su empleo del subjuntivo “pudiera” hace que la formulación de su respuesta sea equívoca, pero termina su ensayo con una nota categórica: «Si contemplamos fríamente el asunto, sin estar embriagados ni en trance, estoy dispuesta a profetizar que cincuenta teobotánicos que trabajaran durante cincuenta años harían que las actuales teorías relativas a los orígenes de gran parte de la mitología y la teología quedarán tan desfasadas como la astronomía precopernicana».

Ésta es una hipótesis importante que con seguridad en el futuro atraerá el interés de los historiadores de la religión durante algún tiempo. Pero como aquí me contento con aludir a la profecía y limitarme a los puntos donde aparecen las drogas en los estudios serios sobre religión, no seguiré la tesis de la señorita Barnard. Tras haber etiquetado lo que parece ser el quid de la cuestión histórica, concretamente en qué medida las drogas no se limitan a duplicar o a simular experiencias patrocinadas por las teologías sino que ellas mismas son capaces de generarlas, ahora me centraré en la fenomenología.

2. Las drogas y la religión según la fenomenología

La fenomenología intenta ofrecer una cuidadosa descripción de la experiencia humana. Por consiguiente, la pregunta que plantean las drogas a la fenomenología de la religión es si las ex-

periencias a las que inducen difieren de las experiencias religiosas que se tienen sin ellas; si es así, ¿de qué modo?

Incluso la Biblia observa que los estados psíquicos alterados por sustancias guardan cierta semejanza con los religiosos. Pedro tuvo que recurrir a una excusa circunstancial —la temprana hora del día— para defender a aquellos que estaban atrapados en la experiencia pentecostal contra la acusación de que simplemente estaban borrachos: «Estos hombres no están borrachos, como suponen, pues es sólo la tercera hora del día» (Hechos, 2:15); y Pablo inicia la comparación cuando amonesta a los efesios diciéndoles «no os emborrachéis de vino, sino del espíritu» (Efesios, 5:18). ¿Son superficiales estas comparaciones que tienen homólogas en prácticamente todas las religiones? ¿Hasta dónde se puede llegar?

No se puede llegar hasta el fondo, según han dicho repetidas veces los estudiantes de religión. Respecto a las nuevas drogas, el profesor R. C. Zaehner se ha plantado enfáticamente. «La importancia de *Las puertas de la percepción* de Huxley es que en él —escribe— el autor afirma claramente que lo que él experimentó bajo la influencia de la mescalina se aproxima mucho a una genuina experiencia mística. Si está en lo cierto, las conclusiones son alarmantes.»⁷ Zaehner piensa que Huxley no tiene razón, pero yo creo que es él quien se equivoca.

Por supuesto, hay innumerables experiencias con drogas que no tienen características religiosas; pueden ser tanto sensuales como espirituales, triviales o transformadoras, caprichosas o sacramentales. Si hay algún punto en el que todos los estudiantes de agentes psicoactivos estén de acuerdo, es en que no existe tal cosa como la experiencia de la droga *per se*, no hay una experiencia, por así decirlo, que segreguen las drogas. Toda experiencia es una mezcla de tres ingredientes: droga, “tendencia” (el carácter psicológico del individuo) y el entorno (el entorno social y físico donde se produce). Pero con un carácter y un entorno adecuados, las drogas pueden inducir a experiencias religiosas que no se diferencien de las que suceden espontáneamente. Tampoco

es necesario que los caracteres y el entorno sean excepcionales. Tal como indican actualmente las estadísticas, parece que entre un cuarto y un tercio de la población general tendría una experiencia religiosa si tomara ciertas drogas en condiciones naturales, es decir, en condiciones en que el investigador apoya a la persona pero no interfiere en el curso que tome la experiencia. Entre las personas que tienen una fuerte proclividad religiosa, la proporción de los que tendrán experiencias religiosas se eleva a tres cuartas partes. Si los individuos toman las drogas en entornos religiosos, el porcentaje es de nueve entre diez.

¿Cómo sabemos que las experiencias que tienen estas personas son realmente religiosas? Podemos empezar con el hecho de que estas personas dicen que lo son. La cifra de “un cuarto o un tercio de la población general” está extraída de dos fuentes. A los diez meses de sus experiencias, el veinticuatro por ciento de 194 personas de un estudio dirigido por el psiquiatra californiano Oscar Janiger calificó sus experiencias como religiosas.⁸ El treinta y dos por ciento de las setenta y cuatro personas del estudio de Ditman y Hayman, recordando su experiencia con el LSD, dijeron que parecía como si hubiera sido «en alto grado» o «en un grado bastante elevado» una experiencia religiosa; el cuarenta y dos por ciento dieron como cierta la afirmación de que «se quedaron con un mayor estado de conciencia de Dios, de un poder superior o de una realidad última».⁹ La afirmación de que tres cuartas partes de las personas con “tendencias” religiosas tendrán experiencias religiosas procede de los informes de sesenta y nueve profesionales de la religión que tomaron drogas mientras el proyecto Harvard estaba en curso.¹⁰

Ante la carencia de a) una única definición de la experiencia religiosa aceptable en general para los psicólogos de la religión y b) de medios infalibles para asegurar si las experiencias reales podían servir de ejemplo para alguna definición, no estoy seguro de si existe alguna forma mejor de decir que las experiencias de los 333 hombres y mujeres que participaron en los estudios mencionados eran religiosas que no sea la de que según sus relatos así

se lo parecieron a ellos. Pero si se prefieren métodos más rigurosos, también existen, se han utilizado y confirman la convicción de la persona de la calle de que las experiencias con las drogas pueden ser religiosas. Walter Pahnke, en su estudio doctoral de la Universidad de Harvard creó una tipología de experiencia religiosa (en este caso, experiencia mística) basada en los informes clásicos que Walter Stace incluyó en su *Mysticism and Philosophy*. Pahnke administró psilocibina a quince profesores y estudiantes de teología (la mitad de un grupo de treinta) en el entorno de un servicio de Viernes Santo. La droga se dio en un experimento a “doble-ciego”, que quiere decir que ni Pahnke ni sus voluntarios sabían quiénes recibirían la psilocibina y quiénes el placebo que constituiría el grupo de control. Después los relatos de los participantes fueron evaluados independientemente por tres antiguos maestros de escuela y los calificaron según el grado (fuerte, moderado, ligero o ninguno) en que cada informe manifestaba los nueve rasgos de experiencia mística que enumera Stace. Los resultados mostraron que «las personas que recibieron psilocibina experimentaron fenómenos apenas indiferenciables, cuando no idénticos, de las categorías definidas por nuestra tipología del misticismo».¹¹

He pensado que al lector puede que le atraiga la idea de probar sus propios poderes de discernimiento sobre el tema en cuestión, incluyo aquí una sencilla prueba que di a los miembros de la Woodrow Wilson Society de la Universidad de Princeton. Les presenté dos relatos de experiencias religiosas, una provocada por las drogas, la otra no, y les pedí que adivinaran cuál correspondía a cada una de ellas.

I

De pronto me precipito en un vasto, nuevo e indescriptiblemente maravilloso universo. Aunque escribo esto casi un año después, la emoción de la sorpresa y el asombro, la estupefacción de la revelación, la reclusión en la arrebatadora ola de sentimiento de gratitud y de bendecida admiración, están tan fres-

cos y el recuerdo de la experiencia es tan vívido como si hubiera sucedido hace cinco minutos. Todavía cuando pienso en inventar algo semejante a modo de descripción que tan sólo pudiera ofrecer un pequeño vislumbre de la magnitud, del sentido de realidad última... me parece una tarea imposible. El conocimiento que ha infundido y afectado a todos los aspectos de mi vida llegó en un instante y con semejante rotundidad que era imposible, en aquel momento o a partir de entonces, dudar de su validez.

II

De repente, sin previo aviso de ningún tipo, me encontré envuelto en una nube de color fuego. Durante un instante pensé en el fuego... A continuación supe que el fuego estaba en mi interior. Justo después me sobrevino una sensación de exultación, de júbilo acompañado o inmediatamente seguido de una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, no pasé meramente a creer, sino que vi que el universo no estaba compuesto de materia muerta, sino al contrario, que era una Presencia viva; fui consciente en mí mismo de mi vida eterna... Vi que todos los seres humanos eran inmortales: que el orden cósmico es de tal modo que no es por ventura que todas las cosas trabajan en conjunto por su bien mutuo; que el principio fundamental del mundo... es lo que denominamos amor y que a la larga la felicidad de todos y cada uno de nosotros es totalmente cierta.

En la ocasión a la que he hecho referencia, el doble de estudiantes (46) respondieron incorrectamente respecto a los que acertaron en la respuesta (23). La respuesta se encuentra en una nota al final del libro para que el lector se pueda hacer la prueba si lo desea.¹²

¿Por qué ante semejante evidencia sostiene Zaehner que las experiencias con las drogas no pueden ser auténticamente religiosas? Según parece hay tres razones:

1. Su propia experiencia fue “sumamente trivial”. Esto, por supuesto, demuestra que no todas las experiencias con las drogas son religiosas, pero no que ninguna lo sea.

2. Él piensa que las experiencias de los demás que a ellos les parecen religiosas, en realidad no lo son. Zaehner distingue tres tipos de misticismo: misticismo natural, en que el alma se une con el mundo natural; misticismo monista, cuando el alma se fusiona con un absoluto impersonal, y misticismo teísta, en el que el alma se enfrenta a Dios vivo y personal. Hace la concesión de que las drogas puedan inducir a los dos primeros tipos de experiencias de misticismo, pero no a la suprema, la teísta. Para probarlo, analiza la experiencia de Huxley tal como éste la relata en *Las puertas de la percepción* para demostrar que en el mejor de los casos se produjo una mezcla de misticismo natural y monista. Incluso si aceptáramos la evaluación de Zaehner de las tres formas de misticismo, el caso de Huxley (y de hecho todo el libro de Zaehner) sólo probaría que no toda experiencia mística inducida por las drogas es teísta. En la medida en que Zaehner trasciende esto para dar a entender que las drogas no inducen y no pueden inducir al misticismo teísta, no sólo trasciende la prueba, sino que sigue avanzando a pesar de tenerla delante. James Slotkin relata que los indios del peyote «...tienen visiones, que pueden ser del propio Cristo. Unas veces oyen la voz del Gran Espíritu. Otras son conscientes de la presencia de Dios y de las debilidades personales que han de corregir si quieren cumplir su voluntad».¹³ Y G. M. Carstairs, cuando habla del uso del *bhang* en la India, pone el ejemplo de un brahmán que dice «da buena *bhakti*», *bhakti* es precisamente la forma teísta del hinduismo de relacionarse con la divinidad.¹⁴

3. Hay una tercera razón por la que Zaehner podría dudar de que las drogas puedan inducir a experiencias genuinamente místicas. Zaehner es católico y la doctrina católica enseña que el éxtasis místico es un regalo de la gracia y que como tal nunca puede encontrarse bajo el control humano. Esto puede que sea cierto; no quiere decir que la prueba empírica citada no excluya la posi-

bilidad de una diferencia ontológica o teológica entre las experiencias religiosas naturales y las inducidas por las drogas. Sin embargo, llegados a este punto, estamos considerando la fenomenología en lugar de la ontología, la descripción más que las verdaderas reivindicaciones de la verdad, y en ese plano no hay diferencia. Descriptivamente, las experiencias con las drogas no se pueden diferenciar de sus homólogas religiosas naturales. Cuando a la actual autoridad filosófica sobre el misticismo, W. T. Stace, se le preguntó si la experiencia con la droga se parecía a la experiencia mística, éste respondió: «no es que sea similar a la experiencia mística; es experiencia mística».

Lo que parece que estamos observando en *Mysticism, Sacred and Profane* de Zaehner es una reproducción del antiguo patrón del conflicto entre la ciencia y la religión. Siempre que surge una nueva controversia, la primera reacción de la religión es la de negar la perturbadora evidencia que ha producido la ciencia. Al contemplar retrospectivamente el rechazo de Zaehner a admitir que las drogas pueden inducir experiencias descriptivamente indiferenciables de las que suceden espontáneamente, vemos el equivalente moderno de la negación inicial de los teólogos del siglo XVII a aceptar la evidencia de la revolución copernicana. Cuando el hecho de que las drogas pueden provocar experiencias religiosas sea incontrovertible, el debate avanzará hacia la pregunta aún más difícil de cómo interpretar este hecho. Esa cuestión hace que trascendamos la fenomenología para pasar a la filosofía.

3. Las drogas y la religión según la filosofía

¿Por qué rechazan los hechos las personas? Probablemente, porque les suponen una amenaza. Los teólogos no son los únicos profesionales que pueden estar a la defensiva. Michael Polanyi, en su *Personal Knowledge*,¹⁵ narra cómo la profesión médica ha

pasado por alto hechos tan palpables como la amputación sin dolor de miembros realizada ante sus propios ojos en cientos de casos sucesivos, alegando que esas personas eran impostoras, que bien estaban engañando a sus médicos o que se habían confabulado con ellos. El doctor Esdaile llevó a cabo unas trescientas operaciones mayores sin dolor bajo trance mesmérico en la India, pero ni en la India ni en la Gran Bretaña pudo conseguir que las revistas médicas publicaran los informes de su trabajo. Polanyi atribuye esta cerrazón a «la falta de un entorno conceptual en el cual sus descubrimientos se pudieran separar de tergiversaciones engañosas e insostenibles».

La implicación aparente de la “tergiversación insostenible” en el hecho de que las drogas psicoticomiméticas pueden inducir a experiencias religiosas es que las revelaciones religiosas no son más verídicas que las psicóticas. Para los escépticos religiosos esta conclusión no es, por supuesto, en absoluto insostenible; encaja perfectamente con sus tesis de que toda religión es, en el fondo, una huida de la realidad. Los psicóticos evitan la realidad retirándose a mundos de sueños ficticios, ¿qué mejor prueba podría haber para constatar que los visionarios religiosos hacen lo mismo, que el hecho de que sus visiones también pueden ser inducidas químicamente? Según parece Marx estuvo más que metafóricamente acertado cuando dijo que la religión es el “opio” del pueblo. Y también Freud estaba más en lo cierto de lo que él pensaba. «Nunca dudó de que los fenómenos religiosos se habrían de entender sólo según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo».¹⁶ Debería hacer dicho “síntomas psicóticos”.

Así es cómo razonaría el escéptico religioso. ¿Qué hay del creyente religioso? Convencido de que las experiencias religiosas suelen ser reales, ¿puede admitir que las drogas psicoactivas pueden provocarlas? Para ello tendrá (regresando a las palabras de Polanyi) «un entorno conceptual donde [los descubrimientos pueden] ser separados de tergiversaciones engañosas e insostenibles», aquí la “tergiversación insostenible” es la conclusión de que las experiencias religiosas suelen ser ilusorias.

Una forma de separarlas sería argüir que a pesar de las similitudes fenomenológicas entre las experiencias naturales y las inducidas por las drogas, a éstas las divide una crucial diferencia ontológica. Este argumento seguiría el patrón de los teólogos que arguyen la "presencia real" del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y el vino de la Eucaristía, a pesar de que admiten que los análisis químicos, confinados al plano de los "accidentes" más que al de las "esencias", no revelarían su presencia. Pero esta distinción actualmente no atraería a muchos, pues va en contra de una metafísica esencia-accidente que no es muy aceptada. En lugar de luchar con una estrategia defensiva insistiendo en que si las experiencias religiosas con drogas y sin ellas no se pueden distinguir empíricamente debe haber algún factor transempírico que las diferencie y haga que la experiencia con las drogas sea profana, quiero indagar en la posibilidad de validar las experiencias religiosas inducidas por las drogas basándome en que proponen las mismas reivindicaciones básicas respecto a la realidad que las religiones.

Empezaré con el más débil de todos los argumentos, el de la autoridad, William James (a quien clasifico entre los religiosos por su sensibilidad) no rechazó las introspecciones que experimentó mientras se alteraba la química de su cerebro. El párrafo en que evalúa retrospectivamente sus experiencias con el óxido nitroso se ha convertido en un clásico y lo cito aquí por su pertinencia para el asunto que estamos tratando.

En aquel momento una conclusión se impuso en mi mente y mi impresión de su verdad ha permanecido inamovible desde entonces. Se trata de que nuestra conciencia normal de vigilia, la conciencia racional, como nosotros la llamamos, no es más que un tipo especial de conciencia, mientras todo lo que a ella respecta se separó de la misma interponiendo la más fina de las pantallas; allí yacen formas potenciales de conciencia totalmente diferentes. Podemos pasar por la vida sin sospechar de su existencia; pero al aplicar el estímulo necesario, al momento se presentan en toda su plenitud diferentes tipos de mentalidades

que probablemente tienen su campo de aplicación y adaptación en algún lugar. Ninguna explicación del universo que pase por alto estas otras formas de conciencia puede considerarse definitiva en su totalidad. La cuestión es cómo contemplarlas, por su discontinuidad con la conciencia ordinaria. Pueden determinar actitudes aunque no puedan proporcionar fórmulas y abrir una región aunque no puedan proporcionar un mapa. De cualquier modo, impiden un cierre prematuro de nuestras explicaciones sobre la realidad. Regresando a mis propias experiencias, todas ellas convergen hacia un tipo de introspección al que no puedo evitar imputarle algún tipo de significado metafísico.¹⁷

A este argumento de una autoridad en el tema le añado otros dos que intentan aportar algo mediante razonamientos. Las experiencias con drogas que asumen un aire religioso suelen tener aspectos tenebrosos o beatíficos y mis hipótesis se relacionan con estas dos características de la experiencia.

Empecemos con el ominoso aspecto, cargado de admiración reverente*, del “temor al Señor” que ya he descrito en el frontispicio de este libro en la explicación de Gordon Wasson, que (al ser corta) vuelvo a citar aquí. «¡Éxtasis! En lenguaje ordinario éxtasis es diversión. Pero el éxtasis no es diversión. Toda tu alma se estremece y sobrecoge hasta vibrar. Al fin y al cabo ¿quién elegiría sentir una fascinación indisoluta? Los ignorantes abusan de la palabra; hemos de recuperar su sentido en toda su plenitud y aterramiento.»¹⁸

En el plano emocional, la experiencia con la droga puede ser como soportar olas de doce metros de altura rompiendo sobre ti durante varias horas mientras te aferras desesperadamente a una lancha salvavidas que el mar se puede tragar en cualquier momento. Parece bastante viable que semejante prueba, como cualquier

* Aquí el autor juega con la etimología de la palabra inglesa “awful”, que significa “terrible”, pero que viene de la palabra “awe” que tiene el sentido de admiración y respeto con un cierto grado de temor y “full” que significa “lleno”. (*N. de la T.*)

experiencia de salvarse por los pelos, pueda despertar sentimientos fundamentales respecto a la vida, la muerte y el destino, y desencadenar el efecto de “ateos en las trincheras, no”.* Del mismo modo, a medida que el sujeto va saliendo de la prueba y se da cuenta de que no se quedará loco para siempre como temía, puede que experimente olas de desbordante gratitud y alivio, como las que suelen contar los pacientes que se recuperan de enfermedades crónicas. A continuación tenemos uno de esos relatos.

Sucedió el día en que mi cama fue proyectada fuera de la habitación hasta la galería abierta del hospital. Ahora no puedo recordar si la revelación vino de pronto o de forma gradual, sólo recuerdo encontrarme en medio de esos maravillosos momentos, contemplando la vida por primera vez con en todo el encanto de su joven embriaguez, con su indescriptible gozo, belleza e importancia. No sé decir exactamente cuál fue el cambio misterioso. No vi nada nuevo, pero todas las cosas habituales estaban envueltas en una milagrosa luz nueva, que creo que es la verdadera luz. Vi por vez primera lo increíblemente maravillosa y gozosa que es la vida, que no hay palabra que pueda describir. Todo ser humano que pasaba por aquel porche, todo gorrión que volaba, toda rama que se mecía por el viento, quedaba atrapado allí y pasaba a formar parte de todo aquel enajenado éxtasis amoroso, de júbilo, de significado, de embriaguez de vida.¹⁹

Si no descartamos las intuiciones religiosas porque son apropiadas por los campos de batalla y las crisis físicas; si contemplamos éstas últimas como que nos “devuelven el sentido” más que conducirnos a alucinaciones, ¿se han de rechazar intuiciones similares simplemente porque las crisis que desencadenan son de tipo psíquico interno?

* Esta expresión es un recordatorio de la fe que necesitaban tener los jóvenes de la I Guerra Mundial que se enfrentaban a la muerte en las trincheras. (*N. de la T.*)

Pasaremos de los aspectos terribles de la experiencia con la droga a los beatíficos, algunos de los cuales pueden ser explicados por la hipótesis que acabo de formular; es decir, que pueden ser ocasionados por la liberación que acompaña a la sensación de escapar de un gran peligro. Pero esta hipótesis no puede explicar todos los episodios beatíficos que ocasionan las sustancias químicas por la sencilla razón de que los episodios positivos suelen acontecer primero, o bien les suceden a personas que no experimentan episodios negativos de ningún tipo. El doctor Sanford Unger del Instituto Nacional para la Salud Mental informa que entre sus pacientes entre el «50 y el 60% no manifestarán ningún tipo de trastorno real merecedor de ser comentado, sin embargo aproximadamente un 75% tendrá al menos un episodio donde la exaltación, el rapto y el júbilo serán el tema principal de sus descripciones».²⁰ ¿Cómo vamos a explicar la capacidad de las drogas para inducir a experiencias cumbre, como la que viene a continuación, que no está precedida por el miedo?

Una sensación de gran paz y satisfacción parece fluir por todo mi cuerpo. Ha cesado todo sonido y parece que estoy flotando en un gran vacío o hemisferio totalmente quieto. Es imposible describir esa extraordinaria sensación de paz, satisfacción y de formar parte de la propia bondad. Podía sentir que mi cuerpo se disolvía y que se integraba en la bondad y en la paz que me rodeaba. Las palabras no pueden describir esto. Siento reverencia y asombro por haber experimentado este sentimiento.²¹

Consideremos el siguiente argumento: al igual que cualquier otra forma de vida, la naturaleza humana se ha caracterizado por la especialización. Los seres humanos se han especializado en desarrollar una corteza cerebral. Los poderes analíticos de este instrumento son una maravilla constante, pero éste parece menos capacitado para proporcionar a la gente la sensación de que están significativamente relacionados con su entorno: la vida, el mundo y la historia en su totalidad. Tal como Albert Camus describe

la situación: «Si fuera un gato entre los animales, esta vida tendría un sentido o este problema no se plantearía, pues he de pertenecer a este mundo. Yo *sería* este mundo al que ahora me opongo con toda mi conciencia». ²² Observemos que es la conciencia de Camus la que le opone al mundo. Las drogas no pueden anular a la conciencia, pero aunque la dejan operativa también activan áreas del cerebro que normalmente se encuentran bajo el umbral de la misma. Uno de los signos objetivos más claros de que las drogas surten efecto es la dilatación que producen en las pupilas de los ojos y uno de los signos subjetivos más previsibles es la intensificación de la percepción visual. Ambas respuestas están controladas por porciones del cerebro que se encuentran en lo más profundo, lejos de los mecanismos que gobiernan la conciencia. Entretanto, sabemos que el organismo humano se conecta con este mundo de innumerables formas que nuestros sentidos no captan, a través de campos gravitatorios, de la respiración corporal y similares: esta lista se podría multiplicar hasta que la piel humana empezara a parecerse más a un laberinto de tráfico que a una frontera. Quizás las regiones más profundas del cerebro que evolucionaron antes y que más se parecen a la de los animales inferiores —«si fuera un gato pertenecería a este mundo»— pueden sentir esta relatividad mejor que la corteza cerebral que ahora exige nuestra atención. Si es así, cuando las drogas reorganizan los neurohumores que transmiten químicamente los impulsos a través de las sinapsis, la conciencia humana y su sumergida, intuitiva y ecológica conciencia podrían como por arte de magia, intercalarse. Esto, por supuesto, no es más que una hipótesis, pero ¿cómo más podemos explicar la extraordinaria incidencia de este tipo de introspección bajo el efecto de las drogas, cuya clave James describió como “invariabilmente una reconciliación”? «Es como si —continúa— los opuestos del mundo, cuya contradicción y conflicto crean todas nuestras dificultades y problemas, se fusionaran en una única categoría taxonómica, pero una de las especies, la más noble y la mejor, es la propia categoría, y así empapa y absorbe sus opuestos en sí misma». ²³

4. Las drogas y la religión según la religión

Supongamos que las drogas inducen a experiencias que no se pueden diferenciar de las religiosas y que podemos respetar los relatos sobre las mismas. Pregunto entonces, ¿aportan alguna luz, no ya a la vida, sino a la naturaleza de la vida religiosa?

Lo que puede que hagan es ayudarnos a ver la experiencia religiosa objetivamente aclarando su relación con la vida religiosa en general. Las drogas parecen poder inducir a experiencias religiosas; lo que ya no es tan evidente es que puedan conducir a vidas religiosas. Sucede que la religión es algo más que una serie de experiencias. Esto no es nada nuevo, pero quizás sea útil recordarlo, especialmente a aquellas personas que tiendan hacia “la religión de la experiencia religiosa”; que es como decir hacia vidas enfocadas en la consecución de estados de experiencia deseados, independientemente de su relación con las otras exigencias y componentes de la vida.

A pesar de los peligros de la “facultad psicológica” que estaban en boga en la primera mitad de este siglo, sigue siendo útil contemplar a los seres humanos como seres con mentes, voluntades y sentimientos. Una de las lecciones de la historia religiosa es que para que una fe sea adecuada ha de activar los tres componentes de la naturaleza humana. Las religiones demasiado racionalistas se vuelven áridas y las moralistas agobiantes. Las que ponen su acento en la experiencia tienen riesgos comparables, tal como demuestra el esfuerzo del taoísmo (no siempre exitoso) para evitar degenerar en el quietismo*, y la vehemencia con la que el budismo Zen insiste en que los practicantes que han alcanzado el *satori* deben ser arrancados de él y llevados de nuevo al mundo. El caso del Zen aquí es especialmente pertinente, porque gira sobre una experiencia de iluminación —*satori* o *kensho*— que algunos (aunque no todos) budistas zen dicen que se parece

* En el sentido de que se aíslan del mundo y permanecen en estado de meditación silenciosa. (*N. de la T.*)

a la experiencia del LSD. Similar o distinta, lo cierto es que el Zen reconoce que a menos que la experiencia se una a la disciplina, ésta no servirá de nada.

Incluso el Buddha continuó meditando. Sin *yoriki*, el poder particular desarrollado a través del *zazen* [meditación sentada], la visión de unidad alcanzada en la iluminación, con el tiempo se nubla y al final se desvanece en un agradable recuerdo, en lugar de permanecer como una realidad omnipresente que da forma a nuestra vida diaria. Para poder vivir de acuerdo con lo que ha revelado el ojo de la mente mediante el *satori* se requiere, al igual que la purificación del carácter y el desarrollo de la personalidad, un período de maduración de *zazen*.²⁴

Si la religión de la experiencia religiosa es una trampa y un engaño, de ello sigue que ninguna religión que fije su fe básicamente en sustancias que inducen a experiencias religiosas se puede esperar que llegue a buen fin. Lo que prometía ser un atajo resultará ser un cortocircuito; lo que empezó como una religión terminará como un sustituto religioso. El hecho de que las sustancias químicas puedan ser útiles adjuntos para la fe es otra cuestión. El uso que la iglesia nativa americana hace del peyote parece indicar que así puede ser; los antropólogos dan buenos informes de esta iglesia, observando entre otras cosas que sus miembros resisten mejor la tentación del alcohol que los que no lo son.²⁵ La conclusión a la que las pruebas parecen apuntar actualmente es que en verdad es posible que las sustancias químicas favorezcan la vida religiosa, pero sólo cuando se tomen dentro de un contexto de fe (convicción de que lo que revelan es cierto) y disciplina (ejercicio de la voluntad hacia la consecución de lo que las revelaciones nos piden).

Actualmente, no hay ningún lugar en la civilización occidental donde se cumplan ambas condiciones. La fe ha decrecido en las iglesias y sinagogas y a la contracultura le falta disciplina. Esto de por sí bastaría para que nos olvidáramos de las drogas, a

lo cual se añade el hecho de que la distintiva emoción religiosa, y la que las drogas pueden indiscutiblemente proporcionar —el *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans* de Otto; en una frase, el fenómeno de la reverencia religiosa— parece estar perdiendo con rapidez. Tal como dijo Paul Tillich hace varios años, en una conferencia para la Hillel Society en Harvard:

El interrogante que nos plantea nuestro siglo es: ¿es posible recobrar la dimensión perdida, el encuentro con lo Sagrado, la dimensión que se abre camino entre el mundo de la subjetividad y de la objetividad y que llega hasta aquello que no es el mundo, sino el misterio de la Causa de la Existencia?

Tillich puede que tuviera razón; esto quizás sea la pregunta de nuestro siglo. Pues si (tal como he argüido) la religión no se puede equiparar con las experiencias religiosas, tampoco podrá sobrevivir mucho tiempo sin ellas.

3. LAS TEOFANÍAS PSICODÉLICAS Y LA VIDA RELIGIOSA

En los tres años siguientes después de haber escrito el anterior ensayo, las esperanzas que había albergado el Proyecto Harvard de Timothy Leary empezaron a desvanecerse. LSD: Cómo descubrí el ácido de Albert Hofmann narra casi toda la historia. Hofmann, el descubridor del LSD, tenía grandes esperanzas en su compuesto (principalmente como un auxiliar de la psiquiatría), pero se asustó cuando éste demostró ser tan incontrolable como otras drogas y se empezó a utilizar para uso recreativo. Surgió una cultura de la droga como componente de la contracultura que floreció para protestar contra la guerra del Vietnam, el duro golpe asestado al movimiento de los derechos civiles que condujo al asesinato de Martin Luther King y la desilusión que había creado una ciencia capaz de inventar la bomba atómica, el napalm y la contaminación ambiental. Timothy Leary fue despedido de la Universidad de Harvard por transgredir el pacto de que los alumnos no licenciados no participarían en aquel programa. Rebelde irlandés como era de todo corazón, se unió a la contracultura, se convirtió en su ídolo y acuñó su famoso lema: "Conecta, sintoniza y pasa de todo".

Estos acontecimientos exigían un replanteamiento de mi valoración inicial, bastante optimista por cierto, de la promesa que suponían los enteógenos para la religión. Todo lo que había dicho en mi ensayo del Journal of Philosophy todavía me parecía

cierto, pero sentía que tenía que hacer más hincapié del que había hecho en ese escrito sobre la diferencia entre las experiencias religiosas y la vida religiosa. Este ensayo, que se publicó en Christianity and Crisis en 1967, aporta ese énfasis del que el otro carecía. Escrito a finales de los sesenta contiene más historia social –la historia de esa tumultuosa década– que otros ensayos de este libro. Al igual que con el resto de ensayos, he realizado cambios menores del texto original.

Las experiencias psicodélicas pueden ser religiosas. Las personas a menudo dicen que lo son y sus narraciones se pueden interpretar como relatos de teofanías clásicas.

Lo que a mí me concierne aquí es su poder de permanencia. Ninguna teofanía tiene garantizada conservar su fuerza; la recaída, la pérdida de la gracia y el lamento del salmista «devuélveme a la dicha de mi salvación» no son descubrimientos de la era psicodélica. Las teofanías psicodélicas pueden tener *algún* poder de permanencia entre los alcohólicos (Saskatchewan), los infractores de la ley (Laguna Beach, California), los neuróticos graves (Hospital Estatal de Spring Grove, Maryland). Sin embargo, sospecho que las experiencias religiosas psicodélicas tienen, y por el previsible futuro seguirán teniendo, menor remanente de fe que las que suceden espontáneamente.

No digo esto tanto por razones inductivas como deductivas. Con muy pocos datos a mi disposición en estos momentos como para llegar a una conclusión inductiva, mi pesimismo procede del siguiente silogismo:

Premisa principal: la historia de la religión sugiere que para que las teofanías se mantengan, se han de dar ciertas condiciones.

Premisa secundaria: estas condiciones están ausentes en el movimiento psicodélico.

Conclusión: no es probable que en este momento de la historia las teofanías psicodélicas tengan un poder substancial de permanencia.

¿Cuáles son las condiciones necesarias para que se mantengan las teofanías? La más importante es la convicción, trasladar al estado en que no se está bajo el efecto de las drogas, que las introspecciones surgidas de la teofanía son ciertas.

El hecho de que las revelaciones de una teofanía parecen ciertas mientras ésta se está produciendo es evidente por definición: si fuese de otro modo no sería una teofanía sino otro tipo de experiencia. Tal como dice René Daumal: «En ese momento llega la certidumbre. El habla se ha de contentar a dar vueltas en círculos en torno a ese hecho desnudo». El contenido de la experiencia es cierto, porque las dudas sólo podrían entrar desde la perspectiva de este mundo, el cual palidece (cuando no es erradicado) ante el mundo en el que ha entrado el vidente.

Sin embargo, a excepción del trágico caso de los psicóticos, este mundo acaba reafirmandose y sus reivindicaciones presionan con fuerza sobre nosotros, las cuales desafían en nuestra cultura la validez de las teofanías farmacológicas. Los dos modelos occidentales más importantes de la mente son los de la ciencia dura (la inteligencia artificial y su homólogo químico) y la ciencia blanda (la psicología de lo profundo con el freudianismo en cabeza). Ambas están dispuestas a explicar convicciones químicamente asistidas de modos convincentes.

La inteligencia artificial y el modelo freudiano

¿En el curso de la experiencia psicodélica pasa uno a tener la convicción de que todo es perfecto tal como es, que (como lo presenta Hakuin en su "Song in Praise of Zazen") «esta Tierra sobre la que vivimos es la prometida Tierra del Loto y que este mismo cuerpo es el cuerpo del Buddha»? El cibernético nos dirá la razón. Lo que produce esta "realización" es que en la reorganización neurológica que ocasiona el LSD, el centro de la convicción de nuestro cerebro oscila entre sí/verde/ir mientras está conectado con el centro de la euforia. Entre tanto, las impresiones con-

traventoras son cortocircuitadas y rechazadas. Esto último es un punto importante, porque pone en tela de juicio la demasiado común, vaga y poco crítica reivindicación de que las drogas psicodélicas expanden la conciencia. La imagen del globo que sugiere esta frase no es tan pertinente como la del microscopio. ¿Amplía el microscopio nuestra visión? Sí, facilitándonos contemplar nuestra naturaleza con mayor profundidad, pero no en concomitancia, pues descarta cualquier otra cosa que no sea el objeto que estamos mirando en el microscopio. Según la inteligencia artificial, todo parece maravilloso porque en el momento en cuestión la euforia inunda el horizonte. El mundo entero parece maravilloso, porque éste se ha derrumbado para incluir sólo las cosas de color de rosa que en esos momentos tenemos en la mente.

En cuanto a la propiedad noética de la experiencia, la convicción de que lo que uno contempla no son fantasmas subjetivos, sino realidades que existen objetivamente en el mundo, William James la citó como una de las cuatro marcas de la experiencia mística, pero la inteligencia artificial le da una explicación convincente basándose en que las experiencias noveles nos impactan con una fuerza excepcional porque no están empañadas por la habituación, por la pérdida de la viveza que fomenta la repetición.

Los freudianos proceden por una vía distinta, pero también pueden desacreditar las experiencias de la trascendencia del ego, la disolución de la dicotomía sujeto-objeto y la paz que sobrepasa todo entendimiento que ocasionan los enteógenos. Son variaciones del "sentimiento oceánico" que surge cuando las personas regresan psicológicamente a los úteros maternos.

No defiendo estos modelos mentales actuales; me limito a decir que saturan el pensamiento contemporáneo hasta el punto de que incluso quienes los rechazan conscientemente están más marcados por ellos de lo que se imaginan. Esto dificulta la aceptación del valor aparente de las teofanías psicodélicas, pero ¿no está la historia salpicada con ejemplos de sectas que se las han arreglado para sobrevivir, a pesar de seguir manteniendo creencias que desafían las convenciones reinantes?

Creo que ya he dicho bastante sobre este tema lo cual me lleva a mi segunda razón para dudar de la permanencia del poder de las experiencias psicodélicas. La historia demuestra que los credos minoritarios son viables, pero sólo cuando están amparados por comunidades sólidas y suficientemente estructuradas como para constituir lo que en efecto son las iglesias. Hasta la fecha, el movimiento psicodélico no da muestras de que en su seno se haya forjado tal iglesia. "Acontecimientos" esporádicos en cuarteles improvisados y gestos periódicos hacia la institucionalización no ponen en peligro esta afirmación, sino que su ineficacia la confirma.

He dicho «no hay signos de la creación de una iglesia», pero quizás debería matizar un aspecto. El movimiento psicodélico tiene un líder carismático: un hombre inteligente, culto y encantador, completamente reafirmado en sí mismo y que aparentemente no tiene miedo. Cuando Arthur Kleps, dirigente de una rama de la breve iglesia neoamericana, testificó ante la Judicatura Especial del Senado del Subcomité sobre Narcóticos diciendo: «vemos a Timothy Leary con el mismo amor y respeto especial que los primeros cristianos reservaban a Jesús, los musulmanes a Mahoma y los budistas a Gautama», notamos la presencia del carisma y del magnetismo de una persona que es considerada por sus seguidores como la encarnación de un poder espiritual.

Un líder carismático es un gran valor para un movimiento, pero su presencia no basta para asegurar su éxito. El movimiento psicodélico posee otras características que, si la historia religiosa proporciona campo para la predicción, auguran pocas probabilidades de que se convierta en una iglesia genuina. Le falta una filosofía social. Es antinómico. Y si pasamos por alto el adagio taoísta de «aprende diez cosas pero enseña sólo nueve», comprobamos que no diferencia entre lo exotérico (lo que se puede hacer público de un modo apropiado) y lo esotérico, lo que ha de reservarse para los iniciados.

Empezaré con la primera de estas tres carencias.

Un programa social inapropiado

Al movimiento psicodélico le falta un programa para relacionarse con la sociedad. Es evidente que rechaza las reivindicaciones de la principal corriente cultural. «Has de desprenderte de tus apegos a la sociedad americana», escribió Leary en la primera entrega de su columna distribuida por el contraculturista *East Village Other* y publicada por el *L.A. Free Press*, *The Fifth Estate* y *The Paper*.

Muchos de los primeros cristianos adoptaron una postura similar. El autor de la primera epístola de san Juan del Nuevo Testamento, amonesta a sus lectores para que «no amen al mundo ni a las demás cosas que hay en él» (2:15). Condena al mundo por su «sensualidad, superficialidad y pretensión, por su materialismo y egoísmo» (resumen de C. H. Dodd en *The Johannine Epistles*). No he oído a los representantes psicodélicos criticar el establecimiento actual de la sensualidad, pero de no ser por ello, el paralelismo es exacto, como lo es el que existe entre los escritos de Leary y las directivas de Tertuliano para la iglesia cristiana cuando se enfrentaba al imperio romano.

Tertuliano: La vida política se ha de evitar.

Leary: Es imposible vivir convencionalmente en este planeta sin unirse a los sistemas de vida antisocial. De modo que abandona.

Tertuliano: El comercio no es digno para un siervo de Dios, porque aparte de la codicia no existe ningún motivo real para dedicarse a él.

Leary: Las instituciones sociales americanas ansían cosas materiales, así que deja tu trabajo. Para siempre.

Tertuliano: Los académicos, representados por los filósofos, no tienen nada en común con los discípulos celestiales. Corrompen la verdad. Buscan su propia fama. Son habladores en vez de hacedores.

Leary: Los métodos de educación actuales están neurológicamen-

te cojos y son antagonistas de tu sabiduría celular. Abandona la escuela. Para siempre.

Igualmente sorprendente es el paralelismo entre la razón que da Clemente de por qué los cristianos debían desentenderse de la sociedad —pues representaban una nueva raza de personas— y las reivindicaciones de los profetas psicodélicos que ven a las personas de menos de treinta años como una nueva especie, una mutación en la evolución humana.

Estas similitudes son impresionantes, pero existe una importante diferencia. Los primeros cristianos eran apocalípticos; esperaban el fin inminente de la historia mediante la intervención divina. Esto les concedió una filosofía de la historia que garantizó su oposición a un orden social. El movimiento psicodélico carece de una filosofía similar.

Evidentemente, el apocalipticismo no es la única alternativa a un sistema social generalizado; existe la posibilidad de las mejoras que realizan las propias personas. Si los líderes psicodélicos tuvieran una filosofía social que apuntara en esta dirección, serían (como Mahoma) no sólo rebeldes, sino revolucionarios. Pero carecen de tal filosofía.

Hay una tercera posibilidad. El movimiento psicodélico, ni apocalíptico ni revolucionario, podría ser utópico en su afán de crear enclaves humanos dentro de una sociedad que en general se considera que no tiene remedio. La tradición utópica tiene una historia respetable en Occidente; el siglo XIX fue testigo de más de doscientas empresas utópicas sólo en los Estados Unidos. Pero hasta la fecha, el movimiento psicodélico no ha podido crear una comunidad utópica viable. Se han realizado varios intentos, pero no han durado mucho.

Si el movimiento psicodélico fuera apocalíptico, revolucionario o utópico, presentaría una alternativa para la posición social. Al no ser nada de eso, su mensaje social se reduce a “Abandona la escuela. Deja tu trabajo. Pasa de todo.». El eslogan es demasiado negativo para infundir respeto.

Antinomianismo

El movimiento psicodélico es antinómico. El antinomianismo, derivado de la palabra griega que significa "ley", es la creencia de que es posible avanzar en la virtud hasta un punto en que uno se eleva por encima de la ley y está autorizado para dejar a un lado sus mandatos en nombre de una moralidad más elevada.

Un ejemplo histórico que aclara las tendencias antinómicas del movimiento psicodélico y de los problemas que conlleva esa postura es la Comunidad Oneida, un producto neoyorquino del renacimiento religioso que barrió América en la década del 1830. Su fundador, John Humphrey Noyes, se convenció a raíz de su despertar religioso y de subsiguientes estudios de que la segunda llegada de Cristo no era un acontecimiento del futuro sino que había tenido lugar al término de la Era Apostólica. Descubrió que el corolario de su conclusión era de mayor alcance. En primer lugar, el pecado original había sido eficazmente erradicado por el retorno no reconocido de Cristo, y no quedaba nada en la naturaleza humana que impidiera que las personas vivieran correctamente en aquellos tiempos. En segundo lugar, una vez (mediante el ejercicio del entendimiento y la resolución) los seres humanos empezaran a vivir correctamente, ninguna guía externa para vivir podría rivalizar con sus conciencias e inteligencias.

Noyes estaba totalmente convencido de que la salvación sin la ley era la idea principal del evangelio de Cristo. Pero, como señala su biógrafo, G. W. Noyes se dio cuenta de que la doctrina era "tremendamente susceptible de ser pervertida", y las perversiones produjeron tres fuerzas disruptivas en su comunidad: irresponsabilidad sexual, anarquía y letargo. Las descripciones de Noyes de estos problemas son como una advertencia para el movimiento psicodélico. Según el fundador de la Comunidad Oneida:

...la acción correcta constaba de dos componentes esenciales, propósito correcto e inteligencia. Puesto que estos monitores internos podrían entrar en conflicto con la ley externa, la acción co-

recta sin estar libre de la ley externa era una contradicción. Por lo tanto, Noyes y sus seguidores, aunque educados en la más estricta de las escuelas de moralidad de Nueva Inglaterra, se autodeclararon exentos de seguir la ley. Pero aquí aparecía un nuevo peligro. Al escapar de la ley, muchos de los perfeccionistas, al igual que los místicos medievales, cayeron en el antinomianismo. El antinomianismo adopta distintas formas según las susceptibilidades temperamentales de sus adeptos. En los que tienden hacia la sensualidad adopta la forma de lascivia; en aquéllos cuyo rasgo principal es la autoestima, toma la forma de ir en contra del sistema, en los que tienden a la indolencia asume la forma de letargo. Durante el predominio de la aberración antinómica entre 1835-1836 parecía como que la Comunidad Oneida estuviera completamente entregada a la anarquía o a la imbecilidad. Los perfeccionistas no abandonaron el principio de estar exentos de la ley, pero paulatinamente fueron llegando a la convicción de que en el actual estado del desarrollo humano incluso las personas espirituales tenían que someterse a las fuerzas morales que, aunque coherentes con la libertad personal, en efecto eran equivalentes a la ley.

Recomiendo el ejemplo de John Humphrey Noyes al movimiento psicodélico. Éste era un hombre que, en nombre de las convicciones religiosas, defendía prácticas que en comparación con el consumo de drogas parecen un juego de niños. En el interés de la eugenesia espiritual abogaba por lo que la ley definía y continuaba definiendo como adulterio e ilegitimidad. No obstante —y aquí se encuentra el genio del hombre— sobre esta escandalosa plataforma y ante la tremenda oposición pública, fundó una comunidad de varios cientos de personas que prosperó económicamente (todavía usamos su platería) y duró tres generaciones, a diferencia de la media de tres años de vida de las comunidades utópicas. Un factor importante de su éxito fue el enfrentarse a la tensión existente entre la libertad y el antinomianismo de un modo más sustancial que el que puedo observar en sus homólogos contemporáneos.

Tenemos lecciones similares procedentes de Asia, la fuente de

gran parte de la inspiración del movimiento psicodélico. Occidente adopta con entusiasmo la aprobación de la libertad y de la espontaneidad Zen y éste último celebra estas cualidades de forma extravagante. Pero una lectura detenida del mismo demuestra que las presenta como la meta de años de ardua disciplina. Kenneth Ch'en, en su *Buddhism in China*, señala que el avance en la jerarquía del budismo Ch'an dependía de al menos una docena de años de estudio intensivo y de practicar la disciplina del *vinaya*, la cesta de las disciplinas morales y la primera de las tres que componen el *Tripitaka*, una obra tan detallada en sus mandamientos morales que en una biblioteca occidental podría ocupar casi una docena de volúmenes de tamaño considerable. D. T. Suzuki recobra el hilo y añade que incluso habiendo cumplido este requisito, el Ch'an y el Zen todavía han de ejercer una estricta vigilancia para evitar la degeneración en una desesperante pasividad, la herejía conocida como quietismo. Para protegerse de esta peste, los dirigentes Ch'an introdujeron el requisito de que los monjes trabajaran. La primera regla de la vida monástica Ch'an era "Un día de no trabajar es un día sin comer".

Esto me induce a preguntar si el corolario de "conéctate" y "sintoniza" ha de ser "pasa de todo". Apelar a las tradiciones asiáticas en pro del antinomianismo –ya sean las tradiciones Ch'an, Zen, budismo tibetano o incluso el Tantra en sus versiones hinduistas y budistas– es utilizar sus nombres en vano.

La división exotérico-esotérico

Alegar que en la religión hay cosas que es mejor mantener en secreto va en contra de nuestro carácter democrático; sin embargo, las religiones probadas así lo afirman.*

* Al igual que lo hacen a veces las filosofías probadas. Uno de los principales expertos en el platonismo, J. N. Findlay, dice que las dos frases siguientes de la Séptima carta de Platón deberían encabezar toda traducción de su obra: «La publicación de esos secretos [que conciernen a esa carta] no considero una dicha para los hombres, salvo

Hay perlas que si se echan a los cerdos se estropearán (al ser pisoteadas) o perjudicarán a los cerdos (si éstos se las comen). El cristianismo en sus primeros tiempos reservaba una serie de dogmas a aquellos que se habían sometido a una disciplina y que habían sido bautizados. La promesa que debían hacer: «No hablaré de tus misterios a tus enemigos» todavía puede encontrarse en las liturgias cristianas ortodoxas.

Asia siguió el mismo camino. En la India se desarrolló el sistema del *guru*, donde las revelaciones hechas a los discípulos van en función de sus capacidades para comprenderlas. En la *Bhagavad Gita*, Krishna prohíbe impartir un conocimiento más elevado a aquellos que no están preparados para asimilarlo, y en la *Katha Upanishad*, Yama pone a prueba la aptitud de Nachiketa de varias formas antes de consentir en impartirle sus enseñanzas más supremas. En la *Taittiriya Upanishad*, Varuna aplaza impartirle la enseñanza de *brahman* a su hijo Bhrigu cuatro veces (con las instrucciones de alumbrar el fuego de su alma mediante la inspiración, la autodisciplina y la meditación). En el Raja yoga, *yama* y *niyama*, las normas de disciplina y purificación preliminares se consideran requisitos indispensables. En la India se veneran los estados de conciencia superiores tanto como lo hacen los proponentes psicodélicos actuales, pero se insiste en que si han accedido a ellos personas que no estaban preparadas, sucederá una de estas dos cosas: bien (como ya he dicho) la persona se hará daño a sí misma o bien el significado de la experiencia se perderá y el encuentro será trivializado. Por lo tanto, o la persona sale perjudicada o se desvirtúa el *dharma*, y generalmente suelen darse los dos casos. El movimiento psicodélico pretende ser consciente de estos peligros advirtiendo que se ha de hacer una criba y preparar a las personas, pero en general sólo respeta la distinción esotérico-exotérico de forma rutinaria.

para aquellos iniciados que puedan descubrirlos con tan sólo un indicio. A los otros les desatará una estúpida burla o una autoglorificación con la idea equivocada de que han comido la sabiduría a cucharadas».

La incapacidad de integrar la experiencia psicodélica en la vida cotidiana tiene precedentes. En la tradición Ch'an/Zen, los primeros textos (como John Blofeld ha señalado) tendían a citar el *satori* como la meta de la enseñanza. Los textos posteriores no. La razón parece clara. Cuando llega el *satori* por vez primera, su trascendencia es probable que parezca última, la razón de ser de la existencia. Sin embargo, a medida que la vida va pasando uno se da cuenta de que no es así. La rutina se reafirma a sí misma y uno descubre que incluso los que han experimentado poderosos *satoris* a veces también se comportan mal. Aquí es donde entra la realización a la que cada vez se le da más importancia en los textos tardíos. En esos textos el *satori* ya no es la meta; es el primer obstáculo principal que vencer en la interminable gesta de crear la experiencia de *satori* en la estructura de la vida cotidiana hasta que ésta adopta una cualidad satórica. «Conducir el agua, tallar la madera —éste es el poder supernatural; ésta la maravillosa actividad.»¹

A pesar del hecho de que dentro del movimiento psicodélico no veo el desarrollo de una iglesia viable, espero que (puesto que el uso legal de los enteógenos parece destinado en un futuro inmediato a estar restringido a la investigación) la “investigación religiosa” no sea considerada contradictoria. Si a un grupo sincero que deseara usar los enteógenos con fines genuinamente religiosos se le permitiera hacerlo mientras observadores cualificados controlaran de cerca lo que está sucediendo en el grupo y en la vida personal de cada uno de sus miembros, al menos los resultados serían interesantes y podrían resultar instructivos.

Ésa es mi conclusión. Adjunto una breve postdata.

Extraños fenómenos parecen estar sucediéndole a la religiosidad humana de nuestros tiempos, especialmente entre los jóvenes. Por una parte, los estudiantes están practicando un giro a la izquierda en lo que respecta a lo profético, la rama mundana de la religión institucional para abordar directamente temas como el de Vietnam, la justicia racial y los problemas de la pobreza. Esto ha sido evidente durante varios años.

La novedad es que ahora lo practican a la derecha, la rama mística clerical de la religión institucional para conectar con la gran variedad de *gurus* Zen, tibetanos y asiáticos, con la espiritualidad de los nativos americanos, el *channeling* (la canalización) y el cuerno de la abundancia de la Nueva Era en general, incluyendo el misticismo farmacológico. El sobrenaturalismo teológico está siendo reemplazado por el sobrenaturalismo psicológico que se define como la creencia en la existencia de poderes paranormales y en su expresión.

¿En qué lugar se escribirá el actual capítulo de la religiosidad humana, en las iglesias y concilios ecuménicos o en los campus universitarios y en las comunas experimentales? Esta respuesta la traerá el viento.

4. PRUEBAS HISTÓRICAS: EL SAGRADO SOMA DE LA INDIA

Este ensayo parte del escenario actual para ver qué es lo que la historia puede decirnos sobre los enteógenos. Los capítulos anteriores han abordado esa cuestión, pero éste se centra concretamente en un importante capítulo de la historia religiosa —el hinduismo en su período de formación— que trataré como una monografía.

Los hechos contextuales son éstos: entre los dioses del panteón védico, Soma parece haber sido el más venerado. Su hogar era una planta y en el más sagrado de los rituales los sacerdotes ingerían al dios bebiendo un brebaje hecho con esa planta. En algún lugar del camino se perdió la identidad de la planta y cualquier indólogo que la recuperara tenía asegurado un lugar permanente en los anales de su disciplina. Por consiguiente, supuso una sorpresa cuando el premio recayó en un aficionado, un banquero retirado llamado R. Gordon Wasson.

Consideraré el tema lo bastante importante como para dedicarle un verano de investigación y este ensayo relata mis descubrimientos. Sus copiosas notas de pie de página muestran que (al igual que el segundo ensayo de este libro) fue escrito para un periódico académico; bajo el título de "Wasson's SOMA: A Review Article" se publicó en el número del mes de diciembre de 1972 en el Journal of the American Academy of Religion.¹ Me voy a dar

el placer de hacer una pausa. Puesto que mi obra más conocida, Las religiones del mundo, es un texto de antes de licenciarme que surgió a principios de mi carrera, he tenido que enfrentarme al temor –quizás autoimpuesto, pero real a fin de cuentas– de ser tachado por mis colegas de popularista. Por lo tanto, me animó en grado sumo que el lingüista más prestigioso de mi tiempo, Roman Jakobson, calificara este ensayo como “un magnífico análisis” y que uno de los dos historiadores de la religión más importantes de mi generación, Wilfred Cantwell Smith (el otro era Mircea Eliade) dijera que era «una obra maestra: soberbiamente organizada, maravillosamente informativa, escrita con un estilo cautivador y en conjunto absolutamente correcta».

Si lo estuviera escribiendo hoy en día, suavizaría mi afirmación de que Gordon Wasson resolvió el enigma de Soma definitivamente. El cuarto de siglo que ha transcurrido ha aportado nuevas críticas a sus argumentos y se han propuesto candidatos rivales para la planta soma. Sigo pensando que los argumentos de Wasson para su candidato eran los más contundentes en su campo, pero el debate prosigue.

A fin de captar en seguida la importancia de la obra de Wasson para este libro, sugiero al lector que empiece por leer la larga nota al pie de página que aparece en la página 75. Es una incontestable explicación de la experiencia enteógena tal como yo la entiendo.

Últimamente he pasado tanto tiempo revisando la obra de otros que crece mi impaciencia por alcanzar mis propias metas, pero la tesis que aquí se considera es lo bastante importante como para justificar otro retraso. Además, la excursión promete ser interesante, pues nos conduce a través de una de las proezas intelectuales más ricas de nuestro siglo.

Tras haber mencionado la importancia y el interés, voy a comenzar desde el principio. Se dice que Alfred North Whitehead remarcó que el Vedanta es la metafísica más impresionante que haya concebido la mente humana.² El alcance que podía haber te-

nido en nuestra visión occidental después de que Alejandro Magno invadiera la India no es algo que nos interese aquí; lo que importa son sus orígenes.

Etimológicamente y por lo demás, Vedanta significa “la culminación de los Vedas” y los Vedas proceden, más que de ninguna otra fuente identificable, de *Soma*.* ¿No sería útil entonces saber lo que era *Soma*?

- * Puesto que esta afirmación parece demasiado categórica, voy a explicarla. *Soma* goza de un lugar especial en el panteón védico. En breve indicaré los detalles acerca del mismo, pero permítanme reconocer que su posición justifica mi alegato, sólo cuando goza del reconocimiento que exclusivamente la metafísica upanishádica y la de los Vedas podían facilitar respecto al enteógeno que era *soma*. Mis argumentos que defienden este reconocimiento se dividen en tres categorías: la experiencia personal, el papel de los enteógenos en engendrar visiones religiosas en general y el carácter distintivo de la experiencia de *Soma* en la religión védica.

a) La experiencia personal, voy a citar parte de mi relato de mi primera ingestión de un enteógeno, la mescalina. «Otra frase acudió a mi mente: “metafísica empírica”. La teoría de la emanación y las elaboradamente perfiladas capas de la cosmología india y de la psicología habían sido hasta la fecha conceptos e inferencias. En aquel momento eran objetos de percepción directa e inmediata. Vi que con la experiencia que estaba teniendo se necesitan teorías de ese tipo. Me hacía gracia pensar lo embaucadores que habían sido los historiadores de la filosofía al alegar que los que habían originado tales puntos de vista eran genios especulativos. De haber tenido experiencias como la mía (los siguientes capítulos de este libro sugieren que tuvieron estas experiencias) no habrían necesitado más que ser simples informadores. Pero además de explicar el origen de estas filosofías, mi experiencia apoyaba su verdad. Como en el mito de la cueva de Platón, lo que estaba viendo me alcanzó con la fuerza de la luz del sol, en comparación con la experiencia cotidiana que sólo eran sombras vacilantes en la oscura caverna.» (“Empirical Metaphysics” en la edición de Ralph Metzner, *The Ecstatic Adventure* [Nueva York, The Macmillan Company, 1968] pág. 73).

b) Sobre la función de los enteógenos para crear visiones religiosas en general, vuelvo a citar, como hice en un ensayo anterior, a Mary Barnard, que pregunta: «¿Qué es más probable que sucediera antes: la idea de generación espontánea de una vida después de la muerte en la que el alma desencarnada, liberada de las restricciones del tiempo y del espacio, experimenta beatitud eterna, o el descubrimiento accidental de las plantas alucinógenas que proporcionan una sensación de euforia, trastornan el centro de conciencia y distorsionan el tiempo y el espacio haciendo que se dilaten y creen visiones mucho más expandidas? La [última] experiencia puede haber tenido un efecto casi explosivo en las mentes aletargadas de los seres humanos, haciendo que éstos piensen en cosas en las que jamás habían pensado antes [Hago un poco para señalar que al leer este relato me encontré con el evidente apoyo de la conjetura

No especialmente, así parece haber respondido la propia India a esta pregunta, a juzgar por la falta de interés de sus eruditos para identificar la planta perdida, (otra vez esa característica despreocupación india respecto a la historia). Los académicos occidentales, por el contrario, han sentido curiosidad desde el princi-

de la señorita Barnard, concretamente en la parte que relacionaba el concepto de la vida después de la muerte con los alucinógenos. Respecto a ciertos indios algonquinos de la región de Quebec, el padre Charles Lallemant escribió en 1626: «Creen en la inmortalidad del Espíritu y a fe suya afirman que cuando mueren van al Cielo, donde comen setas» (21).] Si contemplamos fríamente el asunto, sin estar embriagados ni en trance, estoy dispuesto a profetizar que cincuenta teobotánicos que trabajaran durante cincuenta años harían que las actuales teorías respecto a los orígenes de gran parte de la mitología y la teología resultaran tan desfasadas como la astronomía pre-copernicana», *The Mythmakers*, págs. 21-22, 24, Athens, Ohio University Press, 1966. Sobre el mismo tema, del autor del libro que estamos revisando: «Cuando el ser humano emergía de su pasado animal hubo una etapa en la evolución de su conciencia en que el descubrimiento de [un indol]** con propiedades milagrosas fue una revelación para él, un verdadero detonador de su alma, que despertó en él sentimiento de asombro reverente, respeto, gentileza y amor, hasta el grado más elevado del que es capaz la humanidad; todos esos sentimientos y virtudes que el género humano ha considerado desde entonces como el atributo más sublime de esta clase. Le hizo ver lo que su visión mortal perecedera no podía captar. Lo que hoy en día se explica como una mera composición química para él era un milagro que le inspiraba poesía, filosofía y religión» (I:162). (Los números que preceden a los dos puntos se refieren al número de temas en la bibliografía; los que están a continuación a los números de página de los que se compone.)

** Un derivado del índigo. (*N. de la T.*)

c) Para terminar, respecto al lugar específico que ocupan los enteógenos en la religión védica, estas palabras de Daniel Ingalls, profesor galés de sánscrito en la Universidad de Harvard, escritas para plasmar una percepción que tuvo al leer el Libro IX del *Rig-Veda*, el Libro de Soma, tras leer el libro de Wasson que estamos revisando. «Soma y Agni representan dos grandes sendas entre este mundo y el otro. Son las grandes vías de comunicación entre lo humano y lo divino.» Pero Ingalls prosigue para observar que hay una diferencia. «Los himnos a Agni buscan una armonía entre este mundo y lo sagrado, pero siempre son conscientes de la distinción. Por otra parte, los himnos a Soma se concentran en la experiencia directa. No hay mito, ni pasado, ni necesidad de armonía. Todo está allí, vivo y formando una unidad. La experiencia de Soma siempre fue un acontecimiento extraordinario, excitante, instantáneo, que trasciende la lógica del espacio y del tiempo.»

pio. En los dos siglos que han transcurrido desde que la indología se convirtió en una disciplina académica en Europa, en el siglo XIX se propusieron cuarenta y tres candidatos para Soma y el número ascendió a más de cien en el siglo XX. Cualquier indólogo que hubiera hallado la respuesta se habría asegurado un lugar permanente en los anales, no sólo de la erudición religiosa e india, sino histórica en general. La mayor parte de los expertos han perdido la esperanza y han abandonado la búsqueda.

Aquí es donde regresamos a la historia, pues la respuesta —y aquí es donde recae todo el peso de mi análisis— no llega de mano de algún sanscritista, indólogo o académico de cualquier tipo, sino de un mundo ajeno a cualquier erudición profesional: llega de manos de un amateur, de un banquero retirado, de un hombre que ni siquiera había terminado sus estudios en el instituto. Lo que es más, dejemos que la clave del enigma sea una de las líneas más inverosímiles de todos los mandamientos sagrados: «Con el vientre lleno los sacerdotes orinan el sagrado Soma»; una línea que, rayando en la escatología, había confundido sistemáticamente a los *pandits* y abrumado a los exegetas. Que semejante descubrimiento se produzca gracias al sueño de un bibliófilo es un acontecimiento en sí mismo (publicado en una edición limitada con papel hecho a mano, el libro se convirtió de la noche a la mañana en un artículo de coleccionista). Por último, permitamos que el tema caiga de lleno en un terreno tabú —el caótico, desconcertante y apasionado mundo de las sustancias “psicodélicas”, con todo lo que esa palabra ha llegado a significar para América en los últimos quince años— y el lector podrá entender por qué mi propio trabajo podía esperar. El motivo inmediato de mi análisis es la aparición de *SOMA* en una edición popular, pero también es el momento para hacer un balance general, porque los tres años transcurridos desde la primera publicación del libro han dado la oportunidad de que aparecieran críticas en los principales periódicos.

I. Tal como estaban las cosas

En el panteón que los arios trajeron consigo cuando conquistaron Afganistán y el valle del Indo en el segundo milenio antes de la era cristiana, Soma ocupaba un lugar privilegiado. Indra con su rayo era más exigente y Agni evocaba el respeto que el fuego fácilmente inspiraba antes de que la invención de las cerillas lo convirtieran en algo vulgar. Pero Soma era especial, en parte (suponemos) porque uno se podía convertir en Soma mediante su ingestión, pero también por aquello en lo que uno se convertía: «hemos bebido Soma y nos hemos vuelto inmortales». Los himnos a Soma vibran de éxtasis. Parece ser prácticamente la única planta que se ha deificado; los indios mejicanos consideran las setas *peyotl* y a los dondiegos de día como la “carne de dios” o como mediadores de la divinidad, pero las plantas no figuran en sus panteones. El importante mandala IX del himno 114 de los 1.028 himnos del *Rig-Veda* está exclusivamente dedicado a Soma, como lo están otros seis himnos, pero su significado trasciende en mucho estos himnos donde es invocado aisladamente. «Soma satura el *Rig-Veda*» (7:169); toda la obra está «impregnada de Soma». «El sacrificio de Soma era el punto central de la religión védica», escribe W. D. O’Flaherty, añadiendo:

De hecho, si uno acepta el punto de vista de que toda la práctica mística de la India, desde las *Upanishads* hasta los métodos más mecánicos del yoga, es un mero intento de recobrar la visión otorgada por la planta *soma*, entonces la naturaleza de esa visión —y la de la planta— subyace a toda la religión india y todo aquello de naturaleza mística dentro de dicha religión tendrá relación con la identidad de esa planta. (4:95)

Louis Renou dijo una vez que todo el *Rig-Veda* está concentrado en los temas que presenta Soma.

En el transcurso del sacrificio de Soma se ponían hierbas se-

cas en remojo y su jugo se extraía machacándolas con piedras y tablas de madera cubiertas con cuero de toro. Entonces se filtraba el jugo con filtros de madera y se mezclaba con leche, cuajada, agua de cebada, ghee (mantequilla refinada) y a veces miel. Se dice que a los sacerdotes que bebían el sagrado brebaje les daba fortaleza, magnitud y brillo. «Basta con leer los himnos a Soma —observa Daniel Ingalls— para concederle algo de verdad a la afirmación.» (15:15)

Entonces, cuando todavía se estaban componiendo las últimas partes de los *Vedas*, Soma desaparece. Los *Brâhmanas*, codificados alrededor del -800, no lo mencionan. El respeto por el dios se mantuvo; su sacrificio sigue practicándose en la actualidad. Pero la planta original fue reemplazada por sustitutos. Durante casi trescientos años, Soma se retira al refugio de la montaña de donde procedía. Como un yogui en formación se aisló deliberadamente para que nadie le molestara en sus austeridades, Soma desaparece de la historia para la consternación de los historiadores, tal como he señalado antes.

II. Gordon Wasson entra en escena

En ciertos aspectos Gordon Wasson no era un posible candidato para ser el descubridor. No sabía sánscrito, no tenía un interés especial en la India y su edad iba en su contra; nació en 1898, ya estaba en los sesenta y se había retirado de su trabajo en la banca cuando se dedicó a Soma. Ni que decir tiene que no lo descubrió por casualidad. Estaba equipado para su búsqueda, idealmente se podría decir que con la sabiduría que da la experiencia. Para empezar, era inteligente. Su carrera lo corrobora desde el principio al fin. Sin haber terminado los estudios del instituto le ofrecieron un puesto para enseñar inglés en la Universidad de Columbia. De allí pasó al periodismo, trabajó como reportero económico para el *New York Herald Tribune* hasta que su inextinguible capacidad para el mundo de los negocios hizo que J. P.

Morgan and Company le ascendiera a tiempo y asumiera la vicepresidencia. Además de su inteligencia básica, Wasson había creado un repertorio de especialista. Aunque no era ni erudito ni científico de profesión, había un campo en el que era un maestro, y fue el que demostró ser decisivo: la etnomicología. Ayudado por su esposa Valentina Pavlovna, una pediatra que murió en 1959, su trabajo en este campo había conducido a: *a)* el redescubrimiento del *teonanactl*, la seta sagrada de Méjico³ y la atención mundial que recibió a raíz de ello; *b)* la publicación de un monumental tratado de dos volúmenes en 1957, *Mushrooms, Russia and History* (3), donde se hablaba de la posibilidad del culto a las setas como la institución religiosa más antigua del ser humano que ha sobrevivido al paso del tiempo; *c)* su reputación como fundador de la ciencia de la “etnomicología”, nombre análogo a “etnobotánica”; *d)* ser nombrado como Research Fellow* (últimamente Research Fellow honorario) del Museo Botánico de la Universidad de Harvard; y *e)* Research Fellow honorario del Jardín botánico de Nueva York y miembro vitalicio de la junta directiva del jardín.

Estos talentos ya habrían bastado, pero cuanto más se examina el descubrimiento de Soma, más facetas de Gordon Wasson parecen importantes hasta que se hace necesario recordar que no era ése el propósito para el que estaba predestinado en su vida. Aunque de edad avanzada cuando dio con la pista de Soma, su salud y su entusiasmo por la investigación, incluyendo el trabajo de campo, parecía desconocer el paso del tiempo. Diez años después sigue durmiendo en un saco de dormir en un porche cubierto durante todo el año en Connecticut, donde las temperaturas pueden llegar a descender hasta los quince grados bajo cero. Su profunda investigación sobre la seta mejicana –durante años él y su esposa pasaron sus vacaciones anuales en expediciones junto al gran micólogo–

* Título que conceden las universidades para las personas de excepción, en este caso equivale a ser miembro del departamento de investigación. (*Nota de la T.*)

go francés, Roger Heim— habían hecho que conociera por experiencia directa los enteógenos y cómo pueden actuar éstos en un entorno religioso.* Hasta las carreras que Wasson desarrolló en su camino hacia Soma eran sólo desviaciones.

* No creo que esto sea un recurso incidental. No sólo creo que sería etiológicamente natural, sino también metafísicamente oportuno que la identidad de Soma hubiera sido descubierta por un iniciado —no necesariamente en el propio culto a Soma, sino en un homólogo occidental. Ambos buscamos y descubrimos según nuestras sensibilidades, tema (si se me permite una referencia personal) que ha ido haciendo mella en mí gracias al descubrimiento empírico de mi carrera. De no haber tenido, en primer lugar, un oído musical que me alertara inmediatamente del hecho de que al escuchar el canto *gyüto* (tibetano) estaba en presencia de algo sorprendentemente sutil; y en segundo lugar, un temperamento musical que me exigiera llegar al fondo de lo que tanto me había emocionado, el “importante hito en el estudio de la música”, que *Ethnomusicology* (enero, 1972) supuso para el hallazgo, no se habría producido. Estoy seguro de que algo similar le estaba ocurriendo a Wasson con el descubrimiento de Soma. Para indicar de lo que se trataba, cito extensamente la respuesta que Wasson halló para la sagrada seta de Mesoamérica veinte años atrás.

»Cuando fuimos a Méjico por primera vez, estábamos seguros, mi esposa y yo, de que andábamos sobre la pista de un antiguo y sagrado misterio, y habíamos partido como peregrinos en busca del santo Grial. A esta actitud nuestra le atribuyo nuestro gran éxito. Como simple profano que soy, estoy profundamente agradecido a mis amigos indios por haberme iniciado en el tremendo Misterio de la seta.

»En las tierras altas de Méjico actualmente los ritos se realizan, en chozas de paja perdidas, sin ventanas, lejos de los caminos transitados, en lo alto de las montañas mejicanas, en la quietud de la noche, quebrantada sólo por el ladrido lejano de un perro o por el rebuzno de un asno. Puesto que estamos en la estación de las lluvias, quizás el Misterio vaya acompañado de torrenciales chaparrones y esté acentuado por aterradores rayos.

»Entonces, de hecho, mientras estás tumbado “hongo-desconcertado”,** escuchando la música y teniendo visiones, vives la experiencia de que el alma se te hace añicos. Los cristianos ortodoxos han de aceptar por la fe el milagro de la Transubstanciación. Por el contrario la seta de los aztecas lleva consigo su propia convicción; todo comulgante testificará el milagro que ha experimentado. «Aquel que no puede imaginar en facciones más intensas y mejores, ni con una luz más fuerte y clara que la que su perecedero ojo puede ver, no imagina nada en absoluto», escribe Blake. La seta coloca a muchos (si no a todos) en ese estado. Te permite ver con más claridad que lo que nuestro perecedero ojo mortal puede ver, vistas que trascienden los horizontes de esta vida, viajar hacia atrás y hacia delante en el tiempo, entrar en otros planos de existencia e incluso conocer a Dios. Apenas sorprende que tus emociones queden profundamente afectadas y sientas que un vínculo indisoluble te une con los demás que han compartido contigo el sagrado ágape. Todo lo que ves durante esa noche tie-

ne una cualidad prístina: el paisaje, los edificios, las esculturas, los animales; parece como si acabaran de salir del taller del Hacedor. Esa novedad en todas las cosas —como si el mundo acabara de crearse— te desborda y te disuelve con su belleza. No es de extrañar que lo que te está sucediendo parezca estar cargado de significado, a su lado los monótonos acontecimientos cotidianos son triviales. Todas estas cosas que ves con una visión inminente te conducen a decirte: “ahora, veo por primera vez, veo directamente, sin la intervención de los ojos mortales”.

»Durante todo el tiempo que estás viendo estas cosas, la sacerdotisa canta, no en voz alta, sino con autoridad. Estás tumbado sobre un petate o una esterilla; quizás si has sido listo, sobre un colchón de aire y dentro de un saco de dormir. Está oscuro porque se han apagado todas las luces, salvo unas pocas brasas entre las piedras del suelo y el incienso que queda en un casco de cerámica. Todo está en silencio, pues la choza de paja está a cierta distancia de la aldea. En la oscuridad y la quietud, esa voz ronda por la choza, unas veces llega desde más allá de tus pies, luego se presenta en tu propio oído, después la oyes distante, luego justo por debajo de ti, con un extraño efecto de ventrilocuo. Tu cuerpo yace en la oscuridad, pesado como el plomo, pero tu espíritu parece planear y abandonar la choza, y viajar con la velocidad del pensamiento allá donde escucha, en el tiempo y el espacio, acompañado por el canto del chamán. Estás equilibrado en el espacio, un ojo desencarnado, invisible, incorpóreo, que ve sin ser visto. En realidad, eres los cinco sentidos desprovistos de un cuerpo, todos ellos afinados en la cumbre de la sensibilidad y de la conciencia, todos ellos entremezclándose el uno en el otro del modo más peculiar, hasta que la persona, sumamente pasiva, se convierte en un puro receptor de sensaciones infinitamente delicado. Mientras tu cuerpo yace en el saco de dormir, tu alma está libre, pierde toda noción del tiempo, está más alerta que nunca, viviendo una eternidad en una noche, viendo la infinitud de un grano de arena. Lo que has visto y oído queda grabado en la memoria como si se hubiera tallado con un buril, de modo que nunca se borrará. Por fin sabes lo que es lo inefable y lo que significa el éxtasis. ¡Éxtasis! Para los griegos *ekstasis* significaba el vuelo del alma cuando salía del cuerpo. ¿Podría hallarse palabra mejor para describir el estado “hongo-desconcertante”? En lenguaje ordinario éxtasis es diversión. Pero el éxtasis no es diversión. Toda tu alma se estremece y sobrecoge hasta vibrar. ¿Alguien elegiría sentir una fascinación indisoluta o preferiría flotar a través de esa puerta del más allá para llegar a la Divina Presencia?

»Al cabo de unas pocas horas, a la mañana siguiente, estás listo para trabajar. ¡Pero qué insignificante te parece el trabajo en comparación con los portentosos acontecimientos de esa noche! Si puedes, es mejor quedarte cerca de la casa y con aquellos que vivieron esa noche, comparar notas y pronunciar jaculatorias de asombro.» (Condensado y ligeramente retocado de I:149-162.)

** El autor emplea una expresión inventada, “bemushroomed” haciendo un juego de palabras entre el verbo *bemuse* (desconcertar) y *mushroom* (seta u hongo). (N. de la T.)

El inglés y el periodismo le confirieron su amor por el lenguaje que sirvió para adornar su relato cuando fue publicado*, y la banca, al ser lucrativa, le permitió viajar cuando el trabajo de campo le llamaba y consultar con las autoridades de las diversas áreas de especialización –sánscrito, historia, filología, mitología comparada, arte folclórico, poesía, literatura, ecología, etnobotánica, psicoquímica y farmacología– que uniría a su propio conocimiento micológico para dar con la solución.

Asimismo, cuando fue evidente que las referencias védicas eran de vital importancia, pudo contratar a una experta sanscritista, Wendy Doniger O'Flaherty, de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, para traducir los pasajes más significativos. La cómoda situación de Wasson hizo también que *SOMA* fuera una publicación de lujo, a la cual se dedica una última sección de este resumen. Su autor es un aristócrata, cada aspecto de su vida tiene estilo.

Por último, el hecho de que Wasson no fuera un académico estaba a su favor. No es necesario hacer referencia a Robert Graves y otorgar el mérito de su genialidad a su inocencia por no tener una educación universitaria. Basta con compartir la sospecha del profesor Ingalls, expresada en una cena de homenaje en el Club de la Facultad de Harvard, con motivo de la publicación del libro en cuestión, de que los especialistas, cada uno investigando con profundidad en el estrecho pozo de su competencia específi-

* Me contento con dar un sólo ejemplo: «A menudo me he adentrado en un bosque a finales de año cuando oscurecía y he visto la blancura de las setas blancas, mientras parecía que estaban absorbiendo los últimos rayos del sol del atardecer y los retenían deprisa mientras todo lo demás se disolvía en la oscuridad. Cuando los fragmentos del velo blanco de la *Amanita* matamoscas todavía están adheridos al sombrero, aunque la noche ya se haya adueñado de todo lo demás, desde lejos todavía puedes ver la seta *soma*, de color blanco plateado; en su bien determinado lugar de nacimiento cerca de algún abedul o pino. Así es cómo hace tres mil años un sacerdote-poeta de los indoarios manifestó su impresión: "De día aparece el color de fuego, de noche, el blanco plateado (IX 97^{9a})". La capa escarlata de *soma* domina de día; de noche el rojo desaparece de la vista y los copos blancos, plateados por la luna y la luz de las estrellas, ocupan su lugar» (4:41-42)».

ca, nunca habrían descubierto el secreto de Soma. El problema requería un amateur, una persona que pudiera verlo con inocencia y amor, y que traspasara las barreras disciplinarias.

El *Concise Oxford Dictionary* define “amateur” como «alguien aficionado a; que cultiva una cosa como pasatiempo». El diccionario francés es más rotundo; el que yo tengo pone “amante, virtuoso”. Wasson era un micólogo amateur en el sentido francés de la palabra. Su amor y consiguiente virtuosismo hacia los hongos procedía de algo nada más ni nada menos tan decisivo como su amor hacia su esposa. En el mes de agosto de 1927, recién casados y disfrutando de unas vacaciones en Catskills, se adentraron en un terreno boscoso que estaba cubierto de setas silvestres. Sus respuestas fueron totalmente opuestas: él se quedó indiferente, incluso desconfió, mientras a ella le daba un arrebato de alegría. Algunas parejas habrían dejado esa diferencia en ese punto, pero los Wasson eran de naturaleza investigadora. Al examinar sus diferencias descubrieron que se trataba de una desigualdad entre pueblos. La doctora Wasson, una bielorrusa que ejercía la pediatría en Nueva York, había absorbido casi *cum lacte* (que lo había mamado en la leche materna) un sólido conocimiento empírico sobre setas y una apasionada afición por las mismas; incluso las variedades “insignificantes” eran colocadas con musgo y piedras para hacer atractivos centros de mesa. Por el contrario, Gordon, de herencia anglosajona, había sido protegido de las plantas. Con adjetivos peyorativos como “seta venenosa” y rumores exagerados sobre su toxicidad, su gente habían sido tan micofóbicos como los de ella micofílicos. En la literatura rusa las setas aparecen en las escenas de amor y en los idilios pastorales; en la inglesa son emblemas de la muerte. Durante más de treinta años los Wasson dedicaron gran parte de su tiempo libre a disecar, clasificar y buscar la pista de esta diferencia —con la ayuda de la filología comparativa, la mitología, las leyendas, los cuentos de hadas, las baladas, los episodios históricos, la poesía, las novelas y los vocabularios escabrosos que están vedados para los lexicógrafos ortodoxos—, que podría remontarse a alguna época del pasado, quizás a cinco mil años atrás,

cuando nuestros antepasados europeos habían adorado a una seta psicoactiva y sus descendientes se habían dividido según predominara entre ellos lo *fascinans* (la fascinación) o lo *tremendum* (el miedo) de su poder sagrado.

A los dos años de haber publicado *Mushrooms, Russia and History*, en 1957, la señora Wasson murió, y Gordon, obligado por los cambios de la vida y con una pensión que le bastaba para cubrir sus necesidades, se retiró de la banca e hizo de su afición por la etnomicología su segunda carrera. Soma no estaba en su agenda. Su intención era investigar la “locura de las setas” de Nueva Guinea (todavía sin resolver) y por qué los maoríes de Nueva Zelanda comparten la asociación euroasiática de las setas con el rayo. En algún momento del futuro pensaba investigar la extendida actitud negativa de la India hacia las setas y eso le llevó, en 1964, a pasar algunas semanas en el Instituto Americano de Estudios Indios de Puna, donde empezó a leer la traducción de Renou de los Vedas. Esto resultó ser decisivo. En los días siguientes, durante su viaje a Japón en un carguero, una serie de cosas inconexas que había aprendido en cuarenta años fueron encajando. De pronto se le ocurrió la hipótesis de que Soma era una seta, concretamente la *Amanita muscaria*, falsa oronja o matamoscas.⁴ A partir de entonces sólo era cuestión de corroborar su hipótesis.

III. La prueba

Exponer todas las pruebas que Wasson descubrió en sus cinco años de trabajo intenso en las bibliotecas y centros botánicos de los Estados Unidos y Europa, y de trabajo de campo en Asia, supondría duplicar el tamaño de este libro. Por ello resumiré en seis puntos la prueba que reunió para llegar a su conclusión.

1. Las referencias a Soma no hacen mención de hojas, flores, fruto, semillas ni raíces propias de las plantas portadoras de clorofila. Hacen referencia repetidamente a los tallos y a los sombreros.

2. Todas las referencias de color encajan con la *Amarita muscaria*. No se menciona que sea verde, negra, gris oscuro o azul (los colores de la vegetación), mientras que los colores citados coinciden sin excepción con los del sombrero de la seta (rojo encendido), con la membrana única de la *A. muscaria*, que la protege en sus primeras etapas (blanco brillante) o con su jugo prensado —*sauma* significa “prensar”— (dorado o amarillo pardo). Wasson expone este último punto utilizando citas del *Rig-Veda* como leyenda para una serie de sorprendentes fotografías de la *Amanita* matamoscas. El epíteto de color que se invoca más a menudo es *hari*, que en sánscrito “parece haber hecho referencia unas veces al rojo y otras al amarillo claro” (4:37), acentuando siempre su carácter deslumbrante y resplandeciente que las fotografías de Wasson captaron tan brillantemente. «El cuero es de toro [en la India hay una predilección por los toros rojos] y el traje de oveja» (IX 70⁷). Este “traje de oveja”, la membrana blanca, es invocado en muchas analogías: «de la leche hace su vestidura oficial» (IX 70²) y «con atuendo indeleble, brillante, recién vestido, el inmortal [Soma] se envuelve por completo. Ha elegido para ataviarse una tela extendida como una nube» (IX 69⁵). El desgarramiento de la membrana envolvente de la seta también se contempla. «Se deshace de su color asúrico propio. Abandona su envoltura (IX 72²).» «Como una serpiente sale de su vieja piel» (IX 86^{44e}). Las motas del velo que se aferran a la corona de la seta después de la ruptura del mismo dan sentido a «deja que su color transpire cuando abandona su funda» (IX 71²).

3. Las referencias a la forma son igualmente pertinentes. La cabeza de la seta asomando desde la maleza mientras todavía se encuentra dentro de su blanca piel, es «el ojo único» (IX 9⁴). Cuando su sombrero se ha formado por completo, refleja la bóveda celeste y es «el principal soporte del cielo». O una vez más, su curvo sombrero puede parecer una ubre —«los hinchados tallos eran ordeñados como vacas con ubres [llenas] (VIII 9^{19ab})—, y su globoso pie como un pecho: «los sacerdotes ordeñan este retoño como la auroral leche de vaca» (I 137^{ab}).

4. Soma alteraba la conciencia, pero no era alcohol; era un enteógeno. Los arios conocían el alcohol en la forma de *sura*, una cerveza, pero el tiempo destinado a la preparación del *soma* en los sacrificios excluye la fermentación. Además, mientras los Vedas generalmente desaprueban *sura*, mencionando el atolondramiento y otros efectos negativos que produce, *soma* no sólo es *aducchuna*, sin efectos malignos, sino que conduce a la divinidad:

Hemos bebido *soma*, nos hemos vuelto inmortales, hemos alcanzado la luz, hemos hallado a los dioses.

¿Qué puede hacer ahora el enemigo para perjudicarnos y qué malicia pueden tramar los mortales? Expande, ¡oh, Soma!, nuestras vidas con el fin de vivir.

Estas espléndidas aguas conceden mucho, protegen.

Como el fuego producido por fricción, ¡que las aguas nos enciendan! ¡Que nos ayuden a trascender nuestra visión y a aumentar nuestro bienestar! (*Rig-Veda*, VIII, 48).

5. La geografía concuerda. La *Amanita muscaria* necesita para su desarrollo el bosque de abedules septentrionales de temperatura moderada y el valle del Indo linda con elevadas montañas cuya altitud se ve compensada por su latitud sur. Al sur del río Oxus, la *Amanita muscaria* crece sólo a altitudes de 2.438 metros o más y esto cuadra con el hecho de que *soma* estuviera confinada a las montañas. Algunas partes de Afganistán, donde residían los arios antes de que prosiguieran su avance hacia el suroeste y el Hindu Kush a través del cual penetraron en el continente indio, son tierras de *Amanita muscaria*.

6. Para terminar, está la línea del *Rig-Veda* que he citado al principio de este ensayo en la que se dice que los sacerdotes orinaban la *soma* diluida. La *Amanita* es un enteógeno cuyas propiedades para producir visiones se sabe que resisten el procesamien-

to metabólico. Beber la orina de forma ritualista forma parte de una serie de ceremonias con la *Amanita matamoscas* que han sobrevivido en Siberia y en otras partes. Tal como fue traducido por la mayoría de los indianistas, un verso del *Rig-Veda* (IX, 74^a) dice: «los hombres hinchados orinan su *soma* circulante». Además, está el hecho de que los Vedas mencionan un “tercer filtro” para *soma*, aunque sólo describen dos; Wasson cree que el tercer filtro podía ser el organismo humano que, según hay razones para creer, reduce las propiedades vomitivas de la *Amanita matamoscas*, a la vez que retiene durante casi cinco ingestiones la sustancia química, el muscimol, que en la seta seca es el agente enteógeno.

IV. Respuesta crítica

El *SOMA* de Wasson se publicó en 1969; este ensayo se escribió tres años después. El intervalo concedió tiempo a los expertos para revisar el uso que Wasson hace de sus respectivos campos y a continuación clasifico sus veredictos más significativos.

A. EVASIVOS

F. B. J. Kuiper, vedista, Universidad de Leiden: «Wasson puede tener toda la razón en suponer que la original planta *soma* era la *Amanita muscaria*, pero el problema no se puede resolver sin que esté libre de dudas» (18:284).

Winthrop Sargent, crítica: «Wasson nos ha ofrecido la hipótesis más persuasiva que ha aparecido hasta el momento, pero nadie puede decir lo que era *Soma*» (25).

B. CONFIRMADORES

Sanscritistas e indianistas

Daniel Ingalls, Universidad de Harvard: Los «hechos básicos de las planta *soma* tal como son descritos en el *Rig-Veda* no se

pueden explicar apropiadamente mediante ninguna de las identificaciones anteriores [...]. Todos ellos quedan perfectamente explicados con la identificación de la seta *Amanita muscaria* o *Amanita matamoscas*. No todos los epítetos señalados por Wasson se han de tomar como él lo hace, pero aun así todavía sigue habiendo mucho de convincente. La identificación de Wasson es un valioso descubrimiento» (14:188).

Stella Kramrisch, Instituto de Bellas Artes, Universidad de Nueva York: «Wasson demuestra sin duda alguna que *soma* se preparaba con la *Amanita muscaria*. Ha puesto en su sitio a casi tres mil años de ignorancia respecto a la “planta de la inmortalidad”» (17).

Wendy Doniger O’Flaherty, Universidad de Londres: «Durante tiempo ella [O’Flaherty] ha sido escéptica respecto a mi tesis, pero ahora me autoriza [Wasson] a decir hoy aquí [en el Congreso Internacional de Orientalistas, Canberra, enero, 1971] que es una conversa convencida» (7:169).

Ulrich Schneider, Universidad de Friburgo: en su libro *Der Somaraub des Manu*, 1971, llega a la conclusión de que Soma es la *Amanita muscaria*.

Botánicos y micólogos

Albert Pilat en el boletín suizo de micología: «en este interesante y magníficamente realizado trabajo, el eminente etnomicólogo R. Gordon Wasson demuestra que la droga religiosa conocida bajo el nombre de “Soma” es la *Amanita muscaria* (24:II).

Richard Evans Schultes, Museo Botánico de la Universidad de Harvard: «Los datos encajan tan bien como las piezas de un complicado rompecabezas. Wasson proporciona, en lo que a mí respecta, pruebas de peso incontrovertibles de que Soma debía haber sido la *Amanita muscaria*. De una vez por todas nos ha facilitado su identificación» (27:101-105).

Antropólogos

Claude Lévi-Strauss, College de France: «el trabajo del señor Wasson establece convincentemente que, entre todos los posibles

candidatos para Soma, la *Amanita muscaria* es sin duda la más plausible» (20).

Weston La Barre, Universidad Duke: «El cierre de la prueba lingüística, botánica, etnográfica y ecológica es fantástico. La identificación de soma con la *Amanita muscaria* es definitiva y el rompecabezas sánscrito de dos milenios, desde los *Brâhmanas* hasta la fecha, se puede considerar al fin como resuelto» (19:371).

Lingüistas

Calvert Watkins, Universidad de Harvard: «Acepto la identificación de Wasson de Soma con la *Amanita muscaria*. Yo también soy, por cierto, un micólogo amateur, y en mi artículo (en preparación, que será editado por Wolfgang Meid, *Gedenkschrift für Hermann Güntert* [Innsbruck, 1973]), espero demostrar que existen bastantes más pruebas para su hipótesis en el *Rig-Veda* y también que en el iranio Avesta hay datos que él no tuvo en cuenta» (de una carta, del 19 de junio de 1972, al autor de este ensayo).

Generalistas

Robert Graves, poeta, mitólogo, sabio: «Wasson ha identificado a Soma, sin probabilidad alguna de duda científica o académica, como la *Amanita muscaria* o “*Amanita matamoscas*”. Su argumento es tan lúcido como irrefutable. Su libro me satisface plenamente. Le felicito por su hazaña» (12:109, 113).

C. RECHAZO

John Brough, profesor de sánscrito, Universidad de Cambridge: «me siento incapaz de aceptar que Wasson haya probado su teoría de que el Soma védico original sea la *Amanita muscaria*» (10:362).

D. ROMAN JAKOBSON

Como profesor emérito de Harvard y del M.I.T., Jakobson merece un apartado para él, no sólo porque sea el mayor lingüista vivo del mundo (que lo es), sino en virtud de su relación especial con el libro. El hecho de que la edición de lujo esté dedicada a él le aparta de las controversias al respecto, y no es probable que escriba sobre este tema. Sin embargo, me ha permitido decir que, aunque no sea un vedista y no se considera cualificado como para pronunciarse sobre la conclusión de Wasson, desde el principio le impresionó el calibre de su investigación. Wasson está libre de los estereotipos y de los prejuicios que han obstaculizado la búsqueda de Soma, sus sistemas académicos son intachables y ha comprobado coherentemente sus descubrimientos con las autoridades de cada campo en el que se ha adentrado.

[Omito la siguiente larga sección de mi ensayo original que llevaba por título "Puntos discutibles", porque trata de tecnicismos que lo más probable es que sólo interesen a los indianistas profesionales. Los temas que debaten aquí los expertos son: a) si las pruebas fuera de la India e Irán son pertinentes para identificar la planta soma; b) si los tropos y los epítetos védicos para soma hacen referencia fundamentalmente a la planta soma o a la deidad que mora en ella, y c) la relación de soma con la orina, tanto si la sorprendente línea en cuestión dice que los sacerdotes orinan soma o si, metafóricamente, es el dios Indra quien lo hace.]

V. El libro

Allí está el libro como un objeto físico, abierto sobre mi mesa de despacho, invitando al comentario por derecho propio como una exposición sobre la edición de libros.

El primer libro de Wasson, su obra de dos volúmenes escrita con su esposa y titulada *Mushrooms, Russia and History*, apareció en una edición limitada de 512 copias. Recuerdo que se ganó un artículo de varias páginas a dos columnas en la revista *Life*, que podría explicar el hecho de que, anunciado al precio de 125 dólares, las ventas aumentaron de tal modo que los sorprendidos editores empezaron a subirlo y las últimas copias se vendieron al doble del precio original. Doce años después se publicaron 680 ejemplares de *SOMA*, de los cuales 250 fueron destinados a los Estados Unidos. Al ser un solo volumen su precio se mantuvo en 200 dólares (se ha de tener en cuenta la inflación) y una vez más se agotaron las existencias al cabo de unos meses.

¿Se sabe que es el libro más caro que se haya publicado jamás? A pesar de todo, *SOMA* es sin lugar a duda la producción más suntuosa. Wasson derrochó en la producción del libro la misma meticulosa atención que dedicó a la investigación de Soma. El volumen es de color azul medio en piel con un lomo azul marino, grabado en oro y con una funda de delicada tela de lino azul. El libro fue diseñado por Giovanni Mardersteig y compuesto con tipos Dante; el texto y las ilustraciones estaban impresas por la Stamperia Valdonesa, de Verona. Ya he hablado de las sorprendentes fotografías: trece encartes en color de la *Amanita* matamoscas en su hábitat natural. El papel estaba hecho a mano por Fratelli Magnani, Pescia, las páginas son de tamaño internacional Din A-4. En todos los aspectos, es el sueño de un amante de los libros y en los tres años que han transcurrido desde su publicación ha sido difícil conseguirlo. Ante la decreciente calidad del formato de las publicaciones botánicas en los años treinta, el profesor Oakes de Harvard arguyó que «los resultados de una investigación científica son joyas merecedoras de un entorno adecuado». El libro de Wasson le habría satisfecho.

Mientras explicaba en clase el pasado otoño la historia de *SOMA* y les advertía que para ver el libro tendrían que conseguir la llave de la Habitación de Libros Raros de Houghton en la Universidad de Harvard, uno de los alumnos levantó la mano y dijo

que había visto el libro en la Tech Coop, de la librería del M.I.T. (Massachussetts Institute of Technology), cuando venía a clase. Le dije que debía estar equivocado, porque estaba seguro de que los gustos aristocráticos de Wasson en principio descartaban una edición popular. Afortunadamente, era yo quien estaba equivocado. Se han publicado ediciones populares en tapa dura (15 dólares) y en libro de bolsillo (7,5 dólares). Carecen de la sobrecubierta a la acuarela y de los generosos márgenes del original, y el papel no es hecho a mano, pero en todo lo demás son fieles a la edición de lujo.

VI. Conclusión

Soma parece haber sido redescubierto, pero ¿por qué se perdió su identidad? Wasson cree que su importancia junto con las famosas habilidades mnemónicas de los sacerdotes védicos, descarta el hecho de que simplemente fuera olvidado; debió ser deliberadamente suprimido. En *SOMA* propone que la razón para suprimirlo fueran los problemas de distribución. A medida que los arios avanzaban hacia los llanos del Ganges, esta seta de las alturas era cada vez más difícil de conseguir. La incoherencia —ahora la *Amanita* matamoscas, ahora un sustituto— demostró ser eclesiásticamente inviable; un benefactor que descubriera que se estaba usando ruibarbo en su sacrificio mientras su vecino había conseguido el artículo genuino era una situación delicada. Hubo una crisis y los brahmanes gobernantes decidieron eliminar por completo el original.

Últimamente, Wasson se decanta por otra razón: que la sustancia había empezado a ser difícil de obtener. La calidad de los últimos himnos védicos a Soma disminuye y algunos rozan la falta de respeto. Tres mil años antes de nuestra época, la India podía haberse encontrado al borde de una era psicodélica como la que América creó en los sesenta. No pudo cerrarle la puerta por completo —cantidad de *sadhus* (ascetas errantes) fumadores de

bhang en quienes es imposible determinar si predomina *sattva* (iluminación) o *tamas* (indolencia), todavía pueden encontrarse en la India de nuestros días. Pero en un momento crítico, la hipótesis de Wasson es que los brahmanes hicieron todo lo que estaba al alcance de sus manos para evitar tal abuso. Preferían olvidar el hogar botánico de su dios que dejar que fuera profanado. Si la hipótesis es correcta, esto ayudaría a comprender por qué el Buddha estaba tan en contra de las drogas como para incluirlas junto con el asesinato, el robo, la mentira y el adulterio entre las Cinco Cosas Prohibidas. También podría aclarar el furioso vilipendio de Zaratustra a aquellos que utilizaban orina embriagada en sus sacrificios: «¿Cuándo abandonaréis el uso de la orina de la embriaguez con la que los sacerdotes engañan a la gente?» (Avesta, Yasna 48:10).

Yo mismo ampliaré esta línea de pensamiento para llegar a una conclusión. Incluso entre los religiosamente responsables, los enteógenos parecen tener una vida media (en el lenguaje de la desintegración atómica); sus revelaciones desaparecen. También son caprichosas. Al principio abren las puertas del cielo, pero luego llega un momento —yo mismo puedo ratificarlo— en que empiezan a abrirlas cada vez menos o incluso a abrir las puertas de lo demoníaco. Es justamente oportuno que al libro que introdujo los enteógenos al Occidente contemporáneo; *Las puertas de la percepción* de Aldous Huxley, le siguiera rápidamente su *Cielo e infierno*. Parece que si Dios se puede manifestar a través de algo, es igualmente cierto que nada puede gobernarlo ni garantizar su llegada. Es compatible con la noción de que lo Absoluto entró en la India mediante una seta, para un tiempo más tarde dejar de manifestarse de este modo.

5. EL INCONSCIENTE SAGRADO

Al haber llegado a la mitad de esta colección de ensayos, es momento de hacer una evaluación.

El problema, o más bien el misterio, que acecha a nuestra comprensión sobre los enteógenos es cómo la Realidad Última o Dios puede automanifestarse mediante cambios en la química cerebral. Este capítulo aborda ese tema directamente. Se basa en mi ensayo "El inconsciente sagrado", que fue escrito para el libro de Roger Walsh y Deane Shapiro, Beyond Health and Normality: Explorations of Exceptional Psychological Well-Being, pero lo he retocado considerablemente para acercarlo más a los temas que se tratan en este libro.

La razón para incluirlo se reduce a lo siguiente: según la visión de la mente que han creado la biología evolutiva, las ciencias cognitivas y la psicología clínica, no hay modo de que las afirmaciones enteógenas puedan ser aceptadas sin más, porque las únicas explicaciones que ese modelo puede ofrecer son las que ofrecen unas razones convincentes. (Estoy hablando, por supuesto, de afirmaciones que siguen manteniendo su fuerza después de que el mundo convencional se re-forme. Algunas cosas que parecen ciertas en un momento dado, cuando el efecto de la química desaparece es fácil verlas como algo sin sentido. «Todo el universo está impregnado de un fuerte olor a aguarrás», es un ejemplo típico.) Esto hace que aquellos que aceptan estas afirmaciones como auténticas teofanías necesiten un modelo mental con el que trabajar.

El modelo aquí presentado es tan opuesto al actual que –por temor a que el mío sea rechazado sin más– me guiaré por los entrenadores de fútbol que sostienen que hay momentos en los que la mejor defensa es el ataque. Por consiguiente, atacaré.

Cuando de improbabilidades se trata, los defensores del modelo mental actual no se encuentran en posición de lanzar piedras. Según este modelo, la mente es la culminación de una historia de veinte mil millones de años en la que –de un misterioso substrato incorrectamente descrito como “materia”, que el big bang abandonó en su despertar– la materia evolucionó desde sus componentes más elementales hasta otros que se fueron haciendo progresivamente más complejos para llegar a la aparición de los organismos. Éstos, en el curso de los tres mil millones de años de la historia de este planeta, han desarrollado estrategias cada vez más ingeniosas para relacionarse con sus entornos, siendo la inteligencia humana la más perfeccionada de todas.

Ésta es una teoría impresionante, pero deja cuatro cosas sin explicar:

En primer lugar, cómo se originó el universo. Uno de los astrónomos más destacados del mundo, Allan Sandage, de los Observatorios de la Institución Carnegie en Pasadena, California, propuso recientemente que el Big Bang sólo se podía comprender como “un milagro”, donde una fuerza superior hubiera desempeñado alguna función. Actualmente un buen número de cosmólogos comparten esta opinión.

En segundo lugar, de qué modo, tras el big bang, surgió la materia de la no materia. Que fue así como sucedió parece que ya ha sido aceptado, porque (tal como los físicos teóricos de la Universidad de California me han dicho recientemente) si empiezas con la materia como algo que sencillamente se da por hecho, estás perdido. Sin embargo, de qué modo el confinamiento del quark con su masa en reposo –como definición útil de la materia tal como la conocemos– aparece en escena es algo en lo que a los físicos no les gusta pensar.

En tercer lugar, cómo derivan las cualidades de las cantidades. Incluso las personas que reconocen las limitaciones de la ciencia asumen que el quark puede ser responsable del mundo corpóreo, pero no es así, no en toda la plenitud de éste. El mundo nos llega revestido de sonidos, colores y fragancias que no tienen razón de aparecer en los libros de texto de la ciencia, pues las ondas electromagnéticas subyacentes a esas cualidades son lo más cerca que la ciencia puede estar de ellas.

Por último, de qué modo los pensamientos y sentimientos —en resumen, la mente— surgen del cerebro. Esta cuarta dificultad nos conduce directamente a las drogas psicoactivas, de modo que se merece un trato preferente.

*Calificar la relación entre la conciencia y la actividad cerebral como el “gran problema” en la ciencia cognitiva es una afirmación muy modesta, pues los esfuerzos para comprender esa relación han fracasado hasta un grado sin precedentes en ninguna otra empresa científica. En 1992, la Fundación Ciba convocó en Londres un simposio sobre Estudios de la Conciencia Teóricos y Experimentales. Después de tres días de deliberaciones, sus participantes (todos ellos destacados filósofos, neurobiólogos y científicos cognitivos) se vieron obligados a aceptar que el problema cuerpo-mente no sólo sigue sin resolver, sino que ni siquiera hubo consenso sobre cómo se podría solventar. Tal como lo expone uno de los participantes, Thomas Nagel: «a menos que los puntos de vista conscientes puedan ser sometidos a una reducción física en el acto [lo cual Nagel ponía en duda], no será posible comprender de qué modo surgen siempre en ciertos tipos de sistemas físicos, descritos sólo en términos de la física y la químicas contemporáneas». Desde la conferencia Ciba, esta postura se ha reafirmado. Bajo el poco acertado nombre de “misterianismo”, se ha ganado el apoyo de una serie de reputados científicos cognitivos, entre los que se encuentra Steven Pinker, responsable del Centro para la Ciencia Cognitiva del M.I.T. (Véase su libro *How the Mind Works* y el de Colin McGinn, *The Mysterious Flame*.)*

El callejón sin salida en el que el modelo imperante de la mente parece haber caído puede ser tomado como una invitación para tener en cuenta otras alternativas. No ha de sorprendernos que el modelo que he tomado para inspirarme proceda de la India, puesto que este país ha sido históricamente el psicólogo introspectivo del mundo, que ha invertido casi tanta energía en explorar el espacio interior como Occidente en investigar el exterior.

Tras haber suprimido varios de los párrafos del ensayo "El inconsciente sagrado" que escribí para el libro de Walsh y Shapiro, entro de lleno en la discusión sobre la psicología profunda.

Es indudable que una gran parte de lo que sucede en nuestras mentes no se puede ver. Gran parte de nuestro conocimiento se programa en vías neurales de modos que no podemos percibir ni comprender a fondo. Por consiguiente, puedo decir correctamente que sé montar en bicicleta y teclear utilizando el sistema táctil, pero no soy consciente del funcionamiento de este "conocimiento tácito", como Michael Polanyi lo bautizó. Por encima de este conocimiento fisiológicamente confinado se encuentra el almacén de recuerdos que se pueden rememorar, pero que no están a la vista. Con frecuencia nos llegan fragmentos de este almacén en la forma de asociaciones libres. Los psicólogos estudian las sendas que estas asociaciones dejaron en nuestros primeros años y nos ayudan a entender las formas en que éstas influyen en nuestras respuestas durante el resto de nuestras vidas. La totalidad de estas sendas constituye el "inconsciente individual" que todos poseemos, individual porque ninguna infancia duplica a otra. A esa conciencia individual Marx le añadió un "inconsciente social", porque nuestro lugar en la jerarquía social también influye en el modo como vemos las cosas. Al leer de nuevo este párrafo podemos decir que Occidente ha identificado tres inconscientes bien definidos: un inconsciente social (construido por nuestro lugar en la sociedad), un inconsciente individual (el que nuestras experiencias individuales han producido) y un inconsciente fisiológico (que impregna nuestro conocimiento tácito).

Conocer estas tres capas de nuestras mentes inconscientes ha demostrado ser útil, pero hay un problema. Dentro de la visión científica del mundo, no se nos ofrece una imagen muy inspiradora de nosotros mismos. Los artistas son los que suelen ver esto más claro y citaré a uno de los más perspicaces, Saul Bellow. Al hablar de la visión de nuestro “día contractual”, que psicólogos, sociólogos, historiadores y periodistas han implantado, Bellow, en el discurso que pronunció cuando le fue concedido el premio Nobel en 1976, prosigue:

Las imágenes que vienen a nosotros en este día contractual, que tan aburridas nos resultan, se originan en nuestra visión contemporánea del mundo. Introducimos en nuestros libros al consumidor, al voluntario civil, al hinchado de fútbol, al amante, al televidente. Y en la versión del amanecer contractual su vida es como una especie de muerte. Hay otra vida procedente de un sentimiento insistente de quiénes somos, que niega estas formulaciones y la falsa vida –la muerte en vida– que crean para nosotros. Puesto que es falsa, nosotros lo sabemos y nuestra secreta e incoherente resistencia a la misma no puede cesar, pues ésta surge de intuiciones persistentes. Quizás la humanidad no pueda soportar demasiada realidad, pero tampoco demasiada irre realidad, demasiada violación de la verdad.

En este contexto, el libro de Roger Walsh y Deane Shapiro, *Beyond Health and Normality: Explorations of Exceptional Psychological Well-Being* llega como una ráfaga de aire fresco. Walsh y Shapiro, como psiquiatras son conscientes de cuánto contribuyó Freud al modelo del “aburrido día contractual” del Yo, del que habla Saul Bellow, pero no se detienen aquí. Al observar que la edición completa de la obra de Sigmund Freud contiene más de cuatrocientas entradas para neurosis y ninguna para salud, ponen de relieve que Freud era un médico y que los médicos tratan con pacientes enfermos. Freud trataba con inconscientes enfermos. Walsh y Shapiro nos piden que le demos la vuelta

a esto y que tratemos de imaginar cómo sería un modelo del Yo humano si su base de datos la formaran santos en lugar de neuróticos.

Emplearé la segunda parte de este ensayo para tratar directamente esa cuestión, pero dado que los santos constituyen una pequeña muestra de la población humana, comenzaré de un modo más neutral proponiendo un modelo de mente humana que se adapta a los seres humanos en general y que se desarrolla desde ese punto hasta la realización suprema que éste contempla.

Entre otras virtudes, en el párrafo de Saul Bellow que he citado se plasma el reconocimiento de que las imágenes del Yo son modeladas por la visión del mundo que las incita, de modo que diré en una frase qué es lo que en las visiones tradicionales y modernas del mundo hace que éstas se generen oponiéndose a los modelos antropológicos. La modernidad ve la humanidad como algo que ha ascendido de otra cosa inferior —la vida empieza en el limo y termina en la inteligencia—, mientras que las culturas tradicionales la ven como algo que ha descendido de lo superior. Tal como lo expone el antropólogo Marshall Sahlins: «Somos los únicos que pensamos que procedemos de los simios. El resto del mundo está convencido de que proviene de los dioses».

Voy a intercalar aquí la explicación india de este linaje divino que los pueblos tradicionales han asumido universalmente y un vívido recuerdo me lleva directamente al fondo de dicho relato.

En 1970, mientras guiaba a treinta estudiantes alrededor del mundo durante un año académico de estudio de las culturas *in situ*, aproveché mi amistad profesional con un distinguido filósofo de la Universidad de Madrás, T.M.P. Mahadevan, para pedirle que hablara a mis alumnos. Me sentí un poco incómodo por la invitación que le había hecho al asignarle un tema imposible, explicar a neófitos en una breve mañana de qué modo difiere la filosofía india de la occidental. No tenía que haberme preocupado porque se salió del aprieto sin el menor problema. Empezó con una frase que recuerdo literalmente por su alcance; dijo con toda

naturalidad: «la filosofía india difiere de la occidental en que los filósofos occidentales filosofan desde un único estado de conciencia, el estado de vigilia, mientras que los filósofos indios lo hacen desde todos los demás». A partir de ese cautivador comienzo, prosiguió explicando que la India ve la conciencia de vigilia como uno de los cuatro estados; los otros tres son el estado de sueño, el estado de sueño profundo (sin sueños) y un estado final que está muy lejos de nuestro estado de vigilia, al que se hace referencia simplemente como el “cuarto”.

Paso por alto el hecho de que ha sido sólo en los últimos cincuenta años que Occidente se ha tomado en serio la diferencia entre el estado de sueño y el de sueño profundo, con cuya diferencia los yoguis han trabajado durante un milenio. Lo que importa no es la escala del tiempo, sino las distintas formas en que las dos civilizaciones clasifican el sueño profundo. En Occidente no se supone que ello incluya conciencia, mientras que en la India se cree que en ese estado somos mucho más conscientes de lo que lo somos en el estado de sueño y en el de vigilia.

Discutí con mi profesor de Vedanta sobre este tema durante siete años; yo afirmaba que no era consciente en el estado de sueño profundo y él insistía en que sí lo era. Cuando le dije que con seguridad no era consciente de que era consciente, tachó mi réplica de inmadura. Piensa en la rapidez con la que se evaporan tus sueños —me dijo—, la mayoría no sobreviven hasta la mañana. Hasta ahí tenía que admitirlo y siguió abrumándome con su ventaja. El estado de sueño profundo transpira un estrato de la mente mucho más profundo del que ocupan los sueños —dijo—, de modo que ésa es la razón por la que se requieren años de atención (yóguica) para llevar su contenido a la memoria del estado de vigilia. Lo que cuentan los yoguis es que el estado de sueño profundo es un estado beatífico, cuya beatitud es tan intensa que, de hecho, sólo es superada por el “cuarto” estado de conciencia donde el *atman* (la esencia del Yo) se funde con *Brahman*. De no ser por el hecho de que recargamos nuestras baterías cada veinticuatro horas al experimentar esta dicha del estado de sueño profun-

do —concluyó mi profesor—, las pruebas y decepciones de la vida cotidiana nos abatirían y no podríamos seguir adelante.

Mi *swami* y yo agotamos nuestro tiempo en la discusión quedándonos en este punto muerto, pero al cabo de varios años de su muerte sucedió algo que me hizo adoptar su postura. Para extraerme las muelas del juicio me dieron anestesia total y en las poco favorables circunstancias de una incómoda sala de recuperación con una enfermera que me estaba zarandeando para que volviera en mí, me oí exclamando: «¡Es tan hermoso!». Incluso mientras pronunciaba esas palabras, mi experiencia se había desvanecido hasta el punto de que ya no podía recordar qué es lo que era tan hermoso. Asombrosamente, hasta la fecha, cuando la recuerdo todavía sigo sintiendo un estremecimiento por mi columna. Cuando le conté el incidente a una de mis hijas, ella me dijo que le había sucedido lo mismo, sólo que sus primeras palabras habían sido «Te quiero», proferidas a un extraño. «¡Soy tan feliz!» fue la variación que me contó una tercera persona, mientras que un cuarto conocido me dijo que su versión fue «¡Es tan nítido!», que era la mejor expresión que con su vocabulario de instituto podía hallar para describir su experiencia.

La pregunta que esto suscita es: ¿qué fue lo que desencadenó esas expresiones extáticas (utilizo la palabra con conocimiento de causa) en sus respectivas modalidades de belleza, amor y beatitud, tres facetas de Dios o del Bien? (omito “nítido” debido a su vaguedad adolescente). Está claro que no fue nada de lo que tiene lugar en el mundo empírico. Mi conclusión es que las tres surgían del estado de “sueño profundo” adonde la anestesia había transportado a los pacientes y de cuya importancia mi *swami* me había intentado persuadir.

El modelo mental de la India incorpora estos tres estados de conciencia de un modo que los coloca (figurativamente hablando) como cajas chinas. *Atman* —la conciencia pura, refulgente e indisoluble que es nuestra esencia— está encerrada en lo que los indios llaman el “cuerpo causal”, que es el que experimentamos

en el sueño profundo. Éste, a su vez, se sitúa en el “cuerpo sutil”, que es el que fabrica los sueños y que se encuentra en el “cuerpo físico”, que es el que genera el estado de vigilia. Cuando la Luz Pura del Vacío se abre camino a través de estas cajas —que en sánscrito se denominan “vainas” y en muchas tradiciones se hace referencia a las mismas como velos—, se va haciendo progresivamente más débil y regresamos a la diferencia fundamental entre los modelos tradicionales y modernos de la mente que he mencionado antes. La modernidad contempla la mente como algo que ha surgido de otra cosa inferior, mientras que la tradición cree que procede de algo superior a sí misma y que lleva impresas huellas de su noble linaje.

Incluso hoy en día oímos ecos de este tradicional modelo mental del menos que procede del más, en voces como la de Wordsworth («pues arrastra nubes gloriosas de donde venimos, desde Dios, que es nuestra morada»), Eddington (que llegó a la conclusión de que el mundo es más como una mente que como una máquina), Schrödinger (que lo comparó a *Brahman*: existencia infinita, conciencia infinita y beatitud infinita) y Bergson (que consideró la mente como una válvula reductora), pero he de pasar a la segunda parte de este ensayo. Tras haber dirigido la atención sobre los problemas aparentemente insuperables que plagan el modelo mental moderno y después haber traducido (al idioma vedantino) la esencia del modelo genérico tradicional, ahora abordaré el tema central del libro de Walsh y Shapiro, que es explorar posibilidades de bienestar psicológico supremo. ¿A qué tipo de persona tiene en cuenta el modelo tradicional de yoidad?

Es más sencillo describir ejemplos de los defectos del modelo que de lo perfecto, puesto que éstos son los únicos ejemplos con los que realmente nos encontramos, incluso Cristo preguntó retóricamente: «¿Por qué me llamas bueno?». Paradójicamente estos poco brillantes ejemplos son lo mejor que tenemos para intentar imaginar uno perfecto, tal como atestigua la “teoría del defecto trágico” del arte. Ningún dramaturgo soñaría con crear un héroe perfecto, pues comparado con la vida real parecería tan fraudulento como una fi-

gura de cartón. Pero concédele al héroe una debilidad fatal —la indecisión de Hamlet es el clásico ejemplo— y el lector le proporcionará instintivamente la virtud que le falta. El Buddha, maestro psicólogo como era, descubrió este recurso del defecto trágico hace dos mil quinientos años. Nunca actuó para la galería con anticipos de atractivos para el futuro, ni se aventuró en tentativas descripciones de lo que podía ser el *nirvana*. En lo que sí insistió fue en los Tres Venenos que se interponen en el camino: la codicia, el odio y el engaño. Los egos humanos que surgen de las veladuras de estas tres vainas brotan con estos Tres Venenos. Los intereses y los pensamientos normalmente se proyectan hacia fuera, pero nuestros egos son como imanes que nos los devuelven como si de un boomerang se tratase. Esto crea un estado de existencia conflictivo que nos tiene firmemente supeditados, las cosas que nos conciernen directamente las vemos con una intensidad febril, mientras que las que están más lejos las contemplamos con una fría indiferencia. Nuestras gafas están graduadas para ver las cosas a nuestra manera. Es como dicen los tibetanos: cuando un carterista conoce a un santo, lo que ve son sus bolsillos. Más conmovedor aún es cuando se les pide a los niños pobres que dibujen un penique, éstos lo dibujan más grande que los niños para quienes un penique es algo normal; en la mente de sus ojos se presenta como más grande. Lo que tomamos como hechos objetivos son en gran medida construcciones psicológicas, como nos recuerda la palabra latina *factum*: “aquello de lo que está hecho”. La conclusión es ineludible. Nuestro Yo normal es poco más que una amalgama de deseos y aversiones que hemos comprimido a nuestro alrededor como el material elástico que recubre una pelota de golf.

Este apretado, comprimido yo-pelota de golf existe para aguantar los golpes duros, pero lo que a mí me concierne aquí es que, por lo general, no se siente muy bien. La ansiedad siempre le está acechando. Se puede sentir víctima y amargarse. Se decepciona fácilmente y se puede trastornar. A los demás no les parece más hermoso de lo que se lo parece a sí mismo: mezquino, autocentrado, monótono y aburrido.

Estoy criticando deliberadamente a este yo-pelota de golf –lanzándolo al suelo, por así decirlo, para ver hasta qué altura puede rebotar nuestro Yo completo: a qué altura del cielo puede llegar. Para ascender, se han de romper los duros hilos de caucho de nuestros apegos que tanto se han extendido a su alrededor. Si cambiamos nuestra imagen del caucho por la del vidrio y vemos los Tres Venenos como lentes que refractan las ondas de luz en dirección a nuestras inoportunas exigencias personales, nos liberaremos de estas distorsiones egocéntricas, irá decreciendo progresivamente la curvatura de nuestras lentes, se reducirá su grosor. Mediante esta lente podremos ver las cosas objetivamente, tal como son por sí mismas.

Esta lente clara, que por razones de visión no equivale a ninguna lente, es nuestro inconsciente sagrado. Es útil pensar en él como una ausencia porque (al igual que el cristal de una ventana) funciona mejor cuando no llama la atención y es precisamente esta ausencia la que pone el mundo a nuestro alcance, «cuanto menos haya del yo, más hay del Yo», como dijo el maestro Eckhart. De la lente clara hemos pasado a la ausencia de lente –la eliminación de todo lo que pueda separar al sujeto del objeto, al Yo del mundo. Los budistas Zen usan la imagen del Gran Espejo Redondo. Cuando los turbios depósitos de los Tres Venenos han sido eliminados del mismo, refleja el mundo tal cual es.

Afirmar que la conciencia humana puede trasladarse permanentemente a este estado (como he dicho) probablemente sea ir demasiado lejos, pero los avances a lo largo de la curva asintótica que desciende en su dirección son claramente perceptibles. Cuando la lente de nuestra aversión está muy curvada, formando casi un semicírculo, no nos gusta casi nada de lo que se presenta en nuestro camino. Lo mismo sucede, por supuesto, con la lente de nuestros deseos que no es más que el lado convexo del arco cóncavo de la aversión: cuanto más distorsiona nuestra evaluación de nuestros propios intereses, menos energía queda para apreciar realmente las cosas. La formulación de Blake de la alternativa a esta visión autocentrada (que he escogido como título

para este libro) se ha convertido en un clásico: «si las puertas de la percepción estuvieran limpias, al ser humano todo le parecería tal como es, infinito».

El ser humano totalmente realizado es aquél cuyas puertas de la percepción están limpias (yo mismo me he referido a estas puertas como ventanas y las he visualizado como capas sucesivas de nuestra mente inconsciente*). Las que están cerca de la superficie varían según la persona, puesto que están formadas por nuestras experiencias idiosincrásicas de la infancia.

No obstante, en algún plano nos encontramos con los Tres Venenos (una vez más: el deseo, la aversión y la ignorancia) comu-

* Daniel Brown ha revelado aquí algo que es interesante y quizás importante. En el *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* (XXV, 4 de octubre de 1977), observa que los pasos en la meditación budista tántrica van a la inversa que los estadios de desarrollo perceptivo y cognitivo tal como han sido descubiertos por la escuela constructivista en la psicología infantil: Piaget, Gesell, Kagan, Lois Murphy, Brunner y otros. Comparando a la inversa los procesos mediante los cuales el niño adquiere (construye) sucesivamente, en primer lugar un sentido del Yo en torno al cual organizar su experiencia, luego estructuras para organizar sus percepciones y después sus pensamientos, la meditación tántrica destruye esas construcciones. Tras un estadio inicial en el que se enseña al lama a interiorizarse a voluntad, un segundo estadio rompe sus estructuras de pensamiento, devolviéndole al mundo de la percepción pura. El tercer paso se inicia desde allí y rompe los procesos de los patrones de percepción forjados en la niñez. El cuarto y último estadio penetra en los mecanismos organizativos que construyeron el sentido infantil del ego y permite al lama experimentar un mundo donde no existe el obstaculizador sentido del Yo. En el vocabulario del presente ensayo, esta meditación va arrancando en sentido inverso las capas intermedias de nuestras mentes inconscientes y nos permite estar en contacto directo con nuestro inconsciente sagrado.

Estoy en deuda con Kendra Smith por la esencia del párrafo anterior y con Jeffrey Becker (un antiguo alumno mío que ahora estudia medicina) por llamar mi atención sobre esta consecuencia. Según parece la intervención farmacológica directa en el cerebro puede producir experiencias que pueden tener un cierto paralelismo con las que consiguen los tibetanos al meditar, concretamente el fenómeno de la autoaniquilación. La actividad de cierto receptor neuronal —el receptor N-metil-D-aspartato (NMDA)— es especialmente esencial para muchos procesos humanos superiores, entre los que se incluye la memoria y nuestro sentido del Yo. Bloquear la actividad de dicho receptor con óxido nítrico o ketamina puede ayudar a la disolución del ego. La conciencia permanece pero, con las barreras del ego bajadas o incluso niveladas, se experimenta la conciencia sin limitaciones.

nes a la humanidad y en algún grado necesarios para que podamos funcionar como individuos. Pero yo he sugerido que la capa más profunda en realidad no es una capa —al ser una puerta de cristal entreabierta o un espejo que revela otras cosas que no son ella misma—, pues no está allí. Incluso si lo estuviera, ¿en qué sentido podría considerarse nuestra? Porque cuando miramos hacia ella sólo vemos el mundo.

Esta apertura hacia la infinitud del mundo es una buena razón para llamar sagrado a este estrato más profundo de la mente, porque seguro que la santidad tiene algo que ver con la totalidad. Pero la concreción de la formulación de Blake es instructiva. No nos dice que una percepción nítida revele al Infinito *per se*; lo encuentra en las cosas que tiene a su alcance, conforme al espíritu de la enseñanza budista, en la que las escrituras más sagradas se encuentran en las páginas en blanco —un viejo pino retorcido por el viento y el clima o una bandada de gansos cruzando el cielo de otoño.

Hasta aquí he definido a un ser humano realizado, lo que los indios llaman un *jivanmukta*. Me falta uno por describir. ¿Cómo debes sentirte al ser una persona así y cómo te ven los demás?

Básicamente esa persona vive en una constante presencia de lo numinoso. Esto no significa que esté excitada o “eufórica”; su estado nada tiene que ver con el flujo de la adrenalina o con los estados maníacos que atraen a los depresivos para equilibrar la balanza emocional. Es más como lo que Kipling tenía en su mente cuando dijo de uno de sus personajes: «creía que todas las cosas eran un gran milagro y cuando un hombre sabe todo eso tiene algo de que hablar». Lo opuesto al sentido de lo sagrado no es la serenidad o la sobriedad. Es la monotonía; lo que se da por hecho. La falta de interés. La rutina y lo prosaico. El pecado mortal de la pereza.

Todos los otros atributos de una persona realizada se han de relativizar respecto a éste primordial: un agudo sentido del sorprendente misterio que encierran todas las cosas. Todo lo demás que digamos de esa persona será una cualidad de sí y no. ¿Es fe-

liz? Bueno, sí y no. En un plano rotundamente no; si lo fuera, no podría "llorar con aquellos que están de duelo", sería un monstruo sin sentimientos, un bruto sin corazón. Si un alma realizada está en contacto con algo, más que con cualquier otra cosa, es con el pesar y la tristeza que es parte integrante de la condición humana; sabe que también se ha de aceptar y vivir, como toda vida ha de ser vivida. Rechazar el lado oscuro de la vida y pasar de él desviando la mirada, rechazar nuestra porción de tristeza colectiva mientras esperamos la de la dicha común, haría que las sombras no vividas y clausuradas en nosotros se transformaran en miedo, incluyendo el miedo a la muerte.

Una historia que se cuenta de un maestro Zen reciente, Shaku Soen, señala la postura dialéctica del alma realizada respecto a la felicidad, de la que estoy hablando. Por la tarde le gustaba dar un paseo por las afueras de su pueblo. Una tarde oyó lamentos que salían de una casa por la que estaba pasando, y al entrar en silencio, descubrió que el padre de familia había muerto y que su familia y vecinos estaban llorando. Al momento, se sentó a su lado y empezó a llorar con ellos. Un hombre anciano, conmovido por el despliegue de emoción que mostraba un maestro realizado, le reprendió. «Pensaba que estabas por encima de este tipo de cosas», le dijo indignado. Entre sus sollozos el maestro pudo balbucear: «Es esto lo que me ayuda a trascenderlo».¹

Podemos entender las lágrimas del maestro; el sentido que éstas esconden ya es más difícil, por ser "la paz que sobrepasa todo entendimiento". La paz que sobreviene cuando una persona hambrienta encuentra comida, cuando un enfermo se recupera o cuando una persona que está sola encuentra un amigo, este tipo de paz es comprensible. Pero la paz que sobrepasa todo entendimiento llega cuando el sufrimiento de la vida no es aliviado. Ésta brilla en la cresta de la ola del dolor; es el arpón del sufrimiento transformado en un rayo de luz. Los lamentos del maestro eran reales, sin embargo, paradójicamente no borraron la experiencia de aceptación de Oriente: «es como debe ser» y la de Occidente: «que se cumpla tu voluntad».

En nuestros intentos por concebir mejor al ser humano, todo apunta a una afirmación que se encuentra entre el escepticismo por una parte y el sentimentalismo por la otra. Un alma realizada no tiene por qué ser opresivamente alegre —opresivamente, no sólo porque sospechemos algún fingimiento en su invariable sonrisa, sino porque pone más de relieve nuestros estados de ánimo depresivos. No toda estancia en la que entra un *jivanmukta* se inunda de luz; éste puede tener un arrebató de ira y volcar las mesas de los cambistas. Su sello no es la invariabilidad sino la pertinencia, una pertinencia que consta de todo el repertorio de emociones que se ponen a su servicio. La iglesia católica tiene razón al vincular el resplandor con la santidad, pero se ha de volver a hacer hincapié en el paradójico carácter condicional de este resplandor. Además de ser un regalo que hemos recibido, la vida es una tarea que realizar. El adepto la realiza. Sea lo que fuere lo que tenga que hacer, lo hace con voluntad. Incluso aunque ello suponga recorrer largos tramos desérticos de la vida, los anda en lugar de anhelar otras alternativas. La felicidad llega como un subproducto. Lo que importa realmente, como el maestro Zen Dogen nunca se cansó de repetir, es la resolución.

Si un *jivanmukta* no está siempre irradiando dulzura y luz, tampoco emite constantemente descargas de energía. Puede ser enérgico cuando la ocasión lo requiere; nos resulta restaurador en vez de agotador estar cerca de él, y tiene reservas a las que recurrir, al igual que cuando Sócrates se pasó toda la noche en trance y burló a la milicia andando descalzo sobre el hielo. Sin embargo, en general, se muestra sosegado en lugar de exaltado —el modelo de personalidad dinámica y magnética suele estar cargado de ego que necesita atención. Recuerda: todo debe ser relativizado, salvo el acceso del adepto a la visión interior, el reino dorado al que llamo inconsciente sagrado. Si se requiere un líder, éste se ofrece a serlo; si no es así; no le importa ser seguidor. No tiene prohibido ser un guru, pero no necesita a los discípulos para alimentar su ego. Centro o periferia, foco o sombra, realmente no importa. Ambas tienen sus oportunidades, ambas exigen lo mismo.

Todas estas relatividades que he mencionado –felicidad, energía, prominencia, impacto– pertenecen al yo finito del *jivanmukta* que paulatinamente se va apartando a medida que se abre paso hacia el inconsciente sagrado. Puesto que su meta es impersonal, imparcial, su identificación con ella supone la muerte de su yoidad finita. Parte de la existencia está envuelta en un perpetuo acto de desaparición, como Coomaraswamy sugirió al escribir: «Bendita es la persona sobre cuya tumba se puede escribir "*Hic jacet nemo*", aquí no hay nadie enterrado».²

Tras haber insistido en que sólo hay algo incuestionable o constante en el viaje hacia la aniquilación del yo; concretamente, el sentido de lo sagrado, ese luminoso misterio donde están inmersas todas las cosas, he de reconocer que existe otro: darnos cuenta de lo lejos que nos hallamos de la meta a la que nos encaminamos, cuántos abismos hemos de salvar todavía. Como seres humanos hemos sido creados para superarnos y sólo somos nosotros mismos cuando nos trascendemos. Sólo la más fina barrera nos separa de nuestro inconsciente sagrado; está infinitamente próxima a nosotros. Pero nosotros estamos infinitamente lejos de ella, de modo que para nosotros la barrera se nos presenta como una montaña donde hemos de cavar con las manos desnudas. Arañamos la tierra, pero en vano; la montaña no se mueve. Seguimos escarbando en la montaña en nombre de Dios o de cualquier otra cosa.

La verdad es que la mayoría sólo oímos, rara vez experimentamos. La montaña no existe. Nunca existió.

Éste es un ensayo dentro de esta colección donde no se hace mención de los enteógenos. El lector probablemente comprenderá la razón por la que lo he incluido, y a riesgo de reiterar sobre lo que es evidente será explícito. De algún modo (y por razones que nadie entiende) los enteógenos poseen el potencial de abrir las puertas de la percepción hacia el inconsciente sagrado.

6. PRUEBAS CONTEMPORÁNEAS: LA PSIQUIATRÍA Y EL TRABAJO DE STANISLAV GROF

En 1976 publiqué un libro, La verdad olvidada, que esbozaba a grandes rasgos la visión del mundo y un modelo correlativo del Sí-mismo humano, al que todas las tradiciones se suscribían.

Al poco de haber terminado ese libro, descubrí el innovador trabajo de un psiquiatra checo, el doctor Stanislav Grof, que había investigado los enteógenos más sistemáticamente que ningún otro científico. En Checoslovaquia le asignaron determinar si el LSD tenían un potencial curativo para la esquizofrenia. Hijo de su tiempo y educado en el ámbito soviético –por aquel entonces el telón de acero estaba firmemente asentado en su lugar–, había aprendido el mecánico modelo pavloviano de la mente, que sus profesores de psiquiatría reivindicaban como científico. Su propio psicoanálisis y lo que salió a la luz durante los diecisiete años (y más de doce mil horas clínicas) que pasó investigando sobre el LSD con sus pacientes, le convencieron de lo contrario.

Consideré que sus descubrimientos seguían tanto el concepto tradicional del Sí-mismo que había citado a grandes rasgos en mi libro, que añadí un apéndice para resumir su trabajo. Este capítulo reproduce ese apéndice. Se relaciona con este libro del si-

guiente modo: mientras el capítulo anterior proponía un modelo del Sí-mismo humano que permite auténticas revelaciones enteógenas, éste vuelve sobre los pasos de dicho capítulo a fin de usar los enteógenos para confirmar ese modelo.

Para relacionar los dos ensayos he incluido en éste los términos sánscritos que he empleado en el capítulo anterior, pero que no aparecen en la versión original de este ensayo. A fin de facilitar la lectura he suprimido las notas de pie de página que muestran en qué lugar de la obra de Grof aparecen sus afirmaciones, las cuales cito al pie de la letra. Los que deseen esa información pueden hallarla en el Appendix de La verdad olvidada (HarperSan-Francisco, 1976, 1994).

«Aprende diez cosas, enseña nueve», dicen los taoístas, y uno se pregunta si es conveniente ni tan siquiera mencionar los enteógenos en relación con Dios y el Infinito porque, aunque exista una conexión, como es en el caso del Tantra, actualmente es casi imposible hablar de ello en Occidente sin ser mal entendido. Ese malentendido en potencia puede ser la razón por la que la identidad del sacramento eleusiano sea uno de los secretos mejor guardados de la historia y la razón por la que los brahmanes acabaron escondiendo (y luego olvidando deliberadamente) la identidad de Soma.

Si la única cosa que se pudiera decir de los enteógenos fuera que ocasionalmente parecen revelar planos superiores de conciencia y quizás del propio infinito, guardaría silencio. Porque aunque tales experiencias puedan ser verídicas en cierto modo, la meta (no se puede hacer demasiado hincapié) no son las experiencias religiosas, sino la vida religiosa. Respecto a esto último, las “teofanías” producidas por la química tanto pueden arruinar una búsqueda como fomentarla.

Por consiguiente, no son las experiencias místicas aisladas que pueden ocasionar los enteógenos lo que me ha conducido a añadir este apéndice de *La verdad olvidada*, sino una evidencia de distinto orden. Este segundo tipo de evidencia, durante mucho

tiempo recopilada y cuidadosamente sopesada, merece ser denominada científica (si es que hay algo en esta lóbrega área que merezca esta atribución). Menciono esta prueba aquí debido a las formas en que (y en la medida que) parece corroborar la antropología primordial que presenta *La verdad olvidada* y que mi capítulo anterior resume. En contraposición a los escritos sobre los enteógenos que se ocupan de las experiencias que puede tener la mente, lo que a mí me interesa aquí es la prueba que pueden aportar respecto a lo que es la mente.

La evidencia en cuestión no es muy conocida, porque se ha publicado solamente en unos pocos diarios relativamente dudosos y en un solo libro. Sin embargo, a juzgar tanto por el calibre de los datos que abarca como por el poder explicativo de las hipótesis que dan sentido a los mismos, es la prueba más impresionante que han producido los enteógenos hasta la fecha. Vino junto con el trabajo de Stanislav Grof.

El trabajo de Grof comenzó en Checoslovaquia, donde trabajó durante cuatro años en un complejo de institutos de investigación interdisciplinarios en Praga y durante otros cuatro años en el Instituto de Investigación Psiquiátrica de la misma ciudad. Al llegar a los Estados Unidos en 1967 continuó con sus investigaciones en la Unidad de Investigación del Hospital Estatal Spring Grove de Baltimore. Hay dos hechos sobre el alcance de su trabajo que vale la pena mencionar antes de pasar a su contenido. En primer lugar, su experiencia en la utilización del LSD en la terapia y en la evaluación de la personalidad, es sin duda la más vasta que haya recopilado cualquier otra persona individualmente, pues abarca más de dos mil quinientas sesiones en cada una de las cuales pasó al menos cinco horas con el paciente. Además sus estudios cubren otros ochocientos casos que dirigieron sus colegas de Praga y Baltimore. En segundo lugar, al cruzar el Atlántico su trabajo se sitúa entre los dos enfoques predominantes de la terapia con el LSD que se habían desarrollado: la terapia psicofítica (utilizada en Praga y generalmente apoyada en Europa), que implica numerosas administraciones de dosis entre medias y ba-

jas de LSD o de sus variantes durante un largo programa terapéutico, y la terapia con dosis altas (confinada a América), que supone una o varias sesiones de dosis altas en un corto período de tiempo.

Lo primero que descubrieron Grof y sus colaboradores fue que el LSD no produce invariablemente ningún efecto farmacológico específico: «no he podido encontrar un solo fenómeno que pudiera considerarse un producto invariable de la acción química de la droga en ninguna de las áreas que he estudiado —percepción, emocional, ideacional y física—. Ni siquiera la midriasis (dilatación prolongada de las pupilas), uno de los síntomas más comunes, tiene lugar siempre. Los efectos psicológicos varían incluso más que los fisiológicos, pero la gama de éstos últimos —midriasis, náuseas y vómitos, mayor movimiento intestinal, diarrea, estreñimiento, orina frecuente, aceleración y retraso del pulso, insuficiencia y dolor cardíaco, palpitaciones, asfixia y disnea, sudoración profusa y sialorrea (exceso de saliva), boca seca, enrojecimiento de la piel, sofocos y escalofríos, inestabilidad y vértigo, temblor interno, temblores musculares leves— supera la de cualquier otra droga que afecte al sistema nervioso autónomo. Estos síntomas somáticos son prácticamente independientes de la dosis y suceden en todas las combinaciones posibles. La variabilidad entre los sujetos equivale a la variación en los síntomas que un solo sujeto experimentaría bajo distintas circunstancias; desde el punto de vista clínico son especialmente importantes las diferencias que aparecen en distintas etapas del proceso terapéutico. Todo esto hizo que Grof llegara a la conclusión de que el LSD no es un agente causal específico, sino más bien un catalizador. Es un amplificador no específico de los procesos neurales y mentales. Al exteriorizar para el terapeuta material que de otro modo estaría enterrado, al hacer que el propio paciente lo lleve a un plano consciente, y mediante la amplificación de dicho material casi hasta un punto caricaturesco, que parece como si estuviera bajo una lente de aumento, las drogas del tipo LSD son (Grof llegó a esta convicción) instrumentos únicos: en

primer lugar para identificar las causas en la psicopatología (el problema que está causando la dificultad); en segundo lugar para el diagnóstico de la personalidad (al determinar el tipo de carácter de la persona en cuestión), y en tercer lugar para entender la mente humana en general. «No resulta descabellado comparar su potencial importancia para la psiquiatría y la psicología con la del microscopio para la medicina o la del telescopio para la astronomía. Freud llamó sueños a la “senda real hacia el inconsciente”. La afirmación es válida en mayor grado para las experiencias con LSD».

De los tres potenciales de la droga, es el tercero –su capacidad para ampliar nuestra comprensión de la mente humana y del Yo– el que nos interesa en este libro. La naturaleza del ser humano es tan primordial para nuestro estudio que incluso los destellos de la obra de Grof la harían interesante. El hecho de que esa luz resulte ser notablemente clara y firme hace que sea importante.

Voy a abordar sin más el tema. La visión tradicional de los seres humanos los presenta como criaturas con múltiples capas y el trabajo de Grof apunta a la misma conclusión. Siempre que el asunto se presente de este modo no indica nada nuevo, pues la psicología profunda estándar –la psiquiatría y el psicoanálisis– conviene en que el adjetivo “profundo” implica otro tanto y en que las metáforas de la arqueología y las excavaciones son un punto en común en los escritos de Freud, Jung y los de su clase. La novedad del trabajo de Grof reside en la precisión con la que los planos de la mente que éste desvela se corresponden con los planos de la yoidad que postula la tradición primordial.

En la quimio-excavación los planos se muestran secuencialmente. En ese aspecto, las imágenes arqueológicas también se pueden aplicar: se han de dejar al descubierto las capas superficiales para descubrir las que hay debajo. En la terapia con dosis altas, los niveles más profundos suelen aparecer al final del transcurso de una sesión; en la terapia psicolítica (dosis bajas) tienden a manifestarse a finales de la secuencia de las sesiones terapéuticas. Las secuencias son las mismas, pero dado que Grof se fijó

por primera vez en los planos durante su trabajo psicolítico en Praga y que su primer trabajo fue el más extenso —duró once de los diecisiete años que trabajó con las drogas—, me ceñiré a éste relatando su trabajo experimental.

El estudio básico de Praga incluía cincuenta y dos pacientes psiquiátricos. Todos los trastornos clínicos principales estaban representados, desde los depresivos, las psiconeurosis, las enfermedades psicosomáticas y los trastornos de la personalidad hasta las psicosis incipientes y las declaradas del grupo de la esquizofrenia. Los pacientes con una inteligencia por encima de la media eran los preferidos para obtener informes introspectivos de alta calidad; de lo contrario se elegían los casos con una prognosis dudosa en cada una de las clasificaciones. El propio Grof trabajó con veintidós pacientes, y sus dos colaboradores con el resto. El número de sesiones psicolíticas variaba entre quince y cien sesiones por paciente, sumando todas un total de más de dos mil quinientas sesiones. El tratamiento de cada paciente empezaba con varias semanas de terapia sin droga. Después, la terapia era acentuada con dosis de 100 a 250 microgramos de LSD administrados en intervalos de siete a catorce días.

El descubrimiento básico fue que «cuando se comparaba el material de las sesiones consecutivas de LSD realizadas a una misma persona era evidente que existía una continuidad definida entre las mismas. En lugar de ser un material inconexo y fortuito, éste parecía representar un sucesivo despliegue de planos del inconsciente cada vez más profundos y con una tendencia bien definida».

La tendencia condujo regularmente a tres etapas sucesivas precedidas por otra que, al ser menos importante psicológicamente, Grof la denomina fase preliminar. En esta fase de apertura la química actúa principalmente en el cuerpo del paciente. En este aspecto se parece a lo que los primeros investigadores habían denominado la fase vegetativa, pero las dos no son idénticas. Los proponentes de una fase vegetativa suponen que el LSD provoca directamente las múltiples respuestas somáticas que suelen expe-

rimentar los pacientes en las primeras etapas de las sesiones. Ya he mencionado que la prueba más amplia de Grof se opone a esta visión. Los síntomas vegetativos son bastante reales, pero varían tanto entre las personas (y para una misma persona según distintas circunstancias) que parece probable que sean más ocasionados por las ansiedades y resistencias que por la acción directa de la química. También está el hecho de que distan mucho de estar confinadas a las primeras fases de la secuencia del LSD. Estas consideraciones hicieron que Grof dudara de la existencia de una fase vegetativa independiente. Lo máximo que está dispuesto a admitir es que la droga, al principio tiene la tendencia a afectar a una parte específica del cuerpo: los órganos de percepción y especialmente a la vista. Los colores se vuelven excepcionalmente brillantes y hermosos, los objetos y las personas son geometrizadas, las cosas vibran y realizan movimientos ondulantes, se oye la música como si se estuviera dentro de ella, etcétera. Éste es todo el poder que puede llegar a tener la droga para producir un efecto somático directo, pero ese efecto basta para hablar de una fase introductoria que Grof denomina “estética”.

Con esta fase preliminar tras de sí, el sujeto empieza su verdadero viaje psicolítico. Su primera etapa está ocupada con material psicodinámico en el sentido clásico: Grof la denomina etapa psicodinámica o freudiana. Aquí las experiencias son marcadamente personales. Conllevan regresiones a la infancia y revivir experiencias traumáticas de la niñez donde destacan los conflictos de Edipo y Electra y los relacionados con varias zonas libidinales; al empezar y al terminar se atraviesa gran parte de la topografía freudiana. La cantidad de asuntos por concluir que contiene esta capa del Sí-mismo varía enormemente; tal como cabía esperar, en las personas con trastornos hay más que en las sanas. Pero esta capa está presente en todo el mundo y se ha de superar antes de pasar al siguiente estrato. “Superarla” de nuevo significa lo que estipula la psiquiatría: revivir no sólo los recuerdos, sino también las emociones de los episodios traumáticos que inconscientemente han trastocado las respuestas del paciente.

Las hipótesis de Freud y Breuer de que la insuficiente abreacción emocional y motora durante los primeros episodios traumáticos produce un "bloqueo" afectivo que alimenta los consecuentes síntomas neuróticos, son corroboradas porque, cuando los pacientes, en el transcurso de una serie de sesiones, entran en un área problemática hasta el punto de revivirla por completo e integrarla en su conciencia, los síntomas relacionados con la misma "no vuelven a reaparecer" y el paciente está preparado para trabajar sobre otros síntomas.

Todo esto concordaba con la orientación psiquiátrica de Grof; llegó como "una prueba de laboratorio de las premisas básicas del psicoanálisis". Pero aquí es donde se detiene este modelo, puesto que para las experiencias que vinieron a continuación «no se puede encontrar una explicación adecuada dentro del marco del psicoanálisis freudiano clásico».

La nueva etapa, por el contrario, se caracterizaba por una ausencia del material personal determinado biográficamente que había dominado hasta entonces en las sesiones. El resultado fue que el contenido de las experiencias de esta segunda etapa era más uniforme en la población que el de la primera. Ya he citado el argumento de Grof de que el LSD no es tanto un agente que produce efectos específicos como un amplificador del material existente y en la primera etapa el proceso de amplificación del material sirvió para magnificar las diferencias individuales: «las sesiones de los pacientes que pertenecían a distintas categorías de diagnóstico se caracterizaron por una inusual variabilidad inter-individual e intra-individual». En la segunda etapa los resultados se invirtieron. Con la lente de aumento todavía en su sitio, las variaciones retrocedieron: «el contenido parecía ser sorprendentemente similar en todos los sujetos». Esto ya es importante, puesto que la similitud que muestra sugiere que los sujetos estaban entrando en una región mental compartida, una región que subyace a los distintos garabatos que las diversas biografías han grabado en la mente. En cuanto al contenido, «el núcleo central y las características básicas de la experiencia en este plano son los

problemas relacionados con el dolor físico, la agonía, el proceso de morir y la muerte, el nacimiento biológico, el envejecimiento, la enfermedad y la decrepitud», la primera Noble Verdad del Buddha, observa Grof en algún lugar, y tres de las Cuatro Visiones Casuales que la in-formaron. «Inevitablemente –prosigue–,

el traumático encuentro con estos aspectos críticos de la existencia humana y el reconocimiento profundo de la fragilidad y la transitoriedad del ser humano como criatura biológica van acompañados de una agonizante crisis existencial. El individuo llega a comprender mediante estas experiencias que, haga lo que haga en su vida, no puede escapar de lo inevitable: tendrá que abandonar este mundo dejando todo lo que ha acumulado, lo que ha logrado y a lo que está emocionalmente apegado.»

Entre los fenómenos de esta segunda etapa, el tema de la muerte y del renacimiento se repetía con tanta frecuencia que hizo que Grof recurriera a un libro del que había oído hablar en su formación, pero que no había leído, escrito por un renegado del psicoanálisis, Otto Rank. Llevaba por título *El trauma del nacimiento* y, para utilizar la propia palabra de Grof, se quedó “estupefacto” al descubrir lo próximas que estaban las experiencias psicolíticas de la segunda etapa a lo que Rank describía en el libro. Él y sus colegas empezaron a llamar a la segunda etapa “perinatal” o “rankiana”.

Durante las semanas que dura esta etapa, la condición clínica del paciente suele empeorar. Ésta culmina en una sesión en la que el paciente experimenta la agonía de la muerte y le parece –a sí mismo– que muere de verdad.

Los sujetos pueden pasar horas con un dolor agonizante, con contorsiones faciales, jadeando para respirar y descargando grandes cantidades de tensión muscular mediante temblores varios, tics nerviosos, violentas sacudidas y enrevesadas contorsiones. El color de la cara puede ser púrpura o pálido como un

muerto, y el pulso estar considerablemente acelerado. La temperatura corporal suele oscilar mucho, el sudor ser profuso y las náuseas con vómitos en chorro son bastante frecuentes.

Esta experiencia de muerte suele ir inmediatamente seguida de un renacimiento, un éxtasis explosivo donde la dicha, la libertad y la promesa de una nueva vida son los motivos dominantes.

Fuera de la secuencia del LSD, la nueva vida se manifestaba en la marcada mejoría clínica del paciente. Dentro de la secuencia producía un tercer escenario experimental. Cuando Grof se acostó al mismo, al principio le pareció junguiano, al haber sido Jung el único psicólogo de su talla que había estudiado con seriedad y de manera relativamente irreductible las visiones. Más tarde le pareció mejor referirse a esta etapa como "transpersonal".

Había dos características que definían esta tercera y última etapa. La primera era que sus «características más típicas... eran experiencias profundas de índole religiosa y mística».

Todo aquel que alcanzó estos planos experimentalmente desarrolló visiones convincentes sobre la relevancia máxima de las dimensiones espiritual y religiosa en el esquema universal de las cosas. Incluso los materialistas más acérrimos, científicos de tendencias positivistas, escépticos y cínicos, ateos inflexibles y cruzados antirreligión como los filósofos marxistas, se interesaron de pronto en la búsqueda espiritual tras haberse enfrentado ellos mismos a estos planos.

Grof habla aquí de planos en plural, pues la "agonizante crisis existencial" de la segunda etapa ya es religiosa a su manera —o la muerte y el nacimiento son los extremos o bien no existen en absoluto. La característica distintiva de la tercera etapa no es religiosa, estrictamente hablando, pero sí es (como indica Grof) mística-religiosa: religiosa de una forma en que a) la totalidad incluye sus partes y b) por medio de ello el mal es anulado. Esto enlaza con la otra característica de la etapa, su aspecto transperso-

nal que, de tan pronunciado, al final se eligió como el mejor nombre para la misma. En la segunda etapa ya se vislumbra una tendencia hacia las experiencias transpersonales, en la que uno se ocupa de otras cosas aparte de sí. El sufrimiento, por ejemplo, que en la primera etapa se manifiesta como el recuerdo de traumas autobiográficos, en la segunda fase adopta la forma de identificarse con el sufrimiento de los demás, por lo general con grupos: víctimas del hambre, prisioneros de los campos de concentración o toda la humanidad con su sufrimiento representado por Cristo crucificado, Tántalo expuesto a las torturas en el Hades, Sísifo condenado a empujar eternamente una roca enorme hasta lo alto de una pendiente, Ixión atado a una rueda ardiente o Prometeo encadenado a su roca. Lo mismo sucede con la muerte. En la segunda etapa «los sujetos sentían que se encontraban en un marco que “trascendía la muerte individual”». La tercera fase prosigue con esta descarga transpersonal. Ahora los fenómenos con los que se identifica el sujeto no están restringidos a la humanidad ni tan siquiera a las formas vivas. Éstos son cósmicos, están relacionados con los elementos y fuerzas de donde surge la vida. La persona es menos consciente de sí misma como algo separado de lo que está percibiendo. La dicotomía sujeto-objeto desaparece en gran medida.

Esto es todo lo que respecta a la descripción de las tres fases. Ahora pasaré a la interpretación y explicación.

Grof era y es un psiquiatra. La psiquiatría es el estudio y la práctica de explicaciones ontogénicas: explica los síndromes del presente en términos de las experiencias pasadas del paciente. Freud había investigado estas experiencias en la tierna infancia y la niñez, pero el trabajo de Grof había conducido a regiones que el mapa de Freud no revelaba. Grof, como psiquiatra, no tenía a donde recurrir para hallar explicaciones salvo seguir en la misma dirección, yendo más hacia atrás. Su metodología le obligó a tomarse en serio la posibilidad de que las experiencias durante el nacimiento e incluso durante la gestación podían afectar en las trayectorias posteriores de la vida.

Si nos guiamos por *El trauma del nacimiento*, rectificando los aspectos importantes, Grof creó una tipología en que la segunda y tercera etapa de las experiencias con LSD están correlacionadas con cuatro fases distintas del proceso de nacer: *a)* etapa intrauterina confortable antes de iniciarse el parto; *b)* etapa opresiva al inicio del parto cuando el feto sufre las contracciones del útero y no tiene “salida” porque el cérvix aún no se ha abierto; *c)* la siguiente etapa traumática del parto durante la cual el feto es violentamente expulsado del útero a través del conducto cervical, y *d)* la libertad y liberación del propio nacimiento. Las etapas *b* y *c* según Grof comprendían la segunda fase o etapa rankiana de la secuencia del LSD. Al revivir la etapa *b*, la opresión del útero es generalizada, lo que hace que el mundo y la propia existencia parezcan opresivos, y cuando se revive la *c* —la agonía del parto y la expulsión forzada a través del conducto cervical— esto produce la experiencia de morir: el traumático destierro del único contexto de vida que conoce el feto. La experiencia de renacimiento (donde culmina la etapa rankiana) es una consecuencia de revivir la experiencia del nacimiento físico, la fase *d*, y prepara el camino para la siguiente etapa transpersonal. El sentimiento de júbilo puro que domina esta etapa final conecta con los primeros recuerdos, los que preceden a la etapa en que el útero estaba congestionado, cuando el feto estaba fusionado con su madre en un abrazo místico, etapa *a*. Algunos científicos cognitivos rechazan este aspecto de la obra de Grof basándose en que las estructuras cerebrales que se sabe que constituyen la memoria no se desarrollan hasta algunos meses después del nacimiento, pero Grof responde que esto supone una particularidad de los soportes neurales de la memoria en su totalidad que todavía no se han demostrado. Cuando las personas que se encuentran en la etapa rankiana relatan primero asfixia y luego una violenta explosión con proyección no sólo de sangre, sino también de orina y heces, uno se convence de que revivir los recuerdos del proceso de nacer tiene algo que ver con el desencadenamiento, la forma y la energética de la última etapa de las experiencias con LSD. La

pregunta es: ¿son éstas las únicas causas que están actuando? Tal como he mencionado en el modelo psiquiátrico de la humanidad, una vez se ha agotado el campo freudiano no hay dónde buscar otras causas, salvo donde lo hizo Rank y donde Grof siguió haciéndolo. Al retroceder a etapas libidinosas cada vez más antiguas, el ego acaba entrando de nuevo en el útero.

En el modelo antropológico que *La verdad olvidada* y el capítulo anterior de este libro describen, las cosas son diferentes. En él, las historias sociales y biológicas del organismo no son los únicos recursos para hallar una explicación. «El alma que amanece con nosotros, estrella de nuestra vida,/ se ha puesto tras un ocaso que ignoramos./ Y viene de lejos, sí,/ y no completamente desnuda,.../pues arrastra nubes gloriosas de donde venimos.» Si preguntamos de dónde venimos, Wordsworth responde “de Dios” y los tradicionalistas en un principio están de acuerdo. Sin embargo, nuestro cuerpo físico está más cerca del plano psíquico –de nuestro cuerpo sutil o espíritu–. Según la visión psiquiátrica, el cuerpo es básico y las explicaciones de lo que sucede en la mente se buscan en los atributos del cuerpo y en su historia, mientras que en el modelo tradicional el cuerpo físico es como una especie de reestructuración de los fenómenos mentales anteriores y éstos son más reales que su producto físico.

Por consiguiente, al descubrimiento de Grof de que las últimas etapas en la secuencia del LSD concuerdan lo bastante con las del proceso de nacer como para que podamos decir que las primeras se encuentran bajo la influencia de las segundas, la tradición añade: sólo “bajo la influencia de”, no “provocadas por”. Las experiencias de estas etapas ponen a la persona en contacto directo con las fuerzas psíquicas y arquetípicas de las cuales la vida es su destilación y producto. El nacimiento y la muerte no son sólo físicos. Hasta ahí todo el mundo lo sabe, pero lo que no está tan reconocido es que el nacimiento físico y la muerte sean manifestaciones relativamente secundarias de las fuerzas cósmicas que envuelven el mundo manifestado. La tesis budista de la *pratitya-samutpada* (Origen condicionado) habla detenidamente

sobre este punto, pero todo lo que yo puedo decir es que cuando un quantum psíquico, el germen de un ego, decide –por su ignorancia, como añadirían inmediatamente los budistas– que sería interesante ir por libre y tener una carrera independiente, separándose de la totalidad (de alguna manera poniéndose en contra de ella) el ego carga con las consecuencias. Puesto que es limitado, las cosas no siempre irán como espera: de ahí el sufrimiento. El aspecto temporal de la finitud del Sí-mismo dispone que éste ha de morir, en orden ascendente morirá desde su comienzo como células y las primeras ambiciones hasta hacerlo en su totalidad. La energía es indestructible; sin embargo, en alguna forma existe un renacimiento. La confrontación con estas verdades primordiales, en su mayoría transpersonales y trans-especie, es típica de la cuarta etapa de la experiencia con el LSD. La memoria biológica participa, pero con poco más de un “yo también”: yo también (insiste esa memoria) sé la secuencia desde el momento en que fui engendrado y parido.

Descrita con mayor detalle, la explicación primordial de la secuencia es la siguiente: si aceptamos el LSD «como una herramienta para el estudio de la estructura de la personalidad humana, de sus varias facetas y planos», vemos que va descubriendo las capas sucesivamente más profundas del Sí-mismo que el estudio de Grof saca a la luz. La explicación psiquiátrica de Grof de por qué tiene esa capacidad es: «los sistemas de defensa del organismo quedan considerablemente liberados, disminuye la resistencia y el recuerdo-memoria se ve muy favorecido. El material almacenado en el inconsciente profundo sale a la superficie, entra en el plano consciente y se experimenta de forma simbólica y compleja». La explicación tradicional cambia el énfasis. Sólo en la primera etapa los sistemas de defensa bajan la guardia, los que el ego individual ha de construir para protegerse de los recuerdos dolorosos. Por lo demás, las que se aflojan son las estructuras que condicionan el modo de existencia humano y lo separan de los modos superiores: su realidad corpórea y su conformidad con las restricciones espacio-temporales a las que el

cuerpo físico se ha de adaptar. Lo mismo sucede con el recuerdo-memoria que el LSD favorece. En la primera etapa son los recuerdos de experiencias los que ven la luz, que son activados mientras el sujeto revive, de forma directa o simbólica, aquello que experimentó. Pero al igual que la arqueología todavía profundiza más, lo que el psiquiatra continúa clasificando como recuerdos individuales –un recuerdo todavía más antiguo, la memoria intrauterina–, el ontólogo (al que poco le falta para invocar la reencarnación) lo ve como el descubrimiento de las capas de la yoidad que están presentes desde el momento de la concepción, pero que normalmente están ocultas. Lo mismo sucede con la “peculiar doble orientación y doble función del sujeto” que describe Grof. «Por una parte –escribe–, [el sujeto] experimenta una regresión de edad completa y compleja a las situaciones traumáticas de la infancia; por otra puede asumir alternativa o incluso simultáneamente la postura que corresponda a su edad real.» Esta oscilación es la que caracteriza toda la secuencia, pero sólo en la primera etapa el pasado es su punto de referencia no inmediato. En las últimas sesiones, aquello que no es inmediato es eliminado no por el tiempo, sino por el espacio –el espacio psicológico, por supuesto. Se encuentra bajo la superficie del Sí-mismo exterior que está normalmente a la vista.

El paradigma del Sí-mismo que esbozo en el capítulo IV de *La verdad olvidada* y en el capítulo anterior del presente muestra sus cuatro componentes: cuerpo, mente, alma y Espíritu; en la nomenclatura de este libro, cuerpo físico, cuerpo sutil, cuerpo causal y “el Cuarto”. Si trabajamos con la imaginería espacial, podemos comparar el LSD a un scanner RMN (Resonancia Magnética Nuclear) que se adentra progresivamente hacia el núcleo de la existencia de la persona. En las primeras sesiones de la secuencia del LSD se mueve a través del cuerpo de la persona en dos pasos. El primero desencadena respuestas somáticas periféricas (con más frecuencia las relacionadas con la percepción) para producir la fase estética. El segundo se adentra en las regiones del cerebro donde están almacenadas las huellas de las experiencias pasadas.

Es evidente que los acontecimientos que fueron más importantes en la formación de la persona son los primeros que salen para captar la atención. Nos encontramos en la primera de las tres etapas principales de la secuencia psicolítica, la fase psicodinámica o freudiana.

El paso desde la fase freudiana a la rankiana tiene lugar cuando la substancia química entra en la región de la mente que se aleja del cerebro y se mueve en el plano psíquico que es el medio del cuerpo sutil. Las consecuencias fenomenológicas casi se podrían haber predicho:

1. Los datos biográficos —que se grabaron por sí mismos en el cuerpo del sujeto, concretamente en la región de la memoria de su cerebro— se quedan atrás.

2. Ocupan su lugar los “existenciales”, las estructuras condicionantes de la existencia humana en general. El nefasto sentimiento de esta etapa puede deberse en parte a los recuerdos de los sufrimientos durante la gestación y el nacimiento; pero el tormento —la angustia que surge al darse cuenta de la cantidad de sufrimiento endémico de la vida— procede principalmente del hecho de que cuanto más alcance tenga la perspectiva del plano intermedio, se hacen más visibles las limitaciones inherentes del plano terrestre (*dukkha*) que cuando el sujeto está inmerso individualmente en ellas.

3. En la experiencia de muerte y renacimiento con la que culmina esta fase, las consideraciones rankianas podrían representar un papel aunque no sustituir al protagonista. El Sí-mismo ha entrado en el plano psíquico a través de asumir —comprimirse en— la vaina del cuerpo sutil. Ahora, al invertir la secuencia, el cuerpo sutil ha de morir para regresar a su cuerpo causal más augusto.

Las descripciones de este regreso suelen verse en los relatos de las personas que atraviesan la etapa transpersonal en su tratamiento. A continuación menciono algunas de sus características:

1. Mientras en la etapa rankiana «había una polaridad muy distinta entre la experiencia muy positiva y la experiencia muy negativa», esta fase es predominantemente beatífica, con «una mezcla de éxtasis»; quizás esto sea el tema más citado. Las personas «hablan de la unión mística, de la fusión del mundo subjetivo con el mundo objetivo, de la identificación con el universo, de la conciencia cósmica, de la introspección intuitiva en la esencia de la existencia, del *nirvana* budista, del *samadhi* védico, de la armonía de los mundos y de las esferas, de la aproximación a Dios, etc.».

2. La experiencia es más abstracta. En su momento álgido «suele haber ausencia de satisfacción y hay visiones de luz cegadora o de hermosos colores (azul celestial, dorado, el espectro del arco iris, plumas de pavo real, etc.)» o se asocia con el espacio o el sonido. Cuando la experiencia es más concreta tiende a ser arquetípica, los arquetipos parecen ser ilimitados.

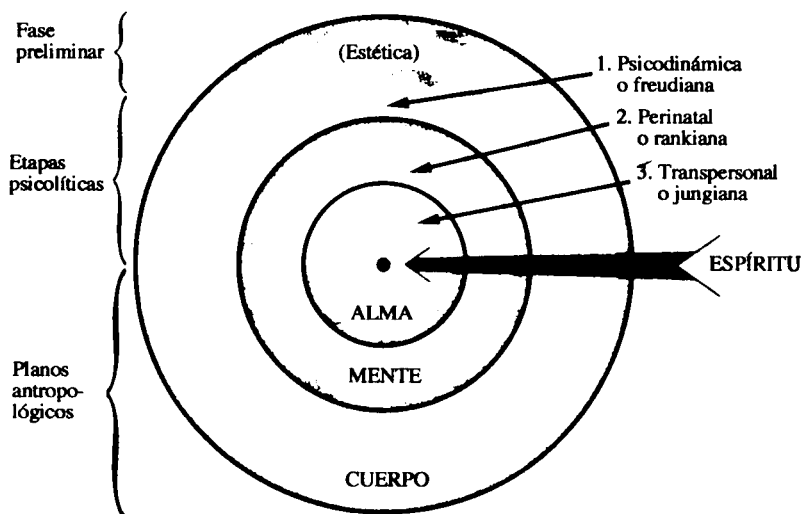
3. Dios, al que casi invariablemente se ve, es único y está tan desprovisto ya de su antropomorfismo que con frecuencia la persona emplea el pronombre “ello”. Esto es lo opuesto a los dioses de la etapa rankiana, que suelen ser múltiples, olímpicos y básicamente seres humanos de gran tamaño.

4. Después del cuerpo causal (alma) se encuentra sólo “el Cuarto” (Espíritu), una esencia tan inefable que cuando el ojo la percibe, prácticamente todo lo que puede ser descrito es que está “más allá” y que es “más que” todo lo que ha visto hasta entonces.

Las correlaciones entre la antropología tradicional y la secuencia del LSD se pueden representar mediante el diagrama de la página siguiente.

Hasta aquí he resumido los descubrimientos empíricos de Grof y señalado cómo pueden ser explicados tanto mediante el modelo tradicional del Sí-mismo humano como mediante el psiquiátrico. Queda por decir de qué modo los resultados de estos diecisiete años de investigación han influido en nuestra forma de pensar.

La percepción divina



Implicado como estaba en "la primera cartografía de territorios totalmente desconocidos", podía no haber previsto adónde le conduciría su investigación. Lo que halló fue que en «la aventura intelectual y espiritual más fascinante de mi vida, se abrieron nuevas áreas fantásticas que me obligaron a romper con los antiguos sistemas y estructuras».

El primer cambio en su pensamiento ya lo hemos visto: las secuencias psicológicas mostraban que el trauma del nacimiento tenía más consecuencias dinámicas de lo que Grof y sus colaboradores freudianos habían supuesto. El psicoanálisis aún podía asumir este cambio, pero no los que vinieron a continuación. «Inicié mi investigación sobre el LSD en 1956, como psicoanalista convencido y dedicado», escribe. «A la luz de las observaciones clínicas diarias en las sesiones con LSD me di cuenta de que esta concepción era insostenible.» Básicamente lo que resultó ser insostenible fue «la actual imagen pesimista del ser humano, que en gran medida está influida por el psicoanálisis».¹

Esta imagen del ser humano, como animal social básicamente regido por impulsos instintivos ciegos e irracionales, contradice las experiencias de las sesiones con LSD o al menos resulta superficial y limitada. La mayor parte de las tendencias instintivas descritas por el psicoanálisis (deseos incestuosos o asesinos, impulsos caníbales, tendencias sadomasoquistas, coprofilia, etc.) llaman mucho la atención en las primeras sesiones con LSD; son tan comunes que casi se podrían considerar como una prueba experimental para algunas de las suposiciones básicas del psicoanálisis. Sin embargo, la mayoría se presentan sólo durante un limitado período de tiempo. Toda este área se puede trascender, con lo cual nos encontramos frente a una imagen del ser humano diametralmente opuesta a la anterior. El ser humano en su naturaleza más primordial se manifiesta como un ser que básicamente está en armonía con su entorno y que se rige por valores intrínsecamente más elevados y universales.

Este cambio en el pensamiento de Grof respecto a la antropología se ha debido al sólido efecto de las pruebas enteógenas. En términos psicoanalíticos, Freud descubrió la importancia de la experiencia de la infancia en el desarrollo ontogénico, Rank la importancia de la experiencia del propio nacimiento, y los descubrimientos de Grof llevan esta investigación a etiologías todavía más tempranas —en la teoría psicoanalítica “temprano” significa “más fuerte”—, a su límite lógico: su visión optimista del ser humano procede del descubrimiento de la influencia y el poder latente de los recuerdos de la primera fase de la gestación, de tal como eran las cosas cuando el útero todavía no estaba congestionado y todo estaba tranquilo.

No obstante, más allá de esta antropología revisada, Grof ha jugado también con una ontología modificada. Las dotes que complementan sus competencias psiquiátricas en este caso le han servido de ayuda: tiene un “oído musical”, por así decirlo, para la metafísica, y un interés permanente en el tema. Esto le ayudó a escuchar atentamente desde el principio los relatos de sus pacientes

sobre la naturaleza de la realidad y en uno de sus últimos trabajos “LSD and the Cosmic Game: Outline of Psychedelic Cosmology and Ontology”, da rienda suelta a estos relatos. En este ensayo, Grof deja aparte temporalmente su papel como psiquiatra investigador, que le exigía ver las vivencias de sus pacientes como fruto de sus primeras experiencias formativas (sino ya proyecciones), y se vuelve fenomenologista, permitiendo que sus relatos brillen con su propia luz. La visión de la realidad que surge a raíz de ello es tan increíblemente parecida a la tradicional de *La verdad olvidada* y del anterior capítulo de este libro, que al intercalar citas del artículo de Grof (sin tener en cuenta las comillas) con las de estas dos fuentes, la imagen resultante es la siguiente:

La fuente última de existencia es el Vacío, el Silencio supracósmico, el Supremo totalmente inefable e increado.

La primera formulación posible de esta fuente es la Mente Universal. Aquí también faltan las palabras, pues la Mente Universal trasciende las dicotomías, polaridades y paradojas que acechan al mundo relativo y a la comprensión que nuestras mentes finitas tienen de la misma. En la medida en que se intenta la descripción, la trilogía vedantina –Existencia infinita, Inteligencia infinita, Beatitud infinita– es tan válida como cualquier otra.

Dios no se limita a sus anteriores modalidades “abstractas”. Se le puede encontrar de forma concreta como el Dios del antiguo y del Nuevo Testamento, como el Buddha, Shiva u otras formas. Sin embargo, estas modalidades no llevan el manto de la primordialidad ni aportan respuestas definitivas.

Los mundos fenoménicos deben su existencia a la Mente Universal, la cual no se implica en sus categorías. El ser humano, junto al mundo tridimensional que experimenta, no es más que una de las innumerables modalidades mediante las cuales la Mente se experimenta a sí misma. La pesadez física y la aparente finalidad objetiva del mundo material humano, su red del espacio y el tiempo, y las leyes de la naturaleza, que se presentan como si fueran los *sine qua non* de la propia existencia, todo esto

es, de hecho, tremendamente provisional y relativo. Bajo circunstancias excepcionales, las personas pueden ascender a un plano de conciencia en el que vean que, en conjunto, constituyen una de las innumerables construcciones limitadas que asume la Mente Universal. Achacarle esas construcciones a esa Mente sería tan ridículo como intentar comprender la mente humana con las reglas del ajedrez.

Las criaturas creadas tienden a perder progresivamente el contacto con su lugar de origen y la conciencia de su prístina identidad con él. En la etapa inicial de esta separación, estas entidades mantienen el contacto con su fuente y el alejamiento es relativo, lúdico y evidentemente tentativo. Una imagen que ilustra esta etapa es la de la ola del océano. Desde cierto punto de vista la ola es una entidad distinta, podemos hablar de ella diciendo que es grande, que se mueve deprisa, que es de color verde y espumosa. Pero su individuación no evita que pertenezca al océano propiamente dicho.

En la etapa siguiente, las entidades creadas asumen una independencia parcial y podemos observar los comienzos del trabajo cósmico de velación, cuando lo Absoluto empieza a asumir los velos que en un principio forman como una telaraña, pero paulatinamente se van haciendo más opacos. Aquí la unidad con la fuente de origen puede ser olvidada temporalmente, del mismo modo que un actor puede olvidar su propia identidad al identificarse con el personaje al que representa.

Al final, el proceso de velación llega a un punto en que la individuación parece el estado normal de las cosas y la totalidad original sólo se percibe intuitiva y esporádicamente. Esto se puede comparar a la relación entre las células de un cuerpo y el cuerpo en su totalidad. Las células son entidades separadas, pero funcionan como partes del cuerpo. La individuación y la participación están combinadas dialécticamente. Las complejas interacciones bioquímicas atraviesan las fronteras provisionales para asegurar el buen funcionamiento del organismo como una unidad.

En la etapa final, la separación está prácticamente completada. La unión con la fuente se ha perdido de vista y se ha olvidado la identidad original. La pantalla ahora es impermeable y se requiere un cambio radical de conciencia para atravesarla. Un copo de nieve puede servir de ejemplo. En su aspecto exterior no parece agua; para comprender que a pesar de todo es agua, hemos de llegar al H_2O .

Los seres humanos que consiguen el requisito para atravesarla descubren a partir de ese momento que las polaridades de la vida, paradójicamente existen y no existen. Esto reza para contrarios como la materia y el espíritu, el bien y el mal, la permanencia y el cambio, el cielo y el infierno, la belleza y la fealdad, la agonía y el éxtasis. Al final no hay diferencia entre el sujeto y el objeto, el observador y lo observado, el experimentador y lo experimentado, el creador y la creación.

En los primeros años del psicoanálisis, cuando se criticaban sus teorías por su sorprendente novedad y fueron rechazadas por considerarlas el producto de las imaginaciones pervertidas de sus autores, Freud solía contrarrestar esta objeción argumentando que ningún cerebro humano podría haber inventado tales hechos y relaciones de no haber sido persistentemente forzado por una serie de observaciones convergentes y entrelazadas. Grof podría haber argumentado del mismo modo: es decir, que la cosmología y la ontología a la que llegaban sus pacientes es tan imposible de inventar como el propio sistema de Freud. Sin embargo, en realidad, no lo hace. Al estilo de un buen fenomenologista, deja que la evidencia hable por sí sola, sin infravalorarla asociándola a causas que (al intentar explicarla) la justificarían hábilmente sin poner en cuestión si es cierta o no. Tal como los propios fenomenologistas dirían, pone entre paréntesis su parecer respecto a la verdad del asunto y se contenta con resumir lo que sus pacientes han dicho.

La idea de que el "mundo tridimensional" es sólo uno de los muchos mundos experimentales creados por la Mente Universal

les parecía mucho más lógica que la alternativa opuesta que con tanta frecuencia se da por sentada, concretamente, que el mundo material tiene realidad objetiva por derecho propio y que la conciencia humana y el concepto de Dios son meros productos de una materia altamente organizada, el cerebro humano. Analizado detenidamente, este último concepto presenta al menos tantas incongruencias, paradojas y absurdos como el concepto de Mente Universal. Problemas como la finitud frente a la infinitud del tiempo y del espacio, el enigma del origen de la materia, la energía y el espacio, y el misterio del impulso primordial parecen superarnos y frustrarnos de tal modo que uno seriamente se cuestiona por qué hemos de dar prioridad a esta visión en nuestro pensamiento.

7. EL EXPERIMENTO DE VIERNES SANTO

Ya se ha mencionado antes el experimento de Viernes Santo. Walter Pahnke —en un intento de probar el poder de los enteógenos para provocar experiencias místicas en un entorno religioso— realizó un estudio en 1962, donde a profesores y estudiantes de teología se les suministró psilocibina en la Universidad de Boston antes del servicio de Viernes Santo. El proyecto era el tema de investigación de su tesis para el doctorado que recibió de la Universidad de Harvard.

Además del detallado informe del experimento que apareció en la disertación doctoral de Pahnke, han habido numerosos relatos periodísticos sobre el mismo y un estudio de las consecuencias a largo plazo que tuvo ese día en la vida de sus participantes (véanse referencias al final de este libro). Sin embargo, durante el experimento tuvo lugar un incidente importante que no apareció en los informes, y yo formé parte de él. Thomas Roberts, profesor de Psicología Educativa en la Universidad del Norte de Illinois, me entrevistó al respecto para comprender el documento. Robert Jesse, del Council of Spiritual Practices, estuvo presente.

THOMAS ROBERTS: Es el mes de octubre de 1996, Huston Smith nos hablará sobre un acontecimiento que tuvo lugar en el

experimento de Viernes Santo de 1962. Huston, ¿podría hablar-nos del estudiante que dejó plantado el experimento?

HUSTON SMITH: Procura que no me vaya del tema.

ROBERTS: De acuerdo.

SMITH: Los hechos básicos del experimento ya han sido registrados en otra parte y son bastante conocidos, pero los resumiré brevemente. A principios de los sesenta, Pahnke, un médico muy interesado en el misticismo, quería aumentar sus conocimientos médicos con un doctorado en religión. Había oído que con frecuencia los enteógenos producen experiencias místicas, de modo que decidió que ése sería el tema de su investigación. Consiguió el apoyo de Howard Thurman, decano de la capilla Marsh de la Universidad de Boston, para su proyecto y también el de Walter Houston Clark, que enseñaba psicología de la religión en el Seminario de Teología Andover Newton y que compartía el interés de Wally por los enteógenos.

Clark aportó veinte voluntarios, principalmente estudiantes de su seminario. Diez voluntarios más, de los cuales yo era uno de ellos, fuimos reclutados como guías. El servicio de dos horas y media de Howard Thurman del día de Viernes Santo de 1962 tendría lugar en una pequeña capilla situada en el sótano del edificio donde participarían los estudiantes. Quince de nosotros recibiríamos a doble ciego, una dosis de psilocibina y los quince restantes un placebo: ácido nicótico, que produce una sensación de hormigueo que podría hacer pensar a los receptores que habían tomado la droga. Al día siguiente del experimento escribiríamos informes de nuestras experiencias y Pahnke haría que correctores diferentes los puntuaran según una escala del cero al tres, para ver el grado en que la experiencia de cada sujeto incluía las siete características de la experiencia mística que W. T. Stace enumera en su estudio clásico, *Mysticism and Philosophy*. Hubo un caso dudoso, pero aparte de ése, las experiencias de los que

recibieron psilocibina eran espectacularmente más místicas que la de los que estaban en el grupo de control. Yo fui uno de los que recibió psilocibina y voy a decir algo acerca de mi experiencia antes de hablar del estudiante por el que me has preguntado.

El experimento fue muy intenso para mí y dejó una huella permanente en la visión del mundo que experimenté. (Digo «visión del mundo que experimenté» para distinguirlo de cómo pienso y creo que es el mundo.) Desde que puedo recordar he creído en Dios y he experimentado su presencia tanto dentro del mundo como cuando éste quedaba trascendentalmente eclipsado. Pero hasta el experimento de Viernes Santo no había tenido ningún encuentro personal directo con Dios del tipo de los que describen los *bhakti yogis*, los pentecostales, y los cristianos renacidos. El experimento de Viernes Santo cambió eso, porque el servicio se centró en Dios como encarnado en Cristo.

Para mí, el clímax del servicio llegó durante un solo que fue interpretado por una soprano cuya voz (tal como la percibía bajo el prisma de la psilocibina) sólo puedo describir como angelical. Lo que cantó no fue más que un simple himno, pero entró tan profundamente en mi espíritu que los versos de apertura y de cierre quedaron grabados en mi memoria desde entonces.

*Mis tiempos están en Tus manos, mi Dios, allí deseo que estén;
mi vida, mis amigos, mi espíritu, a tu cuidado dejo por completo...
Mis tiempos están en Tus manos, en Ti siempre confío,
y después de la muerte a tu derecha por siempre estaré.*

A la luz del día estas líneas nada tienen de particular, pero en el contexto del experimento lo dicen todo. Los tres últimos compases de cada verso ascendían a un acorde de séptima dominante, y concluían resolviéndose en el acorde de tónica. Es la forma más estereotipada que existe de terminar una melodía, pero el contexto la cambió por completo. Mi madre era profesora de música y me infundió una aguda sensibilidad para las resonancias armónicas. Cuando esa herencia musical y mi educación cristia-

na convergieron en la historia del Viernes Santo bajo el efecto de la psilocibina, la *gestalt* transformó una progresión musical rutinaria en el regreso al hogar más poderosamente cósmico que he experimentado jamás.

Tras haber explicado cómo experimenté el servicio ahora ya puedo pasar al incidente que es el tema central de esta entrevista.

Cuando la psilocibina empezó a hacer su efecto, fui consciente de un creciente desorden en la capilla. A fin de cuentas, la mitad de nosotros estábamos en una condición en la que el decoro social no significaba nada y la otra mitad estaba más interesada en el espectáculo que se presentaba ante sus ojos que en el propio servicio. En cualquier caso, de esta extraña mezcla salió uno de nosotros. Se levantó de su banco, caminó por el pasillo y con paso inseguro subió al modesto púlpito. Hojeó durante unos momentos, la Biblia que allí se encontraba y procedió a mascullar una breve e incoherente homilía, bendijo a la congregación con el signo de la cruz, descendió del púlpito y se dirigió al pasillo. Pero en lugar de regresar al banco, se encaminó hacia la entrada trasera de la capilla y salió por la puerta.

Antes de que empezara el experimento nos habían distribuido en grupos de cuatro más dos guías. Sabíamos que dos personas y un guía de cada grupo recibirían psilocibina, y a los guías se nos dijo que cuidáramos de los demás cuando hiciera falta. "John" (me abstengo de mencionar su verdadero nombre) no estaba a mi cargo, pero como nadie se levantó a seguirle, lo hice yo.

Esto introduce entre paréntesis un interesante punto. Más de una vez me había llamado la atención el hecho ampliamente corroborado de que por muy metido que estés en la experiencia química, salvo la disociación que John estaba experimentando, puedes volver a la normalidad si es necesario. Ése fue mi caso. Cuando el guía de John no respondió a su salida de la capilla, me puse en pie y le seguí.

Giró a la derecha y atravesó el vestíbulo a grandes zancadas, pero eso no me preocupaba porque nos habían dicho que se había cerrado todo el sótano para el experimento. Pero cuando llegó a

la puerta del final del pasillo y movió la barra de la cerradura, la puerta se abrió. Algo había fallado en las instrucciones que se le habían dado al conserje, y mi protegido, totalmente transportado por su estado alterado, se perdió en la avenida de la Commonwealth. Corrí tras él, pero mis súplicas para que regresara a la capilla cayeron en oídos sordos y se soltó de mi presa como si se tratase de una telaraña.

¿Qué podía hacer? Tenía miedo de dejarle, más aún de perderle la pista, pero yo solo no tenía poder para disuadirle de lo que parecía ser una misión asignada.

Providencialmente, la ayuda llegó de un frente inesperado. Eva Pahnke, la esposa de Wally, estaba almorzando en el césped con su hijo, y le dije gritando que siguiera a John mientras yo regresaba a la capilla en busca de ayuda. La estrategia funcionó. Cuando regresé por el mismo camino con Wally y otro ayudante, John todavía estaba al alcance de nuestra vista a una manzana y media de donde nos encontrábamos. Antes de alcanzarle vimos que entró en lo que resultó ser el 745 de la avenida de la Commonwealth, el edificio que alberga la Facultad de Teología de la Universidad de Boston y algunos departamentos de su Escuela Universitaria de Artes Liberales. Le atrapamos en las escaleras del tercer piso, pero las súplicas de Wally no tuvieron más éxito que las mías. Sin embargo, los tres juntos pudimos bloquear su avance.

Las cosas se habían calmado cuando apareció un cartero en el tramo inferior de la escalera. Llevaba un sobre marrón ostentosamente empapelado con etiquetas de entrega especial y cuando éste pasó por nuestro lado, John se soltó de nuestros brazos y se lo quitó. Yo estaba demasiado ocupado como para fijarme en la expresión del cartero, pues dos de nosotros hacíamos todo lo que podíamos para inmovilizar los brazos de John, mientras Wally le separaba los dedos uno a uno para liberar la brutal presión que éste ejercía con ellos, hasta que consiguió arrebatarle el arrugado sobre y devolvérselo al atónito portador. Muchas veces me he preguntado cómo explicaría el cartero al destinatario la penosa

condición en que llegó el paquete y cómo le describiría el incidente a su esposa al regresar del trabajo.

El resto se explica fácilmente. Al darse cuenta John de que su fuerza se había multiplicado —pues con su embriaguez su fuerza era casi como la de Sansón—, y estar firmemente custodiado por ambos lados, se sometió a ser reconducido a la capilla donde Wally le inyectó un antídoto, toracina. Eso le devolvió a su estado normal, pero sin recordar nada de lo que había sucedido. Tardó veinticuatro horas hasta que recordó todas las piezas del episodio y éstas se colocaron en su lugar, y de ahí su historia.

Dios le reveló que había sido escogido para anunciar al mundo el amanecer de la Era Mesianica, un milenio de paz universal. (Como suele suceder en estos casos, las palabras concretas del mensaje no tienen mucho sentido a los oídos que se encuentran en un estado normal.) En su homilía de la capilla, John dio la buena noticia a la congregación, pero tenía que comunicárselo al mundo, que fue lo que le hizo salir de la capilla. Cuando caminaba por la avenida de la Commonwealth, vio la placa que ponía “Decano de la Escuela Universitaria de Artes Liberales” en la entrada correspondiente al número 745 de dicha avenida, se le ocurrió que los decanos tienen influencia, de modo que si podía hablar con él, éste convocaría una conferencia de prensa que completaría la misión de John. Supuso que el paquete que llevaba el cartero era para el decano, así que se lo quitó para entregárselo él mismo.

La experiencia de John a largo plazo sobre el experimento fue muy negativa. Fue el único de los voluntarios que se negó a participar en el estudio que realizó Rick Doblin a los veinticinco años del experimento sobre los efectos a largo plazo del mismo en sus participantes y amenazó con denunciarnos si se incluía su nombre.

ROBERTS: ¿Hubo algo en el sermón de Howard Thurman que incitara su misión mesiánica?

SMITH: No, que yo observara. Fue el típico servicio de Viernes Santo con meditaciones sobre cada una de las siete últimas palabras de Cristo. Howard Thurman era un hombre notable, tanto espiritualmente como en su habilidad para inspirar a las personas, pero no recuerdo el contenido de sus palabras, sólo su conmovedor impacto. ¿Le conoció usted?

ROBERTS: No, pero me hubiera gustado.

SMITH: Cuando relato esta historia siento un estremecimiento por mi espinazo.

ROBERTS: ¿Recuerda usted algún otro incidente que tuviera lugar esa tarde?

SMITH: Vuelvo al bullicio que se producía a veces en la capilla. Yo estaba demasiado metido en mi experiencia como para que me distrajera, pero era periféricamente consciente de él y al verlo retrospectivamente me di cuenta de que a un observador externo le habríamos parecido un grupo bastante pasota. La mitad estábamos extasiados, mientras que la otra mitad (como me dijeron varios de ellos al día siguiente) sentía que la habían dejado al margen y no podía disimular su resentimiento, que se manifestaba con risas burlonas e incrédulos abucheos respecto al modo en que nos comportábamos los demás.

Recuerdo también un breve intercambio con uno de los nuestros en la antesala de la capilla antes de que comenzara el servicio. Yo ya estaba notando el efecto de la psilocibina y cuando le dije desde lo más profundo de mi ser «Eso es cierto, ¿verdad?», intuía —al final, equivocadamente— que él también. Con “eso”, quería decir la visión religiosa, Dios y todo lo que surge de esa realidad. No me respondió y cuando nos volvimos a ver me dijo que a él le había tocado el placebo y no tenía idea de lo que yo estaba hablando. Me equivoqué por completo al deducir por nuestro contacto visual que nuestras mentes estaban sincronizadas.

ROBERTS: ¿Algo más?

SMITH: Sólo mi agradecimiento a Wally por haber ideado el experimento. Es un conmovedor agradecimiento porque, como usted sabrá, murió nueve años más tarde en un accidente de submarinismo. Ya he explicado cómo amplió mi comprensión de Dios aportándome la única experiencia que he tenido de su naturaleza personal. Sabía y había creído firmemente que Dios es amor y que ningún matiz del amor podría faltar en su naturaleza infinita; pero que Dios me amara y yo a él, en la forma concreta en que los seres humanos aman a otras personas, amando más aquello que la otra persona más desea dar y apartando de la vista todo aquello que pueda distraer esa relación sagrada, esa relación con Dios jamás la había tenido. Es el aspecto teísta lo que no se me manifiesta de forma natural, pero he de decir que su repercusión coronó las de mis otras epifanías enteógenas. En un tiempo entre unas seis semanas y tres meses (eso creo) realmente era mejor persona, incluso ahora, sigo estando seguro de ello. Me relajé un poco y me volví algo más considerado. Pude prolongar hasta cierto punto la conciencia de que la vida era un milagro, cada momento de ella, y que la única forma apropiada de corresponder a ese regalo que hemos recibido es ser conscientes del mismo en cada momento y ser amables con todas las personas que se cruzan por nuestra vida. Para llevar estos sentimientos en tu interior al campus del Massachusetts Institute of Technology se requiere valor.

ROBERTS: Gracias, Huston.

SMITH: Ha sido un placer.

8. EL CASO DEL CARDENAL JOHN HENRY NEWMAN

Han pasado veinte años desde que escribí por última vez sobre los enteógenos y así habría seguido de no haber sido por que los editores del diario ReVISION dedicaron a este tema uno de sus números de 1988 y me pidieron que escribiera algo. Mi primera reacción fue rechazar la invitación, porque pensaba que ya lo había dicho todo, pero luego recordé que durante ese intervalo tropecé con un asunto interesante del que no había hablado. Se trata de un sobresaliente intelecto del siglo XIX, el cardenal John Henry Newman, y utilicé el espacio que me ofrecía ReVISION para narrar su historia.

Debido a la pertinencia que tiene para la historia de Newman, he añadido (en esta edición del mismo) las conclusiones de Dostoievski sobre su propia epilepsia. Ruego al lector que no deje de leer sus conclusiones, como es probable que se sienta tentado a hacer puesto que aparecen en un pie de página (las he colocado allí para que no interfirieran en el ritmo de la narración principal sobre Newman). Lejos de ser incidental, la perplejidad de Dostoievski y la "paradójica conclusión" (que camufla como ficción en El idiota) guardan tanta relación con las que me han llevado a estudiar los enteógenos durante cuarenta años que fácilmente las podría haber parafraseado para ofrecer una explicación fundamental satisfactoria para la publicación de este libro.

Pensaba que había publicado todo lo que tenía que decir sobre los enteógenos, pero la invitación de ReVISION a que colaborara en su número me ha recordado que hay un tema que he descubierto por casualidad y del que no he visto nada publicado. Empezaré con las circunstancias que lo sacaron a la luz, y me entretendré con ellas un tiempo, pues las improbabilidades implicadas son suficientes como para recordar una vez más lo extraña que es la vida. Si esto no hubiera ocurrido y eso —y eso, y eso, y eso, cada cosa en su momento y lugar aparentemente asignado—, un hecho relacionado con la conversión de John Henry Newman jamás habría salido a la luz.

La historia se centra en el seminario de tres días en Salzburg de 1972. Patrocinados por un inmigrante austríaco que se fue a vivir a los Estados Unidos y que invirtió su fortuna en construir un puente entre su tierra natal y el país que tan bien le había tratado, estos seminarios, que tienen lugar anualmente, están diseñados para informar a los europeos influyentes sobre los aspectos actuales de la vida americana, y los turbulentos años sesenta fueron los que me introdujeron en su órbita. En conjunto, los convulsivos acontecimientos de la década —manifestaciones en pro de los derechos civiles (Martin Luther King), protestas contra la guerra del Vietnam (Daniel Ellsberg), hitos en el mundo de la música (Bob Dylan y los Beatles) y Woodstock con sus jóvenes de las flores y el verano del amor— hicieron que el público idealizara la década, haciendo que ésta brillara con luz propia. Debido a que las sustancias psicodélicas (Timothy Leary y Haight-Ashbury) eran una flamante parte de esa década y que yo les había prestado más atención que la mayoría de los académicos, fui invitado a ser una de las cuatro estrellas del seminario de 1972. Martin Marty, Robert McAfee Brown y Michael Novak se encargaron de la revolución de los derechos civiles y de la guerra del Vietnam, mientras yo hice lo que pude para interpretar el auge de la contracultura en América con sustancias psicodélicas incluidas. Una de las participantes del seminario, Hillary Jenkins, acababa de terminar su libro sobre John Henry Newman, *New-*

man's Mediterranean Voyage, y cuando su conocimiento sobre la vida de Newman se cruzó con lo que yo estaba diciendo en el seminario sobre los enteógenos, algunas piezas sueltas encajaron para formar una hipótesis que nos sorprendió a todos.

Comenzaré con el papel que tiene Jenkins en la historia. Al investigar sobre la vida de Newman, Jenkins descubrió que a los veinte y pocos años había padecido una grave depresión. No tenía la menor idea de qué hacer con su vida y estaba atormentado por una angustia atroz debido a la cual, por una parte tenía miedo al fracaso y por otra el ambicioso pero desalentador deseo de mejorar. Con la esperanza de sacarle de su depresión, sus padres le enviaron a pasar unas vacaciones en el Mediterráneo y su plan funcionó de un modo que nadie podía haber imaginado. En el transcurso de sus vacaciones tuvo una experiencia religiosa tan intensa que no sólo le sacó de su depresión, sino que hizo que pronto se convirtiera en una figura pública y que con el tiempo llegara a ser un gigante intelectual de su siglo. Su *Idea of University* todavía se considera uno de los mejores libros que se han escrito sobre educación. "Lead, Kindly Light" es uno de los himnos favoritos de la cristiandad. Y los Centros de Newman –su monumento conmemorativo tangible– honran todas las escuelas universitarias y campus universitarios de América.

El interés de este libro comienza cuando explica que la experiencia que literalmente transformó a Newman en un "hombre nuevo" tuvo lugar en el transcurso de un brote, casi letal, de una enfermedad que ahora se cree que fue la fiebre tifoidea, y que el propio Newman fue consciente *a posteriori* de (con sus propias palabras) «cuando tuve el pensamiento más consolador y abrumador del amor electivo de Dios y que me parecía sentir que era Suyo, todos mis sentimientos, dolorosos y agradables, fueron, según creo, ensalzados de algún modo por el delirio».

Aquí entran en escena mis propios estudios, concretamente algo que aprendí en la conferencia sobre sustancias psicoactivas que la R. M. Bucke Society convocó en Canadá a finales de los sesenta. En la conferencia, Raymond Prince –un antropólogo

médico de la Sección de Estudios Psiquiátricos Transculturales de la Universidad McGill— arguyó en su disertación que las enfermedades infecciosas y otras afecciones como el hambre y el agotamiento en las largas expediciones de caza, probablemente hubieron influido más que los alucinógenos en despertar a los primeros hombres al mundo de lo sobrenatural. Estas afecciones también afectan a la química cerebral en dirección visionaria y probablemente asedian a las personas con regularidad.*

- * Prince no menciona los estados cerebrales que preceden inmediatamente a un ataque de epilepsia, pero parece lógico incluirlos en la lista. La descripción generalizada de Dostoievski de la experiencia que acompaña a esos estados —que él conocía por propia experiencia y que pone en boca de Myshkin en *El idiota*—, se ha convertido en un clásico: «[Myshkin] recordaba entre otras cosas que siempre tenía un minuto justo antes de un ataque epiléptico (si venía mientras estaba despierto), cuando de pronto, en medio de la tristeza, la noche espiritual y la opresión, había momentos en que aparecía un destello de luz en su cerebro y con un extraordinario impulso todas sus fuerzas vitales empezaban a trabajar al máximo de sus posibilidades. El sentido de la vida, la conciencia del Yo, se multiplicaban por diez en esos momentos que pasaban como un relámpago. Su mente y su corazón estaban inundados con una luz extraordinaria; toda su incomodidad, sus dudas y sus ansiedades eran aliviadas al momento; todas ellas se fusionaban en una sublime calma, llena de serenidad, de armonioso júbilo y esperanza. Pero estos momentos, estos relámpagos, sólo eran el preludio de ese segundo final (nunca fue más de un segundo) tras el cual empezaba el ataque. Ese segundo era, por supuesto, insoportable. Al pensar en el momento después, cuando volvía a estar bien, a menudo se decía a sí mismo que todos esos sublimes destellos y relámpagos de sensación de vida y de conciencia del Yo, y por consiguiente, también de la forma más elevada de existencia, no eran más que una enfermedad, la interrupción de las condiciones normales; y si era así, no era en absoluto la forma más elevada de existencia, sino todo lo contrario: debía considerarse como la más baja. Y aun así, al final llegó a una paradójica conclusión. “¿Y qué si es una enfermedad?” —dició por último—. “¿Qué importa que sea una intensidad anormal si el resultado del minuto de sensación, recordado y analizado después con salud, resulta ser la cumbre de la armonía y de la belleza, y nos ofrece un sentimiento, desconocido y no divinizado hasta entonces, de plenitud, proporción, reconciliación y de extática fusión devocional en la síntesis más excelsa de la vida?” Estas vagas expresiones le parecían muy comprensibles, aunque demasiado débiles. De lo que no dudaba es de que eso realmente era “belleza y adoración”, que eso realmente era “la síntesis más excelsa de la vida” y no podía admitir la posibilidad de la duda. No es que en ese momento tuviera visiones anormales e irreales de algún tipo, como las que se tienen con el hachís, el opio o el vino, que destruyen la razón y distorsionan el espíritu. Era muy capaz de darse cuenta de ello cuando había terminado el ataque. Estos momentos eran

Las bacterias y otros microorganismos que causan enfermedades infecciosas son plantas y hongos o similares. Además, son ellas las que responden por las visiones que se producen (no los ataques de fiebre que provocan), por *a)* el delirio puede preceder al aumento de la temperatura y seguir al retorno a la normalidad, *b)* las fiebres producidas experimentalmente sin organismos infecciosos no alteran la conciencia, y *c)* algunas enfermedades febriles ocasionan delirios, mientras que otras no —la viruela, la fiebre tifoidea y la neumonía se encuentran en la primera categoría; la difteria, el tétanos y la cólera en la segunda.

De este importante párrafo se deducen dos puntos importantes. El primero —que las austeridades, incluyendo el ayuno y el agotamiento, pueden provocar cambios somáticos que al menos acompañan a teofanías espectaculares— se conoce desde hace tiempo y ha sido bien ocultado; uno piensa en Moisés sin comer ni beber durante cuarenta días en el monte Horeb antes de ver la montaña en llamas, y en los cuarenta días de Cristo en el desierto donde también ayunó cuarenta días y cuarenta noches antes de

sólo una extraordinaria aceleración de la conciencia del Yo —si se hubiera de expresar la condición en una palabra— y al mismo tiempo de la sensación directa de la existencia en el grado más intenso. Puesto que en ese segundo, que es el último momento consciente antes del ataque, tenía tiempo de decirse a sí mismo clara y conscientemente “Sí, ¡por este momento uno podría entregar toda su vida!”, no cabe duda de que ese momento realmente valga toda una vida. Sin embargo, no insistió en la parte dialéctica de su argumento. La estupefacción, la oscuridad espiritual, la idiotez estaban ostentosamente frente a él como consecuencia de esos “momentos sublimes”; por supuesto, no podía haberlo cuestionado seriamente. No cabe duda de que había un error en su conclusión —es decir, en su estimación de ese minuto—, pero la realidad de la sensación le dejaba algo perplejo. ¿Qué podía hacer él con esa realidad? Porque aquello había sucedido realmente —se decía a sí mismo en ese segundo—: que, por la infinita felicidad que había sentido en él, ese segundo realmente merecía toda una vida. «En ese momento —como le dijo a Rogozhin un día en Moscú, en la época en la que solían verse allí—, en ese momento me parece comprender de algún modo el extraordinario adagio de que “no habrá más tiempo”. Probablemente —añadió sonriendo— éste sea el mismo segundo que no era lo bastante largo como para que el agua del cántaro de Mahoma fuera rociada sobre él, aunque el epiléptico profeta tenía tiempo de contemplar todas las habitaciones de Alá.»

que Satán se le apareciera con sus tres tentaciones. Lo que es nuevo aquí es la perspectiva de que una enfermedad infecciosa pudiera haber provocado la visitación transformadora de John Henry Newman.

Mi breve participación en ReVISION concluyó con ese párrafo, pero dado el contexto de este libro añadiré este colofón.

A algunas personas les molestará la conclusión de que los hechos que aquí se apuntan, concretamente que la experiencia religiosa que produjo a un gigante de la iglesia católica romana, parece haber ocurrido mientras Newman padecía una enfermedad enteógena. Hasta cierto punto yo estoy con estas personas, y si resulta que los hechos alimentan “la hermenéutica de la sospecha” más que servir para la causa de la verdad, sentiré no habérmelos guardado para mí. Pero estos hechos resaltan de modo espectacular el objetivo básico de este libro, que es preguntarse si es posible venerar las experiencias noéticas que producen las teofanías enteógenas sin contradecir lo que sabemos acerca de la química del cerebro.

El propio Newman se enfrentó a esa cuestión en su etapa incipiente y respeto el modo como respondió a ella. Tras reconocer (como he citado antes) que su delirio podía haber ensalzado sus sentimientos cuando sintió que Dios le tenía bajo su cuidado y que le había destinado para ser un líder, prosiguió diciendo «pero aun así proceden de Dios en la forma de la Providencia”.

9. RELIGIONES ENTEÓGENAS: LOS MISTERIOS DE ELEUSIS Y LA IGLESIA DE LOS NATIVOS AMERICANOS

En el intento de descubrir lo que los enteógenos nos pueden enseñar acerca de lo que somos los seres humanos (la naturaleza humana), del contexto inclusivo en que vivimos nuestras vidas (el mundo) y de la relación entre los dos (la religión), los ensayos de este libro abordan estos temas interconectados desde varios ángulos. Este capítulo menciona dos ejemplos en que éstos produjeron dos religiones en toda regla. En el capítulo IV ya avancé este tema, puesto que soma participó notablemente en la formación del hinduismo, pero en ese capítulo lo principal era la identidad botánica de la planta.

Empezando con los misterios eleusinos, la primera parte de este capítulo reproduce el prólogo de la edición revisada del pionero libro de Wasson, Ruck y Hofmann El camino a Eleusis (Los Ángeles, Hermes Press, 1998). Me sentí muy honrado cuando me pidieron que escribiera el prólogo, pues en el fondo soy un platónico, y es bastante probable que la visión básica de Platón procediera de sus iniciación eleusina.

Mi relación con la iglesia nativa americana es una historia mu-

cho más larga. Un antiguo alumno mío trabaja para el Native American Rights Fund, y cuando en 1990 el Tribunal Supremo de los Estados Unidos decretó que la Primera Enmienda no garantizaba el derecho a utilizar peyote, me pidió si quería colaborar con ellos. Le dije que lo haría y pasé los dos años siguientes ayudando a un destacado líder nativo americano, Reuben Snake, a compilar un libro titulado *One Nation Under God: The Triumph of the Native American Church* (Santa Fe, Clear Light Publishers, 1996). Se originó con una finalidad política —para ayudar a conseguir el derecho a utilizar el peyote en su aplicación sacramental en los cincuenta estados de la nación— pero las cosas fueron más deprisa de lo que esperábamos y antes de que el libro llegara a la imprenta la iglesia había conseguido su derecho mediante el Congreso. Esto hizo que el libro se convirtiera en una celebración de la victoria de los nativos americanos sobre el tribunal más importante del país y una constancia (para los registros históricos) del impresionante pero poco conocido movimiento que los nativos americanos promovieron para realizar su meta.

Mi principal contribución a ese libro fue entrevistar a miembros de la iglesia nativa americana de una serie de ramas tribales para descubrir qué significaba para ellos dicha iglesia. La segunda mitad de este capítulo presenta ejemplos de sus testimonios, que están incluídos aquí para mostrar cómo la fe que generan los enteógenos puede alcanzar proporciones que prácticamente requieren institucionalización, incluso aunque sólo sea en la forma descentralizada y congregacionista de la Iglesia nativa americana.

En primer lugar, mi prólogo para el libro sobre Eleusis.

Dos alegorías custodian la civilización occidental como si fueran dos majestuosos sujetalibros: la alegoría de la caverna de Platón al principio y el loco de Nietzsche anunciando por las calles que Dios ha muerto. No deberíamos ser optimistas respecto a la dirección en que apuntan estos dos hitos, pues la noción de lo que significa ser humano es bastante más inferior en la segunda

alegoría que en la primera. «No tenemos un buen concepto de nosotros mismos», dijo Saul Bellow a su audiencia al aceptar su laureado premio Nobel, y tenía razón. Platón nos dice que la visión de la realidad le elevó hacia fuera y sintió sus implicaciones otorgadoras de vida «Primero me recorre un estremecimiento y luego se apodera de mi la admiración». Hoy en día tenemos el informe del eminente físico Steven Weinberg: «cuanto más inteligible hallamos al universo, más sin sentido parece».

Por supuesto, Atenas no es más que una de las fuentes de la civilización occidental; su compañera es Jerusalén, cuya valoración de las cosas es tan impresionante como la de Atenas. Nos basta con pensar en Moisés temblando de asombro reverente al ver el monte Sinaí en llamas; a Isaías contemplando al Señor en lo alto y elevándose, inundando toda la Tierra con su gloria, y a Jesús, a quien los cielos se le abrieron en su bautismo. Al contrastar esto de nuevo con la modernidad, sólo hace poco nos hemos enterado (a través del informe de Frau Overbeck en *Conversations with Nietzsche*) de que el propio Nietzsche estaba profundamente afectado por la pérdida de la que hablaba su loco. No estaba seguro de que la humanidad pudiera sobrevivir sin Dios.

La relación de todo esto con el presente libro es bastante directa. Algunas teofanías parecen suceder espontáneamente, mientras que otras son facilitadas por medios que los buscadores han descubierto —podemos pensar en el lugar que ocupa el ayuno en la búsqueda de la visión, la larga noche de baile de los bosquimanos del Kalahari, que se prolonga entonando mantras sagrados, y la forma en que está incluido el peyote en las noches de vigilia de la iglesia nativa americana. No sabemos (por la parte humana) si fue algo más que la fe humana lo que unió la tierra y el cielo en el monte Sinaí y cuando tres de los discípulos de Jesús le vieron transfigurado en el monte Hermón, con su rostro brillando como el sol y sus ropas de un blanco deslumbrante. Los griegos, sin embargo, crearon una institución sagrada, los misterios de Eleusis, que parece haber abierto regularmente un espacio en la psique humana para permitir la entrada de Dios.

El contenido de esos misterios es, junto a la identidad de la sagrada planta *soma* de la India, uno de los secretos mejor guardados de la historia, y este libro es el mejor intento que conozco de descifrarlo. Recopilar recursos de tres fuentes: del eminente erudito clásico Carl A.P. Ruck; del micólogo más creativo de nuestro tiempo, R. Gordon Wasson, y del descubridor del LSD, Albert Hofmann, supone un auténtico *tour de force* a la vez que es algo más. Por su implicación directa incita a preguntas contemporáneas que nuestro *establishment* cultural ha considerado hasta el momento demasiado candentes como para abordarlas.

La primera de éstas es la ya citada pregunta que hizo Nietzsche: ¿podrá sobrevivir la humanidad sin un Dios, que es como decir la carencia de una visión ennobecedora, de una visión convincente e inspiradora de la naturaleza de las cosas y del lugar que ocupa la vida en ella?

La segunda: ¿han conspirado el secularismo, el cientificismo, el materialismo y el consumismo moderno para formar un caparazón que la Trascendencia tiene ahora dificultades en atravesar? Si la respuesta a esta segunda pregunta es afirmativa, hay una tercera que la sigue muy de cerca:

¿Existe la necesidad, quizás una necesidad urgente, de diseñar algo parecido a los misterios eleusinos para salir de la caverna de Platón y ver la luz del día?

Por último: ¿se puede hallar un medio de legitimar, como hicieron los griegos, el uso constructivo, otorgador de vida de las drogas enteógenas celestiales e infernales sin agravar nuestro grave problema de la drogadicción?

El camino a Eleusis no responde (ni tan siquiera aborda directamente) estas importantes y posiblemente fatídicas preguntas. Lo que hace es elevarlas con elegancia y responsabilidad, mediante una clara implicación.

Paso ahora a los testimonios de los miembros de la iglesia nativa americana, que están precedidos con los dos párrafos iniciales que escribí para el libro de donde éstos han sido extraídos.

En un apartado lugar, más cercano de la naturaleza que del escenario humano, un tipi dibuja su perfil, una silueta sagrada, en el oscuro cielo nocturno. En su interior, treinta indios más o menos, hombres y mujeres, están sentados sobre mantas y esteras alrededor del fuego. Varios niños duermen en las faldas de sus padres o en el suelo junto a ellos. Un tambor de agua de siete piedras (unos 44,4 kg) resuena con fuerza y rapidez, el latido del corazón fetal aumentado a proporciones cósmicas. Se entonan cantos con una intensidad penetrante, salpicados con oraciones y confesiones. Fluyen las lágrimas y se ingiere el sacramento. Es una congregación de la iglesia nativa americana en una de sus reuniones.

La iglesia nativa americana es el baluarte espiritual de aproximadamente un cuarto de millón de los primeros habitantes de este continente. Sus raíces se extienden hasta los albores de la prehistoria, antes del cristianismo o de cualquier otra religión histórica.

[Los testimonios que vienen a continuación empiezan con el de Reuben Snake, coeditor del libro de donde han sido tomados.]

Soy un hochunk o winnebago y la iglesia nativa americana ha sido el centro de mi vida de adulto. Lo que hacemos en nuestra iglesia es honrar al Creador y buscar nuestro lugar en la creación. Intentamos respetar y honrar a nuestras familias y amigos; intentamos tener compasión hacia nuestros compañeros humanos, porque eso es lo que nuestro Creador nos dice que hagamos. Esta actitud nos llega mediante una hierba sagrada, porque, en realidad, es divina. La llamamos peyote, pero más a menudo, debido al efecto que tiene en nosotros, la llamamos nuestra medicina. Es la más poderosa de todas las plantas, porque Dios la dotó con su amor y compasión. Puso esas cualidades en esta humilde planta para que cuando la comamos podamos sentir ese amor que Dios es —hago hincapié en el amor que Dios “es”, que Dios “tiene”— y que está físicamente en nuestro inte-

rior. Desde allí rebosa compasión por los seres humanos y por otros tipos de criaturas. Nos permite tratarnos con ternura, con júbilo, amor y respeto.

[Prosigo con el resto de los testimonios que he seleccionado, que están organizados según el aspecto del peyote al que cada uno hace referencia más directamente.]

La medicina

No podemos explicar nuestra religión. Para entenderla has de tomar su medicina.

[Anónimo.]

Nuestra palabra favorita para el peyote es “medicina”. Para nosotros es una parte del cuerpo de Cristo, al igual que para los cristianos el pan de la comunión es el cuerpo de Cristo.

En la Biblia, Cristo habló de que vendría un consuelo. Enviado por Dios, este consuelo llegó a los indios en la forma de esta santa medicina. Sabemos de lo que hablamos. Hemos probado a Dios y nuestros ojos se han abierto.

Es totalmente absurdo que los científicos intenten analizar esta medicina. ¿Puede la ciencia analizar el cuerpo de Dios? Es una parte del cuerpo de Dios y el Espíritu Santo de Dios lo envuelve. Nos cura de nuestras enfermedades temporales, así como de las enfermedades de naturaleza espiritual. Nos quita el fuerte deseo de beber. Yo mismo me he curado de una enfermedad demasiado repugnante como para mencionarla. Lo mismo otros cientos de personas. Cientos de bebedores empedernidos han sido rescatados de sus hábitos destructivos.

[Albert Hensley, winnebago.]

Voy a cumplir noventa y cuatro años, de modo que si quieren un ejemplo de alguien que haya tomado peyote toda su vida,

creo que yo soy ése. Creo que podría morir por esta medicina que tanto ha significado en mi vida. Mi gente lo usa y encuentran guía espiritual. Cuando me siento en el tipi y comparto la medicina, me concentro y pienso cuánto deseo ser bendecido y en quién quiero rezar. El mundo exterior desaparece. Me siento humilde y los buenos pensamientos que acuden a mi mente me ayudan.

[Truman Dailey, oto de Missouri.]

Nunca he visto colores ni he experimentado alucinaciones de ningún tipo cuando he tomado peyote. Lo que siento es que estoy sentado al lado mismo de Dios Creador. Me comunico con él. Por supuesto, no está físicamente, pero espiritualmente puedo sentir que está cerca de mí. Y cualquier cosa que pido en mis rezos, siento que me oye. Aparte de ese sentimiento especial de proximidad, la experiencia no es destacable.

Parte de la experiencia de estar cerca de Dios es que la medicina te saca las cosas malas que llevas dentro. Si tienes malos pensamientos o si estás bajo de estado de ánimo, generalmente lo verás todo claro. De este modo, si no vives bien tu vida, el peyote te purifica. Te ayuda a limpiar tu espíritu. He escuchado muchos testimonios de gratitud hacia el Creador y oraciones para el perdón.

[Patricia Mousetail Russell, cheyene del sur.]

La medicina es lo más importante. Es nuestra vida. Ninguna otra cosa puede conseguir tanto que no sea la hierba que nos dio el Creador.

[Un washoe.]

El peyote es poder. Un tremendo poder impregna el tipi durante la reunión. Nos llevará toda nuestra vida conocer tan sólo una pequeña parte del poder que éste encierra.

Aquí hay intercaladas afirmaciones similares de un navajo y un crow.

Al principio de la creación el propio Dios solía hablar con las personas y decirles lo que tenían que hacer. Mucho después, Cristo llegó entre los blancos y les dijo lo que tenían que hacer. Luego Dios dio el peyote a los indios. Así es cómo encontramos a Dios.

[Un kiowa.]

El peyote inunda todo mi cuerpo, puedo sentir cómo trabaja. Mi mente está clara. Antes no pensaba mucho en lo que estaba bien, pero con el peyote sé que es Dios quien actúa, el mismo Dios que nos lo dio. Me siento bien porque Dios va a cuidar de mí. No tengo que preocuparme por nada, no tengo nada que temer porque el Todopoderoso está actuando.

[Deway Neconish, menomini.]

Respeto, humildad, reverencia y amor

Hay algunos momentos en una reunión en que puedes sentir una presencia. Es un sentimiento sagrado, la presencia del espíritu de Dios que se encuentra en medio de estas personas. Hace que sientas deseos de orar en lo más profundo de tu corazón.

[Un menomini de cuarenta años.]

La semana pasada aceptamos a una periodista que quería conocer la iglesia nativa americana. Cuando salió del tipi a la mañana siguiente nos contó lo humilde que se sentía. Eso también nos pasa a nosotros. Nuestro sacramento sagrado, el peyote, nos enseña humildad.

[Paris Williams, ponca.]

Esa noche me di cuenta de que en todos los años que había estado viviendo sobre la tierra, nunca había conocido nada sagrado. Ahora, por primera vez, conocía algo sagrado.

[John Rave, winnebago después de su primera reunión con peyote.]

Me alegro de haber ingresado en la Iglesia nativa americana y de haber usado la medicina, pues ésta me hace pensar en el Todopoderoso y en lo que me he alejado de él.

[Beatrice Wessel Bear.]

A veces estoy sentado aquí en casa solo, pero no estoy solo. Tengo mi tambor, agua y una calabaza. Canto las canciones de mi iglesia y mis preocupaciones desaparecen. Me vuelvo a sentir bien y renovado. El peyote no es como un narcótico. Cuando lo comes, tu mente se enfoca en el Gran Espíritu.

[Bernard Ice, un oglala lakota ciego.]

El peyote es mi Biblia. Sé lo que he de hacer y lo que no he de hacer. Cuando tomo ese peyote, me siento humilde y respetuoso en todo momento.

[Larry Etsitty, navajo.]

Esta medicina contiene esperanza. Contiene fe. Contiene amor. Contiene caridad. Llena todas las chimeneas. Llénalas con esas cuatro palabras.

[Willie Riggs, peón caminero navajo.]

Impacto moral

Este peyote me ha hecho mucho bien. Me ha puesto en el buen camino. Ha hecho que dejara todo el licor tóxico. Sé que ya no deseo tomar whisky, cerveza o cualquier otra bebida fuerte. Tampoco deseo fumar. Sigo usando el peyote. Voy a ser un hombre intachable para Dios.

[Un menomini].

Cuando empecé a tomar la medicina ésta me dijo algo. Descubrí que era un pecador. Luego empecé a pensar en por qué era

así. Comí más y me di cuenta de que el peyote me enseña lo que es correcto. Desde entonces he aprendido a comportarme.

[Un menomini.]

El jefe Peyote nos dice que nuestras reuniones son para hacer que seamos mejores indios, que seamos amigos y que dejemos de luchar. Cuando comemos peyote sentimos un cálido resplandor hacia los demás en nuestros corazones, como si ellos fueran nuestros hermanos.

[Ralph Kochampanaskin.]

Esto es todo lo que sé. Cuando empecé a ingerir esta medicina empecé a verlo todo. Ya no discutía con nadie. Ya no me enfadaba con nadie. Eso es todo. Cuando empecé a tomar esta medicina empecé a pensar siempre en el Gran Espíritu, cada día.

[Una menomini de setenta años.]

Petición, oración, acción de gracias y guía

Bueno, Gran Espíritu, ha llegado el momento. Voy a orarte desde donde me encuentro ahora de pie. Por favor que haya abundancia, para que todos podamos vivir bien sobre esta tierra. Te damos las gracias, Gran Espíritu que estás allá arriba, por permitirnos estar a la altura del presente. Te rezamos para que nos des fortaleza a todos nosotros. Toma las manos de cada uno de mis hijos. Dales fuerza. Dales aquello que será bueno en el futuro y haz que puedan seguir erguidos aquí sobre la tierra donde vivimos.

[Un menomini anónimo.]

Gran Espíritu que lo eres todo, voy a darte las gracias. Y ahora te digo de antemano que todos hemos venido a esta casa que nos has dado, a rezar para ser purificados. Vamos a entrar para rezarte toda la noche. Éstos, mis hermanos y hermanas, te van a orar. Te ruego que tengas en cuenta cualquier cosa que te pidan.

Mis parientes también han venido a visitarnos. Van a rezar para pedirte lo que tienen en sus pensamientos. Así que te decimos de antemano que vamos a entrar en esta casa que nos has dado para rezarte.

[Thomas Wayke, menomini.]

Sanación

Ahora tengo noventa y seis años y cuando la gente me pregunta durante cuánto tiempo he estado tomando esta medicina, les digo que desde antes de nacer. Digo eso porque mi madre tomó peyote la noche antes del parto. Primero ofreció una oración y luego ingirió la medicina. Nací a eso del mediodía del día siguiente, y tan pronto como se pudo levantar y caminar, lo primero que hizo fue preparar un té de la medicina y darme un poco a mí. Para comprender todo esto habéis de saber que yo no era su primer hijo. Hubo otros dos hijos antes que yo, pero ninguno sobrevivió. Mi madre quería asegurarse de que yo no iba a morir y por eso tomó la medicina en el momento del parto y me dio un poco tan pronto como le fue posible.

Para que comprendáis mejor su gran fe en nuestra medicina he de retroceder cuatro o cinco años. Unos tres años antes de que me pariera se encontró con que no podía caminar y para explicar lo que le sucedió necesitaría retroceder aún más y explicaros su crianza.

Su madre, mi abuela, era una huérfana que había sido educada al estilo cristiano y educó a mi madre del mismo modo. Pero cuando ésta tuvo una edad casadera fue a visitar a una tribu cercana de otros. Uno de los jóvenes se prendó de ella y se casaron. La familia de su esposo era cien por cien india, pero mi madre había recibido una educación cristiana. Entonces una extraña enfermedad la asaltó. Los médicos nunca supieron qué era, pero se quedó coja. No podía caminar. Con su educación cristiana rezaba con todas sus fuerzas a Jesús, pero seguía empeorando.

Entonces sucedió algo que resultó ser importante. Su familia se dirigía a una reunión tribal y en la casa donde se detuvieron a pasar la noche tenían un tipi detrás, esa noche iba a tener lugar una reunión con peyote. Esa fue la primera reunión con peyote a la que asistió mi madre. Alrededor de la media noche se pasó un cubo de agua entre los presentes y ella bebió un poco. Ese agua no había tocado la tierra porque había sido recogida en cazos que la gente tenía que colocar fuera para recoger el agua de la lluvia. Tras beber el agua empezaron a cantar y después le ofrecieron medicina a mi madre. Le dijeron que si tomaba la medicina y rezaba con toda su fe, ésta la ayudaría. Ella la tomó, oró y cuando la reunión hubo terminado, empezó a sentirse bien. Al cabo de un mes estaba caminando de nuevo.

No sé, creo que su fe era igualmente fuerte cuando era cristiana, pero cuando conoció el aspecto indio de la religión y tomó la medicina, parece que eso supuso un cambio y le permitió volver a caminar.

[Truman Dailey.]

Hace dos años estaba enferma. Tenía miedo porque parecía ser un trastorno de la sangre. Los médicos hablaban de enviarme a Minnesota para tratarme la leucemia.

Cuatro días antes de mi cumpleaños mis padres dedicaron un servicio de oración para mí. Enrollaron el tabaco sagrado, me dieron la medicina, me abanicaron con el abanico de plumas de ave acuática y rezaron por mí. Cuatro días más tarde fui al hospital. Mis análisis de sangre eran normales y recuperé el peso que había perdido.

También pienso en el milagro que le sucedió a mi abuelo Philip por el cual tengo mi primer apellido, Afraid-of-Bear (Temeroso del oso). Una vez cuando estaba en casa de permiso hubo una ceremonia de oración para un joven que estaba muy enfermo. El abuelo era el encargado del fuego en esa reunión y el peyote se colocaba en el centro de la habitación para que todo el mundo comiera tanto como quisiera. En las ceremonias que

son específicamente para sanar, la gente ingiere todo el que le apetece e incluso más, para aumentar el poder de la medicina.

A medida que avanzaba la tarde, era cada vez más evidente que el joven se estaba muriendo. Cuando llegó la media noche y era el momento de que el abuelo rezara oficialmente como encargado del fuego, le pidió al creador que tomara su bienestar, su salud y su fuerza y que se la diera al joven que estaba muriendo. Dijo que estaba dispuesto a vivir yacente el resto de los años que le quedaban de vida para salvar al joven, que no había experimentado de la vida tanto como él.

El joven sobrevivió a su crisis y superó la enfermedad. ¡Pero el abuelo! Al día siguiente, mientras cazaba caballos, se desplomó de un ataque al corazón. Fue triste, pero sucedió como él quería. El peyote le escuchó y le concedió su súplica.

[Loretta Afraid-of-Bear Cook, lakota.]

Nueva vida y cambio de conducta

Empecé a tomar peyote cuando regresé del ejército en 1962. Dejé de beber porque no es bueno hacerlo cuando tomas la medicina. Dije a toda la gente que vino a mi reunión que mejor que se corrigieran. El licor no va con esta medicina. Los blancos dicen que el alcohol y el volante no se pueden mezclar, lo mismo sucede con la medicina. El licor y la medicina no van juntos.

[Irvine Tachonie, navajo.]

He vivido una vida de sobriedad durante veintitrés años. No fumo como solía hacer. No bebo alcohol ni consumo ningún tipo de droga, por la vida que llevo ahora en la iglesia nativa americana. Esto es lo que ha hecho por mí, por mi familia y parientes de ambos lados: mis cuñados winnebago, mis parientes sioux, mis familiares menomini, los creek, seminola, ottawa y iowa, mi gente que están en casa en Oklahoma.

[Johnny White Cloud, oto de Missouri, creek, seminola.]

Estoy en el sexto año de recuperación del alcoholismo. Ahora yo no le doy a la botella, pero la tentación sigue. Cuando tomo peyote le pido a Dios que me perdone por mi viejo hábito y que me mantenga sobrio.

Con los años el peyote me ha enseñado muchas cosas, aunque en realidad ha sido Dios quien lo ha hecho a través de él.

[Andy Kozad, kiowa.]

Cuando tomé peyote por primera vez me puse muy mal. Parecía como si hubiera vomitado varias botellas de whisky, varios rollos de tabaco y dos bulldogs. Esta acumulación de porquería representaba todos los pecados que había cometido. Con su expulsión me volví puro y limpio ante los ojos de Dios y sabía que si continuaba tomando peyote seguiría en esa condición. Me transformé en un hombre nuevo.

[Un winnebago.]

Mi corazón estaba lleno de pensamientos asesinos cuando tomé peyote por primera vez. Quería matar a mi hermano y a mi hermana. Todos mis pensamientos se centraban en pelear. Algún espíritu del mal me había apresado. Hasta quería matarme a mí mismo.

Cuando tomé esta medicina todo cambió. Empecé a querer a mi hermano y a mi hermana, a quienes quería matar. Esto es lo que la medicina ha hecho por mí.

[John Rave.]

Las mujeres y lo femenino

Hace mucho tiempo una de mis tías, Ethel Blackbird, me dijo que el peyote se podía usar para muchos tipos de curaciones y que debíamos tomarlo cuando pariéramos.

Cuando me llegó el momento de hacer el ritual de las mujeres que van a tener su primer hijo, mi madre vino del estado de

Washington donde vivía. Mis dolores de parto empezaron a eso de las cuatro de la madrugada y en seguida se levantó y me dio un poco de medicina. Esto hizo que recobrara mis fuerzas y que me calmara. Al estar tranquila pude experimentar el proceso del nacimiento con claridad y calma, sintiendo conscientemente lo que estaba sucediendo.

[Loretta Afraid-of-Bear Cook.]

Muerte y duelo

Muchas personas han recorrido el camino de la vida y más allá de ésta. Nuestro altar, que tiene forma de montículo, es la Madre Tierra de donde procedemos y a donde regresamos. Es lo mismo que el pasaje de la Biblia que dice «polvo eres y en polvo te convertirás». Cuando tomas peyote, el altar se convierte en una tumba a la que muchos hombres han ido.

[Lawrence Hunter, lakota minneconjou.]

Mi madre quería sus últimos sacramentos. Iban a llamar a un pastor, pero ella quería peyote. William Black Bear le dio cuatro bolas de peyote y mi padre cantó cuatro cantos. Repitieron la oración del Señor, ella dijo amén y expiró.

[Eva Gap, lakota oglala.]

10. ALGO PARECIDO A UN RESUMEN

El título de este capítulo de cierre denota un marcado carácter provisional, pues al releer los ensayos de este libro me doy cuenta de que hoy no estoy más cerca de responder al problema central que éstos encierran –dado lo que sabemos en la actualidad sobre la química del cerebro, ¿pueden las visiones enteógenas ser consideradas como auténticas?– de lo que lo estaba en mi primer encuentro con ellos hace cuarenta años. Lo único que puedo hacer es meter en el petate unos pocos temas restantes que creo que merecen ser incluidos y luego tirar de las cuerdas y anudarlo.

Hay tres encuentros con los enteógenos –ninguno de ellos mío– que se han cruzado por mi vida y que me han parecido lo suficiente interesantes como para relatarlos. Dos de ellos eran positivos y el otro negativo, y voy a empezar con el lado oscuro de estas sustancias celestiales e infernales.

En 1962 di la primera conferencia de lo que luego se convertiría en la anual Charles Strong Lecture on World Religions para las universidades de Australia. El compromiso requería pasar tres o cuatro días en cada universidad y (como la investigación sobre la psilocibina de Harvard estaba en curso y había atraído la atención del mundo entero) varios de mis anfitriones sacaron el tema a relucir. Algunos meses después de haber regresado a Cambridge, un australiano que había participado en una de esas conversa-

ciones apareció ante mi puerta. Llevaba LSD y éste ya le quemaba el bolsillo, pero se lo estaba reservando para las cataratas del Niágara, que consideraba el sitio perfecto para su iniciación. Su plan —ingerir cápsulas de una dosis desconocida, solo y en un lugar potencialmente peligroso— despertó el terror en mi corazón, pero no hubo forma de detenerle. Estaba decidido. Se encontraba a punto de pasar de los rumores a experimentar lo que estaba seguro de que iba a ser la gran experiencia de su vida.

Pasaron varios días y sonó el teléfono en mi casa. Era una llamada a cobro revertido y me preguntaban si aceptaba el coste de la misma. La operadora no tenía muy claro quién me estaba llamando, pero era alguien desde Buffalo, y al sospechar inmediatamente su identidad, la acepté. Hubo un largo silencio y luego una voz agitada empezó a quejarse. No podía entender nada de lo que me decía. Frases sin sentido se quedaban colgadas a la mitad y eran sustituidas por otros falsos comienzos hasta que todo acabó en sollozos y lamentos. Hubo un largo y desesperado grito de mi nombre, “Hoooooooooston”, que acabó en nada y la línea se quedó muerta.

Al cabo de unos días, cuando dos oficiales de policía se presentaron en mi casa, volvió a salir la historia. La policía había intervenido cuando, al borde de las cataratas del Niágara, “John” (he olvidado intencionadamente su nombre) hizo exhibicionismo. Al apresarlo y darse cuenta de que no estaba cuerdo, los oficiales le esposaron, y éste rompió la cadena —algo único en la experiencia de los policías. John se encontraba en la cárcel a la espera de un juicio. En algún momento oí que había tenido serios problemas legales por haber importado drogas que en aquellos momentos eran ilegales. Esa fue la última vez que oí hablar del asunto.

Las otras dos historias tienen un final feliz.

En Katmandú, en 1976, mi esposa y yo nos enteramos de que había una americana en un monasterio budista femenino, sentimos curiosidad y fuimos a verla. Ésta es su historia.

Nació en Rusia, en el seno de una familia aristocrática, emigró a los Estados Unidos con sus padres donde (tras ganar un concurso de belleza en Cannes) se casó con un magnate de Hollywood. Cuando empezó la era psicodélica en América se dio cuenta de que su vida estaba completamente vacía. Se sentía atrapada en su matrimonio y estaba tan deprimida que pensó seriamente en quitarse la vida. El LSD se le presentó como una oportunidad para salir de aquello, y probó un total de diez sesiones. Recuerdo sus relatos de cuatro de ellas.

De su sesión inicial salió sin recordar nada. Cero. Amnesia total. Fue como si le hubieran quitado once horas de su vida, salvo por una cosa. Estaba segura –y seguía estándolo cuando nos explicaba la historia– de que había sido el acontecimiento más importante de su vida.

En algún momento de su trayectoria, un amigo la persuadió –la presionó sería más adecuado– a tomar LSD bajo su guía. Quería que se desnudara, pero ella aceptó sólo si le daba una sábana para envolverse. Él era un experto montañero y las paredes de su apartamento estaban empapeladas con grandes fotografías de los picos del Himalaya. Lo único que recuerda de esa sesión es que se convirtió en un iceberg y que se pasó la noche sentada y sin moverse.

En su novena sesión su vida pasó ante ella como si fuera una película y con esa proyección ante sus ojos, su décima y última ingestión no tuvo ningún efecto, a pesar del hecho de que la dosis era tan fuerte como en otras ocasiones. La sustancia podía haber sido aspirina por el efecto que le hizo y entonces decidió hacerse monja budista, posibilidad que hacía varios meses que consideraba. El Dalai Lama le pidió que esperara un año, que pasó clausurando su excitante vida social, tras lo cual él aceptó su petición y allí estaba frente a nosotros. Llevaba la cabeza afeitada y sus finas prendas y sandalias hacían que nos sintiéramos culpables por llevar nuestra acolchada armadura contra el invierno himalayano. Era alegre y daba todas las muestras de estar en paz consigo misma.

Mi tercer relato concierne a Bill Wilson, el querido fundador de alcohólicos anónimos. Mi relación con él se limita a una tarde en la habitación de su hotel en Kansas City y a la conferencia que dio aquella tarde a dos mil alcohólicos que se estaban recuperando. Yo no era más que un espectador circunstancial, ya que había llevado a Gerald Heard (que en aquel tiempo se encontraba en su residencia de la Universidad de Washington) a Kansas City para que los dos pudieran reanudar su larga amistad. Aun así, haber estado en la presencia de esos dos hombres durante tres horas consecutivas fue una experiencia inolvidable. Bill —nadie le ha llamado jamás William o Wilson— fue el que principalmente puso al día la agenda. Acababa de probar el LSD y estaba bajo la compulsión (típica en las primeras semanas que siguen a la iniciación) de hablar de ello. La razón por la que menciono esa tarde es para relatar que explicó su experiencia enteógena con la misma convicción que su experiencia de conversión le condujo a fundar su Alcohólicos Anónimos.

Dejo atrás esas tres anécdotas y paso a mi resumen final. Empezaré con algo que me ha desconcertado durante algún tiempo, pero que creo que he resuelto bastante.

¿Por qué aunque considero que varias de mis experiencias enteógenas se encuentran entre las más importantes de mi vida, no tengo deseo de repetirlas? A veces hasta he llegado a equipararlas con mi familia o con mis viajes por el mundo en lo que respecta al modo en que han contribuido a mi comprensión de las cosas, sin embargo —con excepción del peyote, que ingerí como un deber mientras colaboraba con los nativos americanos, tal como he descrito en el capítulo VIII— han pasado décadas desde que tomé el último enteógeno y, si alguien me ofreciera hoy una sustancia que (sin riesgo de que me produjera un estado de sopor) me garantizara llevarme a la Luz Clara del Vacío y que a los quince minutos me devolvería a la normalidad sin efectos secundarios, lo rechazaría. ¿Por qué?

La mitad de la respuesta se encuentra en el sano respeto que tengo por el éxtasis que engendran los enteógenos; en la directa afirmación de Gordon Wasson del frontispicio de este libro: «el

éxtasis no es diversión». Comprendo perfectamente al maestro Eckhart cuando dice que «en la felicidad y “el terror” es cuando nace el Hijo» (las comillas de énfasis son mías). Por supuesto, hablo sólo de mi experiencia —una vez más esa duradera fórmula de la “tendencia” y del entorno—, pero a decir verdad, he de confesar (y la edad puede que influya en esto) que tengo miedo a los enteógenos. Los volvería a tomar si fuera necesario, como hice con el peyote, pero las razones tendrían que ser imperiosas.

La segunda mitad de mi respuesta es que tengo otras cosas que hacer. Esto puede parecer una mala excusa que anteponer al éxtasis, de modo que recurriré a la doctrina budista de los Seis Reinos de la Existencia para explicar la fuerza que tiene para mí.

Metafísicamente esa doctrina propone seis tipos de seres y de reinos donde habitan. (La doctrina también se puede interpretar psicológicamente como los seis estados mentales que los seres humanos han de estar siempre reciclando, pero yo seguiré fiel a mi lectura metafísica.) Las dos poblaciones importantes son las de los semidioses, que siempre están felices, y las de los seres humanos, cuya situación es más dura, pero que sin duda son los que están mejor, porque de entre todos son los únicos que poseen libre albedrío y poder para cambiar las cosas. (Los cuatro que no he mencionado son los que se guían por el instinto, los animales; los ferozmente envidiosos, los dioses celosos; los codiciosos insaciables, los fantasmas hambrientos; y los seres infernales que están destrozados por la ira.) Aun extasiados en su Novena Nube, los semidioses siguen estando sujetos al tiempo, lo que significa que tarde o temprano sus vacaciones se acabarán y se encontrarán de nuevo en la forma de vida en la que se les concedió su permiso temporal. Sólo el estado humano tiene acceso al *nirvana*, que es una de las tres razones por las que los budistas dan gracias cada día, por haber nacido en un cuerpo humano.

No intentaré separar lo literal de lo figurado en este relato; sólo me interesa su enseñanza moral para apoyar mi segunda razón para no desear volver a tomar enteógenos. Los sufíes hablan de las tres formas de conocer el fuego: por lo que te dicen, vien-

do las llamas y quemándote en ellas. De no haberme quemado con lo totalmente Real, todavía estaría buscando como los cruzados el Grial y las polillas la llama. Por eso parece más prudente “trabajar porque se acerca la noche” como aconseja un adagio popular. Alan Watts lo expone de una forma más directa: «cuando hayas recibido el mensaje, cuelga el teléfono».

La desventaja de este abandono es, por supuesto, el peligro de que la Realidad que triunfa sobre todas las cosas mientras está a la vista, se desvanecerá en el recuerdo y se convertirá en algo como las auroras boreales, hermosas, pero frías y lejanas. El problema acecha a todas las epifanías; ya he citado antes el lamento del salmista «devuélveme la dicha de mi salvación». En los tres años de los experimentos de Harvard, los enteógenos eran lo más apasionante de mi vida intelectual, pero a estas alturas he de esforzarme en retroceder hasta aquellos tiempos y revivir ese entusiasmo. Imagino que hay miles de personas, quizás millones, que habrían devorado apasionadamente un libro como éste, de haberlo encontrado poco después de su primera ingestión, cuando pensaban que el mundo no volvería a ser igual, pero que en estos momentos encuentran el tema interesante y nada más.

La cuestión es decidir qué experiencias deberíamos conservar como faros para que nos guíen y cuáles deberíamos olvidar. La intensidad de la experiencia no es la que nos da la respuesta, como esta última anécdota personal del libro descubrirá.

Cuando la locura de los ovni sacudió a América por primera vez en los años cincuenta, yo estaba dando clases en la Universidad de Washington en San Luis, donde el presidente de McDonnell Aircraft dio al canciller Arthur Compton una beca para convocar una conferencia sobre Ciencia y Responsabilidad Humana. Compton, que había dirigido el equipo de físicos de la Universidad de Chicago que había producido la primera reacción en cadena de fisión nuclear, atrajo a la conferencia a los científicos más destacados del mundo, personajes de la categoría de Werner Heisenberg. A mí me reclutaron para encargarme de la organización y hacer un informe del acontecimiento.

La tarde de la conferencia me encontraba en la oficina de mi decano revisando la lista de cosas para hacer. Él estaba hablando cuando de pronto, a mitad de una frase, una mirada de espanto se dibujó en su rostro y se precipitó hacia la ventana que estaba detrás de mí. Me giré para seguirle, y en este punto mi relato se vuelve embarazosamente cursi porque lo que vimos encajaba exactamente con el estereotipo de un ovni. Cinco platillos iluminados estaban recorriendo en semicírculo las plúmbeas nubes del cielo de tarde de finales de noviembre, sorprendentemente cerca de nuestra ventana; al menos eso parecía. Se movían con tanta rapidez que salieron del alcance de nuestra vista casi antes de que los hubiéramos visto. Irrumpimos en el despacho de su secretaria esperando seguirlos desde su ventana, pero habían desaparecido.

Sin intercambiar ni tan siquiera una mirada, volvimos sobre nuestros pasos y nos sentamos de nuevo en su despacho en silencio total, todavía sin mirarnos durante otros cinco minutos. La razón por la que cuento esta historia es por lo que experimenté en esos minutos. Vimos amenazados los fundamentos de todos nuestros conceptos. Al final, el decano empezó a moverse y me dijo: «Bien, Huston: yo soy un decano y tú estás metido en religión; nunca nos creerán». Seguimos nuestros respectivos caminos y nunca volvimos a mencionar el asunto.

Al momento, esa experiencia rivalizó con la de los enteógenos pero, a diferencia de ésta última, no tuvo un impacto duradero; la razón obvia era que yo no creía en una invasión extraterrestre. Esa convicción me hace sospechar que ha de existir una explicación naturalista para lo que vimos, aunque no sepa cuál puede ser, ¿quizás las alas de un avión que reflejaban los rayos del sol del atardecer? Lo que quiero ilustrar con este relato es el modo en que nuestras creencias básicas afectan en el modo en que interpretamos nuestras experiencias, tema que la poeta victoriana Ella Wheeler Wilcox capta maravillosamente en el siguiente cuarteto:

Un barco se dirige hacia el este y otro hacia el oeste
siempre con el mismo viento.
Es la posición de la vela y no la del viento
la que determina su rumbo.

No puedo pensar en una forma mejor de concluir las reflexiones de este libro que describir lo más brevemente posible la posición de la vela que las ha regido.

Creo que cuando “tendencia” y “entorno” están correctamente alineados, el mensaje básico de los enteógenos —que existe otra Realidad que le hace sombra a la que vivimos— es cierto. No hay modo de que la visión que prevalece del Sí-mismo humano (que lo representa como un organismo en un entorno que ha evolucionado sin propósito alguno mediante causas únicamente naturalistas) pueda aceptar esa reivindicación, lo que significa que su antropología procustea* ha de desaparecer. Esa desaparición es el motivo de la crítica (no constructiva) de todo mi escrito, pues se basa en suposiciones que son demasiado arbitrarias como para escapar indefinidamente del escrutinio.

Los finales, sin embargo, no son el lugar adecuado para entrar en argumentaciones, así que dejaré que sea Robert Frost quien se despidan. No entiendo cómo alguien puede negar que la visión tradicional teomórfica del Sí-mismo humano que confirman los enteógenos sea más noble que la que el sentido común y la ciencia moderna (mal interpretada) han impuesto. El que la visión teomórfica sea cierta o no, no se puede determinar objetivamente, de modo que lo único que pido de la oposición es que no comparen las nobles visiones con las ilusiones. Éstas pueden exigirnos tanto como sus oponentes, tal como sugiere Frost en su poema “Una cabaña en el claro”.

* Procusto es el sobrenombre de un bandido de la mitología griega, que obligaba a los viajeros a tenderse sobre unos lechos, uno corto y otro largo, a los bajos les tendía en el largo y les estiraba los miembros para adaptarlos a la cama, y a los altos les ponía en la cama pequeña y les cortaba los miembros con el mismo fin. (*N. de la T.*)

En ella hay dos fantasmas, Mist y Smoke, que hablan de un viejo leñador y su esposa que están acurrucados en una cabaña de un pequeño claro del bosque.

Nadie –yo no– les daría por perdidos
sólo porque ellos no saben donde están,

dice Mist. A lo que Smoke responde:

Si llega el día en que sepan quiénes
son, puede que sepan mejor dónde están,
pero saber quiénes son es demasiado suponer...

APÉNDICE A

SECULARIZACIÓN Y LO SAGRADO: EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Este primer apéndice retrocede hasta los propios enteógenos para situarlos en su contexto social moderno. Este ensayo lo escribí hace treinta años como un capítulo en The Religious Situation, editado por Donald Cutler, y lo he retocado considerablemente para adaptarlo al tema de este libro. He conservado referencias que lo vinculan con los años sesenta por la concreción que confieren al escrito.

La religión ha perdido terreno en la última década de un modo alarmante, al menos a los ojos del público en general de los Estados Unidos. En 1957, el 14% de una encuesta nacional Gallup* opinaba que la “religión está perdiendo su influencia”. Hacia 1962, la cifra había ascendido al 31%, en 1965 al 45% y en 1967 al 57%. En diez cortos años la proporción de americanos que ven que la religión va en retroceso se ha cuadruplicado, ha pasado de

* George H. Gallup fue un estadista norteamericano. Una encuesta Gallup es una muestra representativa de la opinión pública respecto a cierto tema. (Nota de la T.)

una séptima parte de la población a más de la mitad. Sin embargo, justamente en esta década de aparente crisis, un astuto sociólogo, Robert Bellah, ha observado que «los Estados Unidos están experimentando en este momento una especie de renacimiento religioso».

La disonancia cognitiva ocasionada por las estadísticas de Gallup y la percepción de Bellah es el tema central de este ensayo. ¿Está equivocado uno de los dos o lo sagrado y lo secular están relacionados de formas lo bastante polivalentes como para que ambos estén en lo cierto?

Lo “secular” caracteriza regiones de vida que el ser humano comprende y controla, no necesariamente del todo, pero (como dice el refrán y aquí es exacto) sí para fines prácticos.

Así definida, la secularización ha aumentado con paso firme junto con el avance de la civilización. El ser humano primitivo obviamente se las arregló, o de lo contrario no estaríamos aquí, pero poco había en su vida que comprendiera suficientemente como para ejercer un claro control sobre ello. Por consiguiente, su sociedad era global y sagrada de arriba abajo. Para los pueblos tribales la caza y la agricultura son actividades sagradas; los sacerdotes del pueblo toda de la India cuidan de los búfalos sagrados y los ritos totémicos unen a los cazadores arunta a sus presas con vínculos que les facilitan y legitiman su muerte. Lo mismo sucede con la salud: los curanderos son médicos y sacerdotes.

En la civilización la situación es distinta. Aunque leamos “En Dios confiamos” en nuestra moneda como vestigio o como indicador preciso de hasta qué punto el dólar todopoderoso se ha convertido en un objeto de adoración, las economías occidentales se han vuelto totalmente seculares. No comprendemos del todo cómo funcionan las economías y por ello sólo podemos controlarlas marginalmente, pero lo que es evidente es que no acusamos a Dios de sus caprichos, del mismo modo que (salvo en casos de desesperación) tampoco le implicamos en la salud. Lo mismo pasa con la medicina. Los sacerdotes entran ahora en escena con lo inexorable —la muerte—, e incluso la sanación del

alma se ha convertido, mediante la psiquiatría, en una labor secular. La política ha seguido el mismo camino. En China, el proceso está atravesando actualmente una fase decisiva cuando el pragmatismo de la construcción de una nación amenaza el vector "teológico" de la Revolución Cultural de Mao Zedong, pero en Occidente la batalla ha terminado. El rey sacerdote ha seguido el camino del curandero. El descubrimiento (de un astrólogo indio durante el momento cumbre de la campaña presidencial de 1964) de que Lyndon Baines Johnson había practicado austeridades a orillas del Ganges en su vida anterior «desestabiliza la fe», como comentaba un periódico indio.

Parece natural suponer que (con el progresivo dominio de los campos de la existencia y la concurrente emancipación de estos de la custodia de la religión) lo sagrado está disminuyendo y convirtiéndose en una reliquia, pero hemos de tener cuidado antes de llegar precipitadamente a esa conclusión. Es cierto que lo sagrado no es tan evidente en la vida contemporánea como lo era en el pasado, pero a esta percepción se le han de añadir otras tres no tan obvias: 1) queda más de lo que percibe el ojo; 2) lo que permanece es duradero, lo bastante como para que no desaparezca mucho más; 3) todo lo contrario, es probable que regrese lo sagrado; hay signos de que ya está sucediendo.

Estas tres reivindicaciones son controvertidas por lo cual requieren una explicación que las apoye. Empezaré con algunas consideraciones teóricas y proseguiré con otras algo más empíricas.

Si "lo secular" define regiones de la vida que el ser humano puede controlar, la visión de que está desplazando a lo sagrado comporta el corolario de que la vida se está volviendo más manejable y (si se lleva esta visión a su límite lógico) al final será totalmente manejable. En la actualidad, sin embargo, no está nada claro que el control del ser humano sobre la vida vaya en aumento. Hay partes de la misma que están siendo controladas —enfermedades infecciosas, la mortalidad infantil y la higiene dental, por ejemplo—, pero de eso a llegar a la conclusión de que la vida en su totalidad está más bajo nuestro control hay un gran trecho.

Asunto: Los problemas humanos tienden a ser volátiles; resuelve uno y otro ocupará su lugar. Con frecuencia, el nuevo problema surge de la solución del primero. Erradicamos las enfermedades infecciosas y nos enfrentamos a la explosión demográfica. Resolvemos nuestra escasez de energía con la fusión del átomo, y precisamente con ese acto creamos la bomba atómica y los desechos nucleares. Inventamos pesticidas y nos espera una “primavera silenciosa”. Usamos la tecnología considerando que es nuestra esclava, pero hay signos ominosos de que nos está conduciendo a un lugar que nadie conoce. En la medida en que este temor está justificado, la tecnología destrona a *deus ex machina* para establecerse cómodamente como *deus in machina*, y el ser humano sigue siendo la misma criatura que era antes. Volvemos al mismo problema general al que nos enfrentamos cuando preguntamos sobre la relación de la secularización con lo sagrado. Allí tomó la forma de: ¿disminuye lo sagrado el aumento de la secularización? Aquí se traduce como: ¿reduce la resolución de los problemas de la vida su número o sencillamente los transmuta en otros?

Asunto: Más allá de lo inalcanzable, la idea de tener control completo ni siquiera es coherente. El ser humano es un animal social y como tal vive como una voluntad entre las demás. Ninguna de estas voluntades podría llegar a ser omnipotente sin dejar de ser social, pues la existencia social necesariamente implica el toma y daca. Esto hace que “omnipotente” y “social” resulten alternativas lógicas.

Por último, no sólo es contradictoria la noción de control total, sino que ni siquiera es atractiva. Entablar una amistad, no digamos ya contraer matrimonio, con la intención de controlar es echar a perder la relación desde el principio.

Para compensar las recompensas del control la vida necesita el regalo por nuestra parte de la apertura y la entrega. Cuanto más nos empeñamos en que las cosas sean a nuestra manera, más nos cerramos a esas virtudes. Si no podemos percibir la virtud inhe-

rente en la capacidad de entrega —entregarse a otra persona en el amor o a la obligación en el sentido de cargar con las quejas— lo que nos aguarda es el cinismo.

Estos tres puntos se relacionan con nuestra pregunta de la siguiente forma: suponiendo que lo sagrado more en algún lugar que sobrepase el control humano, no hay razón para pensar que la tecnología haya reducido ese dominio. La vida continúa mediéndose por encima de las setenta mil brazas, sólo han cambiado las regiones de las profundidades.

¿Existen nuevos lugares dentro de lo que no controlamos donde lo sagrado pueda estar intentando mostrarse hoy en día? Para aguzar nuestra búsqueda podemos observar que lo sagrado no sólo sobrepasa nuestro control sino también nuestra comprensión. No podemos controlar el tiempo, pero ahora los meteorólogos han desterrado a los dioses de la naturaleza y ésta ya no nos resulta misteriosa.

Uno de los candidatos son las regiones inconscientes de nuestra mente. Por definición, no sabemos lo que allí sucede y por lo tanto no las controlamos. «Donde estuvo el id, deja que esté el ego», aconsejaba Freud, y él sería el primero en insistir en lo lejos que nos hallamos de alcanzar esa meta, si en realidad en un principio es alcanzable. A estas dos características del inconsciente hemos de añadir ahora una tercera condición de lo sagrado que el inconsciente satisface: su importancia. Los últimos estudios experimentales sobre el sueño revelan que durante aproximadamente el 80% del tiempo que los hombres pasan soñando tienen erecciones. Si el informe es exacto, proporciona una base experimental para lo que, de cualquier modo, creo que es cierto; concretamente, que el inconsciente se encuentra cerca de las fuentes de nuestra vitalidad.

Incomprensible, indómito e importante, éstas son auténticas marcas de lo sacro y el inconsciente la posee todas. Tras una conferencia que mi esposa psicóloga dio en la Graduate Theological Union de Berkeley, la primera pregunta que le hizo un estudiante de teología fue: «Ahora que tenemos a Jung, ¿necesitamos re-

ligión?». Ronald Laing, director de la londinense Clínica de Psicoterapia Langham, arguye que en ciertos casos la psicosis es un estado mental en que los recursos religiosos del inconsciente afloran con una claridad desacostumbrada. Nuestras mentes inconscientes ostentan el poder de la vida y la muerte, de la salud mental y de la locura, que es una especie de muerte psíquica, con la depresión grave en algún punto intermedio. Nosotros nos encontramos en relación a ella como simples criaturas, razón suficiente sería (tal como he remarcado) que es insondable: sus pensamientos no son nuestros pensamientos, ni su forma de actuar es la nuestra (“nuestra” hace referencia aquí a lo que poseemos conscientemente). En la actualidad, los seres humanos no estamos claramente abiertos a lo divino por ninguna parte; se mire por donde se mire, el inconsciente está continuamente ofreciendo una puerta de entrada. Esto explica en parte el sorprendente impacto que están teniendo el hinduismo y el budismo en Occidente, especialmente en la juventud occidental, pues el simbolismo religioso asiático –“el *Atman* es *Brahman*”, “todos poseemos una mente búdica”– se adapta mejor a las epifanías de nuestras mentes inconscientes que la imaginería judeo-cristiana, que tiende a representar a Dios como una entidad que vive separada de nosotros.

Además del inconsciente, existe una segunda frontera donde lo sagrado retiene sus derechos ante la continua secularización, concretamente las relaciones interpersonales, ese territorio altamente evasivo, traicionero y potencialmente sublime donde dos o más personas se encuentran e intercambian palabras y sentimientos.

La importancia de estas relaciones no necesita discusión. Son las que nos crean y sustentan, pero hemos visto que el hecho de que algo sea importante no lo convierte en sagrado. Las relaciones personales siempre lo han sido, pero en el pasado no proporcionaban tanta apertura hacia lo divino porque eran menos problemáticas. En las sociedades tradicionales la mayoría de los hombres y de las mujeres viven toda su vida en un único grupo

primario cuyos miembros se conocen muy bien entre ellos y de toda la vida. Estas comunidades estables no evitan la infelicidad, pero sí ahorran a sus miembros los trastornos más profundos que aparecen cuando se rompe seriamente la comunicación: soledad, aislamiento, confusión de identidad y miedo existencial.

Gracias al hecho de que nuestra sociedad se ha vuelto impersonal padecemos estas enfermedades. Ahora las familias americanas cambian de residencia cruzando las fronteras de los estados con un promedio de una vez cada cinco años, y dondequiera que se establezcan suelen vivir lejos del trabajo. Por consiguiente sólo se conocen *a)* en etapas de la vida; *b)* en aspectos del Yo, en sus papeles de esposo, profesional, cliente, votante.

Estos desarrollos han producido en las sociedades industriales una especie de crisis en la comunicación; las relaciones personales, aunque siguen siendo esenciales, se han vuelto más precarias que nunca. Esta combinación de importancia y fragilidad proporciona una compensación para lo divino, especialmente cuando a esos dos atributos le añadimos el misterio y lo impredecible de los encuentros profundos entre las personas. Un espíritu receptivo como el de Martin Buber fue consciente de esto y escribió un tratado para nuestros tiempos, *Yo y tú*, donde arguye que Dios vive precisamente en un plano profundo de la intersección de las vidas. Los grupos de encuentro (T-Groups, Grupos para el Entrenamiento de la Sensibilidad) ofrecen otra prueba de que lo interpersonal se ha convertido en un área donde hoy en día puede manifestarse lo divino. El verano pasado dirigí un seminario en la India, cuyos componentes eran mujeres universitarias, dieciséis americanas y otras tantas indias. Las americanas encontraron los ejercicios de grupo más difíciles y significativos que las indias, quienes (todavía conservan asociaciones primarias relativamente estrechas y estables) conversaban felizmente como si aquello fuera lo más normal del mundo. Las occidentales se sienten bien o, por el contrario, amenazadas por los grupos de encuentro, pero casi invariablemente encuentran que es una experiencia diferente. También es algo importante; para algunas la experiencia más

importante de sus vidas. Aproximadamente una docena de espíritus independientes y con carga emocional afectan el curso del grupo, lo cual es impredecible e incontrolado. Y la trayectoria del grupo desafía toda comprensión; aparecen temas en los que pasan tantas cosas, en tantos niveles, interpretadas de formas tan distintas por todas las presentes, que uno mira al grupo desde fuera como si estuviera loco, con una carencia absoluta de cualquier pista que pueda proporcionar una visión objetiva de lo que está sucediendo. Los tres requisitos están presentes. Por lo tanto, no es de extrañar que de la pluma de uno de los más expertos líderes en conducir grupos salga un artículo titulado "Entrenamiento de la sensibilidad como experiencia religiosa". Escribe James Clark:

Cuando durante cuarenta o cincuenta horas uno se enfrenta de una forma compleja y profundamente humana con casi una docena de personas en un círculo, sin ninguna tarea impuesta contra la que rebelarse, ninguna jerarquía que someter, contener o ritualizar, es más frecuente que se produzca la expansión que no que suceda lo contrario. La persona experimenta los límites que ella misma y su entorno le han establecido y se expande trascendiéndolos. Al saber lo que uno no puede dar, está en situación de ofrecer lo que sí puede dar. Y saber lo que uno puede ofrecer conduce a una sensación de pertenecer al universo y a una experiencia de valorar a todos los seres humanos, a la experiencia expansiva mística, profunda y religiosa de saber que "ningún ser humano es una isla".

Sobre un grupo de encuentro en el Instituto Tavistock de Inglaterra, Margaret Rioch escribe: «creo que todo el mundo experimentó un cambio radical, alcanzaron algo más rico y extraño, algo que rozaba lo sagrado».

Al decir que el inconsciente y las regiones interpersonales de la vida humana son los dos lugares que actualmente están abiertos a lo sagrado, no pretendo pasar por alto o infravalorar el lugar

en el que pensamos primero, concretamente las iglesias, las sinagogas y similares que se crearon para albergar lo sagrado. Es más bien que, influidas como están por innumerables tipos de contracorrientes, las religiones institucionalizadas presentan hoy en día un panorama tan confuso que deliberadamente he decidido excluirlas en este ensayo. Algún día puede que trate ese tema, pero en este momento mis ideas son demasiado confusas y conflictivas como para plasmarlas por escrito.

Tras haber aclarado este asunto doy paso a la forma habitual en que lo sagrado se manifiesta –revelaciones– para preguntar si éstas suceden con menor frecuencia hoy en día que tiempo atrás.

Conocidas como epifanías o teofanías, las revelaciones son manifestaciones no anunciadas que hacen ver las cosas de un modo diferente. Como tales, cumplen con los tres requisitos de lo sagrado que ya he citado: no están sujetas a nuestro control, llevan el distintivo de la importancia y sobrepasan nuestro entendimiento. La veracidad de lo que revelan –¿son auténticas revelaciones o sólo invenciones subjetivas?– no se puede determinar objetivamente y las imágenes empleadas para describirlas son variadas. Algunas personas dicen ser transportadas a otro mundo, trascendental, como el hombre del que habla san Pablo, que fue transportado al tercer cielo donde le dijeron cosas que no le era permitido repetir. Otras encuentran mensajeros de ese mundo trascendental que se manifiestan en este mundo como ángeles. Otras no hablan para nada de otros mundos, sino de partes de este mundo que están siendo remodeladas de manera que cobran sentido.

Las revelaciones pueden ser aterradoras, pero como transmisores de nuevas *gestalts* aportan una felicidad que difiere de la ordinaria porque encierran reivindicaciones noéticas –nos piden que elevemos nuestra apreciación de la vida y del mundo. Las epifanías más contundentes son las que llegan en momentos de oscuridad y desesperación. La felicidad que aportan ha hecho que reciban un nombre distintivo, bendición, cuya característica

principal es su carácter paradójico. La bendición es paradójica por brillar en la oscuridad que permanece visible mientras la luz la atraviesa. Comprender plenamente este hecho significa encontrarlo no sólo sorprendente sino también maravilloso; es una afrenta a la lógica humana. La paz que sobreviene cuando tenemos hambre y encontramos comida; cuando estamos solos y encontramos a un amigo; cuando estamos enfermos y recuperamos la salud, esta felicidad es comprensible. Pero la bendición es la paz que llega independientemente de estas resoluciones. Llega —o puede llegar, no hay nada inevitable al respecto— cuando se han agotado todas las posibilidades y la vida nos está ahogando. Puede ser la muerte de un niño, una enfermedad incurable o el inicio de una ceguera. Estas cosas pasan y nos hacen desear que la vida fuera distinta, que se nos presentara con otro aspecto. Pero así es como se nos ha presentado y no tenemos más remedio que aceptar su visita como nuestra identidad a partir de ese momento.

El tema de este ensayo que se centra en el escenario contemporáneo, es saber si nuestra era secular está menos visitada por las epifanías que en eras anteriores, pero el hecho de que continúan ocurriendo es irrefutable. Sobre mi mesa de despacho tengo el informe de una ama de casa neoyorquina que, en medio de su profunda depresión provocada por el suicidio de su hermana, que dejó a tres hijos huérfanos, vio su estado de pronto superado y sustituido por una inexplicable serenidad que la envolvía sin que quedara eclipsada la comprensión clara de todo lo sucedido. También he visto estos desenlaces en los informes de Sidney Cohen sobre pacientes con cánceres terminales que, bajo los efectos del LSD, aunque continúan con sus dolores, los sufren de un modo totalmente distinto, con una perspectiva totalmente cósmica.

El dolor cambia. Sé que cuando me apreté aquí ayer sentí un dolor insoportable. Ni siquiera podía soportar el peso de la manita. Ahora me aprieto con fuerza —duele; duele, de acuerdo—, pero no lo registro como algo aterrador.

Y éstos:

Podría morirme ahora, tranquilamente, sin quejarme, como esos primeros cristianos que perecían en la arena del circo viendo cómo los leones devoraban sus entrañas.

Veo que también se han de soportar las muertes duras. Al igual que los nacimientos difíciles, también forman parte de la vida.

Cuando muera ya no me recordarán, no me quedan muchos amigos y apenas parientes. No he conseguido mucho, ni hijos, nada. Pero eso también está bien.

Una golondrina no hace verano, por supuesto, y no sé cómo pasar de los casos fortuitos como los citados a conclusiones estadísticas sobre nuestros tiempos. Abraham Maslow, en sus estudios empíricos sobre experiencias cumbre, descubrió que éstas son prácticamente universales —casi todos sus pacientes dijeron haberlas tenido— y lo que hasta cierto punto le sorprendía como investigador, es que solían decir que tenían un carácter y sentido religioso. Pero, ¿qué podemos hacer con ese hallazgo?

Como estoy deseando llegar a una conclusión cuantitativa, volveré a caer en las conjeturas, que empiezan por observar que las revelaciones tienen dos polos: un emisor (ya sea personificado como Dios o limitado al estado de las cosas) y un receptor. Los modos de pensamiento secular podrían afectar a los receptores de hoy, al hacer que excluyan presentimientos que de otro modo se habrían tomado en serio, pero hay otra forma de contemplar el asunto a la cual dedicaré lo que queda de este ensayo.

Si el ser humano es un ser teomórfico, como afirman todas la religiones históricas, la imagen de Dios es el hecho más importante sobre nosotros mismos. Es lógico que este componente no se resigne sin oponer resistencia a ser encasillado en la visión secular. Si realmente existe sería como el muñeco de una caja de

sorpresas, cuyo muelle está siempre haciendo presión contra la tapa para abrirla y salir.

Estoy impresionado ante las pruebas que veo que apoyan esta visión del Yo. Al igualar el secularismo con el escepticismo, pensamos en nuestra era como en una era de escepticismo, pero yo he llegado a cuestionarme esa ecuación. Con las credulidades de la Nueva Era brotando por todas partes, nuestra era científica, de alta tecnología y de alguna forma secular, puede llegar a ser una de las más creyentes de la historia. Los objetos de fe han cambiado, pero ésta sigue a salvo en su lugar.

Asunto: El año pasado, cuando estaba dando clases durante un trimestre en Santa Bárbara, me invitaron al seno de una familia que había conocido unos años antes en Méjico. En el transcurso de la tarde resultó que una hermana estaba totalmente involucrada en la Sociedad de Meditación Internacional de Maharishi Mahesh Yogi de Los Ángeles, mientras que la hija que estaba en segundo curso del instituto era una impulsora de la sección local de la secta cantora Sokagakai. Al regresar a casa me detuve a poner gasolina y vi que el empleado de la gasolinera estaba terminando el libro *Budismo Zen* de D. T. Suzuki. En una sola tarde conocí a seis personas, tres de las cuales estaban comprometidas —dos muy a fondo— con la religión de formas que no constan en las encuestas de opinión.

Asunto: Salvo que el anterior episodio no se tenga en cuenta por considerar que eso es precisamente lo que uno espera encontrar en California, el siguiente transcurre en la formal Nueva Inglaterra. Hace dos años un grupo de ocho estudiantes de los últimos cursos del M.I.T. formaron un grupo preceptoril y me pidieron que fuera su instructor. Tenía que ser un proyecto de estudio independiente que los estudiantes dirigirían por sí mismos, y mi función se limitaba a la de consejero y consultor. Con una marcada línea de pensamiento asiático, empezó respetablemente con textos chinos e indios clásicos, pero a medida que iban pasando las semanas y afloraban los verdaderos intereses de los

alumnos, la asignatura principal comenzó a tambalearse hasta el punto de que me encontré sosteniéndome el birrete y preguntándome si debía seguir interpretando mi papel de sobrio profesor o volverme antropólogo, sentarme tranquilamente y observar las costumbres de los nativos. Pues nativos eran en lo que respecta a patrones de pensamiento, mucho más cercanos a los hotentotes que a los científicos positivistas. Al final venció el antropólogo sobre el académico, porque encontré la ventana a esta extraña (en el sentido técnico antropológico) y primitiva mentalidad fascinante. No puedo recordar la progresión exacta de los temas, pero fue algo parecido a esto: empezaron con la filosofía asiática, luego pasaron a la meditación, después al yoga, luego al Zen, al Tíbet, después sucesivamente al *Bardo Thodol*, al tantra, a la kundalini, a los chakras, al *I Ching*, al kárate y al aikido, al yin y el yang de la dieta (arroz integral) macrobiótica, a Gurdjieff, Meher Baba, la astrología, los cuerpos astrales, las auras, los ovnis, las cartas del tarot, la parapsicología, la brujería y la magia. Y a todo ello subyacían, por supuesto, las drogas psicodélicas. Los estudiantes no estaban pasando el tiempo con estos temas. Estaban realmente metidos en las drogas; comían arroz integral; meditaban durante horas; tomaban sus decisión consultando el *I Ching*, que un alumno consideraba el descubrimiento más importante de su vida; construían aparatos electrónicos para probar que sus pensamientos, a través de la psicokinesis, podían influir directamente en la materia.

No eran los típicos jóvenes de las flores de Haight-Ashbury*. Eran aristócratas del intelecto con las notas más altas en matemáticas de su tierra, puntuaciones en lengua dignas de la

* Los "flower children" o jóvenes de las flores es uno de los nombres con los que han pasado a la historia los hippies, que en un principio se caracterizaban por llevar flores y predicar la paz y el amor. Haight-Ashbury es uno de los distritos del centro de San Francisco que ya en los setenta acabó convirtiéndose en cuartel general de los hippies y de las drogas. (Nota de la T.)

Ivy League* y con dos o tres años de saturación de ciencia del M.I.T. No tengo modo de saber qué aprendieron en aquel semestre, pero lo que yo sí aprendí fue que la mente humana está dispuesta a creer cualquier cosa —absolutamente cualquier cosa— que suponga una alternativa a la visión mecanomórfica desecularizada de la ciencia objetiva. Algunas personas puede que vean esta lección como algo que nos enseña hasta qué punto llega la credulidad humana, pero yo lo interpreto de otro modo. Si el mecanomorfismo es cierto, entonces los tanteos de los estudiantes sólo revelan la falta de voluntad humana para aceptar sus limitaciones. Pero si la realidad es sagrada, los frenéticos intentos de los estudiantes sugieren algo diferente. En cuestiones del espíritu, sujeto y objeto se fusionan de modo excepcional —sin fe, sin dios; sin respuesta, sin revelación. De ello se deduce que lo sagrado depende en gran medida de la intuición de la persona. Dado el olfato tan despierto que mis alumnos tenían para la búsqueda, si lo sagrado se oculta en alguno de los intersticios de la vida contemporánea, seguro que va a ser descubierto.

Asunto: La credulidad no está reservada a los jóvenes. No hace mucho volé desde Chicago a Boston y me senté al lado de una profesora de física. Ella hablaba de la física con interés, pero con pasión de los ovnis, con una apasionada credulidad. Por supuesto, los ovnis no son los ejemplos ideales de lo sagrado, pero entran dentro de su campo en virtud de que despiertan sentimientos numinosos, pues si existieran, probablemente estarían dirigidos por seres más evolucionados que nosotros. Así que hacen algo más que desconcertar. Son extraños.

* La Ivy League son diez de las universidades más prestigiosas de los Estados Unidos y de las más carismáticas: Harvard (fundada en 1636), Yale (1701), Pensilvania (1740), Princeton (1746), Columbia (1754), Brown (1764), Dartmouth (1769) y Cornell (1865). Estas universidades se caracterizan por su especialidad en humanidades y se supone que los mejores humanistas, escritores y profesionales de las letras han estudiado en ellas. (*Nota de la T.*)

Asunto: De las anécdotas personales pasaré al mundo en general: el hecho de que Japón sea la nación del mundo más culta y la más industrializada de Asia no ha evitado que florecieran más de quinientas nuevas religiones desde la segunda guerra mundial.

Asunto: La ciencia ficción está en pleno auge. Los viajes espaciales sólo explican este fenómeno en parte, puesto que podemos darle la vuelta al asunto y decir que la voluntad de trascender lo mundano ha propulsado la investigación espacial. En el pasado esta voluntad, funcionando a través de la imaginación, creó la novela "gótica" con sus incursiones sobrenaturales. También produjo el espiritismo y su interés en los fenómenos que no son claramente naturales ni claramente sobrenaturales. Hoy en día, la ciencia ficción, especialmente localizada en el espacio como en *La Guerra de las Galaxias*, cumple la misma trascendencia imaginativa presentando encuentros con seres naturales pero extraterrestres. El sobrenaturalismo mitológico y psicológico queda sustituido por un naturalismo extraterrestre e inexplicable.

Para concluir: la polaridad de lo sagrado y lo secular continúa ocupando su lugar entre los poderosos opuestos que entrecruzan la vida: sístole y diástole, acción y reposo, libertad y forma, centrífugo y centrípeto, yang y yin. Si en realidad el ser humano es *homo religiosus*, por naturaleza será vulnerable a las visitaciones trascendentales, susceptible a intimar con la Otredad en los estrechos lugares que nos separan de un global Más. Con esta lectura, cuando el 57% del público americano dice que la religión está perdiendo su influencia, en realidad se debería decir que es la religión institucionalizada la que la pierde en ciertas áreas de la vida en las que solía estar más presente. Pero como la religión institucionalizada no es la religión en general, el hecho de que lo sagrado se haya retirado de ciertas esferas no prueba que esté disminuyendo un fenómeno que sigue su propio curso. Robert Bellah podría estar en lo cierto al detectar en los Estados Unidos una especie de renacimiento religioso.

APÉNDICE B

“THINKING ALLOWED” CON JEFFREY MISHLOVE: UNA ENTREVISTA TELEVISADA

Añado este segundo apéndice a modo de colofón para ofrecer una idea de cómo los pensamientos que se han plasmado en este libro se pueden resumir para el público en general. Se trata de la transcripción de una entrevista que me hizo Jeffrey Mishlove en 1998 en su programa de televisión “Thinking Allowed”.

JEFFREY MISHLOVE: Hola y bienvenido. El tema que vamos a tratar esta tarde es la psicología de la experiencia religiosa, y mi invitado de esta noche es uno de nuestros eruditos sobre tradiciones religiosas, el doctor Huston Smith. El doctor Smith es profesor emérito del M.I.T. Autor de un estudio clásico, *Las religiones del mundo*, del que se han vendido más de dos millones de ejemplares, así como de otros ocho libros sobre filosofía, religión y psicología, y el más reciente es *Beyond the Post-Modern Mind*. Bienvenido, doctor Smith.

HUSTON SMITH: Gracias. Estoy muy contento de estar aquí.

MISHLOVE: Es un placer tenerle entre nosotros. Su conocimiento sobre filosofía, psicología y religión es muy extenso, y el tema que trataremos hoy –la psicología de la experiencia religiosa– es muy amplio: hay innumerables religiones y todas son muy diversas. Sin embargo, en último término todas parecen reflejar la mente humana. ¿Diría usted que ser un erudito en la materia le ha hecho una persona más religiosa?

SMITH: No creo que me haya vuelto menos religioso y también siento que mis estudios me han ayudado a profundizar y ampliar mis... –¿qué?–, mis creencias. En ese sentido creo que se puede decir que mis estudios han hecho de mí una persona más religiosa, pues desde que puedo recordar he tenido una tendencia religiosa.

MISHLOVE: Supongo que para un erudito, que se supone que ha de ser objetivo, siempre es un poco delicado estudiar algo tan intenso y apasionante como la religión.

SMITH: Bueno, algunas personas lo ven como un problema, pero yo he sido afortunado y nunca he sentido que tuviera que elegir entre la pasión y la objetividad. Más bien todo lo contrario. El que no estén las dos conjuntadas te pone en una situación de desventaja, y a mí me parece que si estás estudiando algo que no te apasiona, ¿qué posibilidades tienes de profundizar en ello y llegar a verlo desde dentro? He tenido la gran suerte de poder dedicar mi vida laboral a tratar con lo que más me gusta.

MISHLOVE: Mi primer contacto con la psicología de la religión de un modo profundo y personal fue a raíz de leer el clásico de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa...*

SMITH: ...un libro maravilloso...

MISHLOVE: ...donde describe sus experimentos con el óxido nítrico y otras drogas muy conocidas por aquel entonces.

SMITH: Eso fue una iniciativa innovadora y audaz, y en total concordancia con el tipo de persona que era.

MISHLOVE: Luego, a mediados de los sesenta, leí el libro de Timothy Leary y Ralph Metzner titulado *The Psychedelic Experience*, en el que intentaron crear la analogía entre el panteón de dioses de las tradiciones hindú y budista, y las fuerzas dinámicas que actúan en la mente subconsciente.

SMITH: Una vez más, una hipótesis atrevida. Pero parece que todavía se conserva. Parece haber una correlación entre las experiencias paranormales inducidas químicamente y las espontáneas como las que producían los panteones tradicionales.

MISHLOVE: Por fin, un punto de coincidencia.

SMITH: Una marcada coincidencia. Podemos seguir la pista a la utilización religiosa de sustancias que alteran la mente hasta al menos tres mil años atrás, y ahora sabemos mucho sobre cómo las procesa el cerebro.

MISHLOVE: Usted estuvo implicado en algunos de los primeros trabajos sobre esa conexión.

SMITH: En realidad, cerca del ojo del huracán. Eso eran los años sesenta. Yo daba clases en el M.I.T. y en realidad hacía las funciones de secretario social de Aldous Huxley durante el semestre en que estuvo con nosotros como profesor invitado. Había publicado *Las puertas de la percepción*, que abrió los ojos al público a las posibilidades visionarias que ofrecían los enteógenos. Resultó que el semestre que Huxley estuvo en el M.I.T. coincidió con el otoño en que Timothy Leary se trasladó desde Berkeley a Harvard, pasando por México, donde al lado de una piscina en Cuernavaca ingirió un puñado de setas psicoactivas que abrieron su mente de un modo que le tomó totalmente por sorpresa.

MISHLOVE: Setas de psilocibina, supongo.

SMITH: Sí. Había sido asignado para un proyecto de estudio de tres años de duración en el Centro para el Estudio de la Personalidad de Harvard, donde podría designar su propio proyecto, y decidió comprobar si las espectaculares experiencias que pueden desencadenar los enteógenos tenían la capacidad de cambiar la conducta. Había leído el libro de Huxley y consiguió su colaboración para su proyecto en calidad de asesor y yo entré en ello a través de Huxley.

MISHLOVE: En aquella época las drogas que se estudiaban eran totalmente legales.

SMITH: No sólo eran legales, sino respetables; era una investigación autorizada oficialmente por la primera universidad del país. Lo primero que hizo Leary fue montar un estudio abierto donde las personas simplemente pudieran describir sus experiencias bajo el efecto de las drogas, y se dio cuenta de que una gran proporción de los relatos tenían un toque místico. Ése fue el descubrimiento que más le interesó.

MISHLOVE: Usted ya llevaba tiempo estudiando el misticismo antes de eso, supongo.

SMITH: Por supuesto.

MISHLOVE: ¿Había pensado usted en la relación entre el misticismo y las drogas antes de conocer a Leary y Huxley?

SMITH: Sí lo había hecho, pero sólo en el plano académico. Había leído *Las puertas de la percepción* de Huxley y su argumento de que fenomenológicamente, lo que equivale a decir descriptivamente, las experiencias visionarias ocasionadas por las drogas no se pueden distinguir de las que se producen de forma

natural. Realicé un experimento al respecto en el que tomé relatos de experiencias místicas clásicas y las mezclé con las descripciones de los voluntarios de Leary, y pedí a personas conocedoras del tema que las separaran para clasificarlas de nuevo como lo estaban originalmente. No pudieron hacerlo.

MISHLOVE: Por los relatos, los jueces no pudieron separar las experiencias místicas clásicas de las de los voluntarios de Leary.

SMITH: Así es. Sus intentos de diferenciarlas no tuvieron éxito.

MISHLOVE: Eso se parece al estudio que dirigió Lawrence LeShan. Tomó afirmaciones de místicos y de físicos, y al compararlas éstas tampoco se podían diferenciar.

SMITH: Eso es interesante y pertinente, pero no me meteré en este tema. Los dos casos son sorprendentemente similares. No obstante, creo que vale la pena incluir otro punto. La prueba que he mencionado sólo demuestra que las experiencias místicas bajo el efecto de las drogas y sin ellas son parecidas, mientras que el misticismo abarca mucho más que experiencias místicas. Lo que verdaderamente importa es la vida mística, incluyendo la compasión y otras virtudes que ese tipo de vida encarnan. Creo que fue Robert Ornstein quien demostró este tema gráficamente cuando dijo que el objeto del misticismo no son los estados alterados, sino los rasgos. Las experiencias van y vienen, mientras que lo que cuenta es mantener la calidad de la vida. De modo que no sólo hemos de preguntarnos si las experiencias místicas parecen iguales, sino si el impacto que producen en la vida de las personas que las tienen es el mismo.

MISHLOVE: Buena observación. Ahora que vemos las cosas bajo una perspectiva de veinte años respecto a los experimentos a los que se está refiriendo, creo que es bastante evidente que los cultos psicodélicos no tienen el poder de permanencia de las auténticas tradiciones religiosas.

¿Qué me dice de la afirmación de Leary en *The Psychedelic Experience* de que los dioses que la gente tiende a proyectar en el mundo, en realidad, existen dentro de nosotros, como parte de nuestra psique? Parece haber estado diciendo que los panteones de las antiguas religiones panteístas son fuerzas que existen de verdad, pero en nuestro interior. Creo que él sostendría que existe el mismo principio en los monoteísmos.

SMITH: Vivimos en una era psicológica más que metafísica y no veo nada de malo en expresar las cosas del modo en que usted le atribuye a Tim. Empezar la ruta psicológica o la metafísica es una opción personal porque los puntos importantes se pueden expresar de ambas formas. Podemos hacerlo porque los asuntos del espíritu no están limitados por la geografía, pues eluden las matrices espaciales. La imaginación espacial que asignamos al espíritu es meramente metafórica y no exacta en su sentido literal. De ahí se deduce que la diferencia entre fuera y dentro, a la que está sometida categóricamente toda vida cotidiana, queda relativizada cuando se trata de objetos religiosos.

Si me permite dar un paso más en el tema, es natural colocar los valores (el bien y el mal, lo mejor y lo peor) a lo largo de un eje vertical —superior e inferior, la buena suerte y la mala suerte.

MISHLOVE: ¿El cielo?

SMITH: Sí. Todos los pueblos sitúan sus cielos por encima de ellos y sus infiernos en las entrañas de la Tierra. Los dioses moran invariablemente en las cimas de las montañas y los ángeles cantan allá en lo alto. Pero todavía hemos de añadir otro punto. Cuando hablamos del mundo exterior, lo bueno lo imaginamos como lo que está arriba y lo malo como lo que está abajo. Sin embargo, cuando nos interiorizamos y observamos lo que hay en nuestro interior, esa inversión de la atención hace que el eje (valor) vertical también se invierta. Los pensamientos profundos son mejores que los superficiales y una verdad fundamental es

más importante que una banal que sólo roza la superficie. Digo esto para respaldar mi opinión de que la distinción que has comentado —entre estar fuera o dentro— no se puede tomar en un sentido literal cuando estamos hablando de asuntos espirituales. Es relativo y por ende negociable. Tradicionalmente se pensaba que Dios estaba en algún lugar fuera de nosotros, pero en nuestra era psicológica se está produciendo un cambio en la dirección que usted ha mencionado, es decir pensar en él, ella o ello (los pronombres nunca han funcionado para esto) como algo que está en nuestro interior.

MISHLOVE: En mi opinión, otro concepto relacionado es el que originalmente desarrolló Durkheim, el sociólogo francés, en el que sugiere que las religiones son en realidad materializaciones de la mente grupal de una sociedad o del inconsciente colectivo. Dios, arguyó él, es en realidad una personificación de los valores compartidos por una sociedad. Eso a mí me suena al inconsciente colectivo de Jung.

SMITH: Entiendo por qué lo dice. En mi opinión tanto la hipótesis de Durkheim como la de Jung son útiles siempre que no sean llevadas a sus últimas consecuencias. Por una parte, ambas se oponen al concepto demasiado corriente de que la mente se reduce al cerebro y, por consiguiente (así es como prosigue este razonamiento), puesto que el cerebro tiene un lugar específico, la mente también se puede situar en alguna parte. Pero recuerdo que en una conferencia en Tucson, hace algunos años, Gregory Bateson preguntó a los psicólogos que estaban presentes —personajes como Carl Rogers y Rollo May— dónde estaba situada su mente. Su pregunta nos dejó desconcertados, pero cuando comprendimos adónde quería llegar, lo vimos como una forma muy ingeniosa de abordar el tema, que era que es equívoco pensar que nuestras mentes están situadas en la cabeza. Allí es donde está nuestro cerebro, pero nuestra mente es libre.

MISHLOVE: Por supuesto, siempre podemos volver al argumento del obispo Berkeley de que todo el universo físico, todo lo que experimentamos –ollas, sartenes y televisiones– sólo existe en nuestra mente.

SMITH: Sí, aunque para ser justos con Berkeley, hemos de añadir que la duración del universo físico procede del hecho de que sus contenidos residen en la mente Dios tanto como en la nuestra. De otro modo el mundo dependería de los seres humanos y desaparecería si éstos llegaran a extinguirse.

MISHLOVE: Correcto. Una rectificación necesaria.

SMITH: Hemos llegado al tema de la ecología. Todo el mundo está preocupado por la ecología de la naturaleza, pero ¿qué me dicen de la ecología de la mente? Estamos empezando a acostumbrarnos a esa idea, sin embargo es una experiencia diaria. Puedes entrar en una habitación (en terminología corriente) y sentir las vibraciones. Podemos sentir dónde hay un muro de ira y hostilidad y dónde se respira un ambiente de paz. Por supuesto, con el avance hacia la teoría del campo, la física también se está volviendo muy ecológica. Si profundizamos lo suficiente veremos que los objetos que parecen estar separados e independientes en realidad están flotando en redes de relaciones. El mundo funciona como una red.

MISHLOVE: Al revisar su capítulo sobre el hinduismo, donde usted habla del Dios interior o “más allá del interior”, como titula la sección sobre el *atman*, he observado que las religiones contemporáneas, especialmente el cristianismo evangélico, se resiste a esa terminología de Dios interior. Creo que lo que temen es una autodeificación que usurpe el lugar de Dios. ¿Qué opina usted al respecto?

SMITH: Ellos tienen una objeción y usted ha dado en el clavo.

Quiero decir que si alguien va por ahí diciendo: «Yo soy Dios», es muy razonable contradecirle con: «Bueno, tu conducta no lo refleja». Dios es perfecto por definición y ¿qué ser humano puede reivindicar eso? Creo que los maestros a los que usted se refiere tienen parte de razón, pero eso no anula el concepto de la divinidad interior, que sigue estando allí. El hinduismo ha sido la religión que más hincapié ha hecho al decir que en último término *atman* es *brahman*. Esto se traduce en que el componente más profundo del ser humano es divino. Pero se adapta al tema que usted ha comentado con una analogía. Una linterna puede estar recubierta de polvo y suciedad hasta formarse una capa de barro que oculte por completo la luz que proyecta, de modo que ambos aspectos de la materia son ciertos. En realidad somos una esencia divina, pero esta esencia se encuentra tan encubierta por las debilidades humanas que sólo se detecta marginalmente.

MISHLOVE: En otro programa usted nos habló de algunas de sus experiencias con pueblos primitivos, como los aborígenes australianos. Tal como recuerdo por sus relatos, estas gentes acceden a lo divino con bastante regularidad.

SMITH: Eso es lo que creo. Los aborígenes distinguen entre nuestro mundo cotidiano y lo que ellos denominan el Sueño. El Sueño es un estado o lugar trascendental, donde los vivos participan en las vidas de sus antepasados y, de hecho, en la creación del mundo. Supongo que podríamos denominar un estado parecido al trance, sólo que pueden acceder al mismo mientras continúan con sus rutinas cotidianas. Hay otro modo en que contactan con la realidad o el estado trascendental, y está relacionado con la parapsicología, más concretamente con la telepatía. Estuve un verano en Australia (su invierno) impartiendo conferencias en sus universidades y pasé mi tiempo libre con los aborígenes y los antropólogos que les estudiaban. Esos antropólogos creían unánimemente en que los aborígenes tienen poderes telepáticos. Me contaron un montón de casos en que en un momento de descan-

so, cuando un aborigen se había ido a dar una vuelta por el bosque, alguien anunciaba que al regresar a casa éste había enfermado o muerto. Seguían sus huellas e invariablemente (según los informes de los antropólogos) la intuición era cierta.

MISHLOVE: Ésta es una afirmación muy importante viniendo de antropólogos, que suelen ser bastante escépticos.

SMITH: Bastante, es cierto. Su teoría o presuposición era que éstos son poderes humanos normales, pero que, como cualquier otro poder, se puede atrofiar si no se usa. También se puede bloquear si nuestra mente conceptual no lo cree.

MISHLOVE: ¿Ha observado usted si hay alguna tradición religiosa que fomente cultivar las facultades psíquicas más que otra?

SMITH: Bueno, es interesante. Voy a exponerlo de un modo un poco distinto. La mayoría de las religiones creen que existen poderes paranormales o *siddhis* como les llaman los indios...

MISHLOVE: ...¿en el sentido de poderes?...

SMITH: ...Sí, y que éstos aumentan a medida que uno evoluciona espiritualmente. Sin embargo, las religiones suelen tratar este tema con mucha cautela. Si haces de ellos tu meta, te estás fijando un objetivo muy bajo, y si dominas algunos y obras maravillas, puedes alimentar el orgullo espiritual. Por otra parte, es un terreno peligroso y si no tienes un maestro competente puedes llegar a perder la cabeza. Por eso los maestros auténticos suelen aceptar a los *siddhis* siempre que uno no se quede atrapado en ellos.

MISHLOVE: Pero, ¿no hay tradiciones, las chamánicas concretamente, que conceden mucha importancia a estos poderes?

SMITH: De hecho, aunque sea de distintas formas, todas las tradiciones lo hacen. Respecto a los chamanes que usted ha mencionado, los mayas los llaman "abogados de los espíritus", es decir, son hombres o mujeres que acuden a los espíritus y tratan de negociar con ellos para que concedan a los humanos beneficios de distintos tipos. Realizan servicios muy valiosos para sus comunidades, pero no se asocia la santidad con los chamanes.

MISHLOVE: Bueno, puesto que nuestro programa está tocando a su fin, me pregunto si le gustaría transmitir algún mensaje a nuestros espectadores. Algo que usted pueda ofrecerles de sus estudios.

SMITH: Veamos qué les parece esto:

Las instituciones religiosas, aunque indispensables, son un cajón de sastre, pero el principio básico que todas reivindican es cierto. Y eso es, parafraseando a William James, que las mejores cosas son las eternas, las cosas del universo que, por así decirlo, tiran la última piedra y tienen la última palabra.

NOTAS Y REFERENCIAS

Capítulo 2

1. A.R. Vidler, *Soundings: Essays Concerning Christian Understandings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962. La frase citada aparece en la página 72, en el ensayo de H. A. William "Theology and Self-Awareness".
2. Edith Hamilton, *Mythology*, pág. 55. Nueva York: Mentor, 1953. [Versión en castellano: *La mitología*. Barcelona: Daimon, 1984.]
3. Citado en la pág. 110 de *The Spirit of Zen*, de Alan Watts. Nueva York: Grove Press, 1958. [Versión en castellano: *El espíritu del Zen*. Buenos Aires: Dédalo, 1979.]
4. George Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, pág. 284. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1961.
5. Henri Bergson, *Two Sources of Morality and Religion*, pp. 206-212. Nueva York: Holt, 1935. [Versión en castellano: *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Madrid: Tecnos, 1996.]
6. Mary Barnard, "The God in the Flowerpot", *The American Scholar* 32, 4 (otoño, 1963), pp. 584, 586.
7. R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, pág. 12. Nueva York: Oxford University Press, 1961.
8. Citado en el artículo de William H. McGlothlin "Long-Lasting Effects of LSD on Certain Attitudes in Normals", pág. 16, publicación privada de la RAND Corporation (mayo 1962).
9. *Ibidem*, pp. 45, 46.
10. Timothy Leary, "The Religious Experience: Its Production and Interpretation", *The Psychedelic Review* 1, 3 (1964), pág. 325.
11. Walter Pahnke, "Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness", una tesis presentada al Committee on Higher Degrees in History and Philosophy of Religion, de la Universidad de Harvard (junio, 1963).

Notas y referencias

12. El primer relato se cita anónimamente en "The Issue of the Consciousness-Expanding Drugs", *Main Currents in Modern Thought* 20, 1 (septiembre-octubre, 1963), pp. 10-11. La segunda experiencia era la del doctor R.M. Bucke, autor de *Cosmic Consciousness*, citado por William James en *The Varieties of Religious Experience*, pp. 290-291. Nueva York: Modern Library, 1902. [Versión en castellano: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986.] La primera experiencia tuvo lugar bajo el influjo de las drogas, la segunda no.
13. James S. Slotkin, *Peyote Religion*, Free Press of Glencoe, 1956.
14. G.M. Carstairs, "Daru and Bhang", *Quarterly Journal of the Study of Alcohol* 15, pág. 229, (1954).
15. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
16. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*. Nueva York: Modern Library, 1938. [Versión en castellano: *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1984.]
17. William James, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 305-306, segunda edición 1902. Nueva York: Macmillan Publishing Company, 1961.
18. "The Hallucinogenic Fungi of Mexico: An Inquiry into the Origins of the Religious Idea Among Primitive Peoples", *Harvard Botanical Museum Leaflets* 19, 7 (1961).
19. Margaret Prescott Montague, *Twenty Minutes of Reality*, pp. 15, 17. St. Paul, MN.: Macalaster Park, 1947.
20. "The Current Scientific Status of Psychedelic Drug Research", leído en la Conferencia sobre Métodos en Filosofía y en la Ciencia, New School for Social Research, 3, mayo, 1964.
21. Citado por el doctor Sanford M. Unger en el ensayo mencionado.
22. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, pág. 38. Nueva York: Vintage, 1955. [Versión en castellano: *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1996.]
23. William James, *op. cit.*, pág. 379.
24. De un primer borrador de un manuscrito de Philip Kapleau que fue publicado como *The Three Pillars of Zen*. Boston: Beacon Press, 1967. [Versión en castellano: *Los tres pilares del Zen*. Madrid: Gaia, 1994.]
25. Slotkin, *op. cit.*

Capítulo 3

1. Citado en *A Zen Forest: Sayings of the Masters*, traducción de Soiku Sigematsu. Nueva York: Weatherhill, 1981.

Capítulo 4

1. R. Gordon Wasson, *SOMA: Divine Mushroom of Immortality*, Ethnomycological Studies, n° 1. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 1971.

2. No he podido encontrar esta afirmación en sus escritos, pero estoy seguro de mi memoria. Frithjof Schuon dice del Vedanta que «aparece entre doctrinas explícitas como una de las formulaciones más directas posibles de aquello que forma la propia esencia de nuestra realidad espiritual» (*Spiritual Perspectives and Human Facts*, pág. 95).
3. Relatado en su libro del cual es coautor junto al más grande de los micologistas vivos, Roger Heim.
4. En inglés se clasifica como "fly-agaric" (*fly* = mosca y *agárico* = especie de seta) (*N. de la T.*).
"Mosca" del hecho de que la seta atrae a las moscas y las deja temporalmente en un estado de estupor (los europeos la utilizaban para cazar moscas hasta no hace mucho; "agárico" debido a un error en la clasificación. Cuando Linneo* llegó a los hongos encontró que todo este campo era tan frustrantemente complicado que no se preocupó demasiado y utilizó el término "agárico", que en realidad es una seta que crece en los árboles, para designar las setas con laminillas y sombrerito carnoso.
*Carl von Linneo (1707-1778), botánico y explorador sueco, desarrolló la nomenclatura binómica para clasificar y organizar a los animales y las plantas. (*N. de la T.*)

Publicaciones de R. Gordon Wasson citadas en el texto

1. "The Hallucinogenic Fungi of Mexico: An Inquiry Into the Origins of the Religious Idea Among Primitive Peoples", *Botanical Museum Leaflets*, XIX, 7, Universidad de Harvard (1961).
2. Con Roger Heim, *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique*, Archives du Museum National d'Histoire Naturelle, série 7, Tomo VI, París, 1958 (1959).
3. Con Valentina Pavlovna Wasson, *Mushrooms, Russia and History*, 2 vols. Nueva York: Pantheon Books, 1957.
4. *SOMA, Divine Mushroom of Immortality*, Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York: 1968, 1971.
5. "SOMA: Comments Inspired by Professor Kuiper's Review" *Indo-Iranian Journal* XII, 4 (1970).
6. "SOMA: Mr. Wasson's Rejoinder to Professor Brough", en la prensa como un monográfico publicado por el Museo Botánico de la Universidad de Harvard. Los números de página son los del texto.
7. "The Soma of the Rig-Veda: What Was It?" *Journal of the American Oriental Society* XCI, 2 (abril-junio, 1971).

Críticas de SOMA de Wasson en inglés, francés y alemán

8. Andre Bareau, en *Journal Asiatique* (1969), pp. 173-176.
9. G. Becker, en *Revue de Mycologie* XXXIV, 1 (1969), pp. 84-87.

10. John Brough, "Soma and Amanita muscaria", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, xxxiv, 2, Universidad de Londres (1971).
11. P. Demieville, en *T'oung Pao* lvi, 4-5, pp. 298-302.
12. Robert Graves, "The Divine Rite of Mushrooms", *Atlantic Monthly*, pp. 109-113, (febrero, 1970).
13. Catherine R. y Kate Hammond, "The Mystery of Soma", *Sunday Herald Traveler* 2 (agosto, 1971), Sección del libro, pp. 1-2.
14. Daniel Ingalls, "Remarks on Mr. Wasson's Soma", *Journal of the American Oriental Society* xci, 2, (abril-junio, 1971), pp. 188-191.
15. Daniel Ingalls, en *The New York Times Book Review* (5 de septiembre), pág. 15.
16. Jacques Kayaloff, en *The Russian Review* (abril, 1970), pp. 233-239.
17. Stella Kramrisch, próximamente en *Artibus Asiae*.
18. F. B. J. Kuiper, en *Indo-Iranian Journal* xii, 4 (1970), pp. 279-285. Respuesta de R. Gordon Wasson, pp. 286-298.
19. Weston La Barre, en *American Anthropologist* lxxii (marzo, 1970), pp. 368-371.
20. Claude Lévi-Strauss, "Les Champignons dans la Culture: À propos d'un livre de M.R.G. Wasson", *L'Homme* x (1970), pp. 5-16.
21. Partes del anterior, traducidas por Alfred Corn, "Claude Lévi-Strauss: Mushrooms in Culture", *University Review* 12 (1979), sin paginación.
22. B. Lowy, en *Review Mycologia* lxi, 4 (julio-agosto, 1969), pp. 849-851.
23. M. M. Payak, en *Indian Phytopathology* xxii, 4 (diciembre, 1969), pp. 527-530.
24. A. Pilat, en *Schweizerische Zeitschrift für Pilzkunde: Bulletin Suisse de Mycologie* xlviii (noviembre, 1970), pp. 133-143.
25. Winthrop Sargent, "Mainstay of the Sky, Foundation of the Earth", *The New Yorker* (30 de mayo de 1970), pág. 90 y ss.
26. Richard Evans Schultes, en *Economic Botany* xxv, 1 (enero-marzo, 1971), pp. 111-112.
27. Richard Evans Schultes, en *Journal of Psychedelic Drugs* iii, 2 (septiembre, 1971), pp. 104-105.
28. Michael Sullivan, en *Journal of the American Oriental Society* xci, 2 (1971), pág. 346.
29. Anónimo, "Ariadne", *New Scientist* (3 de septiembre de 1970), pág. 494.
30. Anónimo, "Daily Closeup", *New York Post* (19 de agosto de 1971).
31. Anónimo, en *Times Literary Supplement* (22 de mayo de 1969). Correspondencia: 21 de agosto de 1979, 2 de septiembre de 1970, 25 de septiembre de 1970.
32. S. Henry Wassen, en *Saertryk af Friesia*, Copenhagen, pp. 330-332, y en *Svenska Dagbladet* (8 de agosto de 1969).

Capítulo 5

1. Irmgard Schloegl, *The Wisdom of the Zen Masters*, pág. 25. Nueva York: New Directions, 1975. [Versión en castellano: *La sabiduría del Zen*. Buenos Aires: Lidiun, 1984.]
2. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pág. 30. Nueva York: The Philosophical Library, 1943. [Versión en castellano: *Hinduismo y budismo*. Barcelona: Paidós, 1997.]

Capítulo 6

1. La guarda del libro de Rank que sirvió casi como de biblia para la obra de Grof, en una de sus solapas lleva una cita de Nietzsche: «Lo mejor...es no nacer... Lo siguiente mejor...es...morir pronto».
2. Los estudios del doctor Grof no cesaron hace un cuarto de siglo, cuando se escribió el anterior ensayo sobre ellos. Su libro recientemente publicado. *The Cosmic Game: Exploration of the Frontiers of Human Consciousness*, Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1998, [Versión en castellano: *El juego cósmico*. Barcelona: Kairós, 1999.] reanuda la historia donde aquí queda interrumpida.

Capítulo 7

1. W. N. Pahnke, "Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness". Disertación doctoral no publicada, Universidad de Harvard, Cambridge, 1963. Resumida en "Drugs and Mysticism" de W. N. Pahnke, publicado en *The International Journal of Parapsychology* 8, nº 2 (1966), pp. 295-320.
2. R. Doblin, "Pahnke's 'Good Friday Experiment': a Long-Term Follow-Up and Methodological Critique", *The Journal of Transpersonal Psychology* 23, nº 1 (1990), pp. 1-28.

Capítulo 8

1. Hillary Jenkins, *Newman's Mediterranean Voyage*. Dublin: Irish University Press, 1974.
2. D.H. Salmon y R.H. Prince, *Do Psychedelics Have Religious Implications?*, pp. 1-12. Montreal: McGill University/R.M. Bucke Society, 1967.

ÍNDICE

- aborígenes, 37, 189-90
- abreacción, 112
- Absoluto, 88, 125
- Agni, 70n, 72
- alcohol, 39
- alcohólicos, 55, 154-55
- Alcohólicos Anónimos, fundación de, 160
- Alexander, George, 28-29, 32
- algonquinos, indios, 70n
- alma,
 - inmortalidad del, 70n
 - realizada, 101-03
- Alpert, Richard, 36
- alucinación, definición de, 17
 - véase también* visión;
- Amanita muscaria*, 77n, 79-81, 83-84, 86, 87
- amor, 42, 135
- anestesia, 45, 96
- aniquilación del yo, 100n, 118
 - véase también* ego;
- antinomianismo, 61-63
- apertura y entrega, 169-70
- apocalípticismo, 60
- arquetipos, 121
- asociaciones libres, 92
- ateísmo, 143-45
- atman*, 95, 96, 188-89
- aversión *ver* Tres Venenos;
- Barnard., Mary, 37-38, 69-70n
- Barron, Frank, 28
- Bateson, Gregory, 187
- Bear, Beatrice Weasel, 150
- beatitud, 95, 124
 - véase también* éxtasis; jubilo;
- Becker, Jeffrey, 100n
- Bellah, Robert, 167, 180
- belleza, 30n, 139-40n
- Bellow, Saul, 93, 94, 144
- bendición, 174-75
- Bergson, Henri, 29, 37, 97
- Berkeley, George, 188
- Beyond Health and Normality* (Walsh y Shapiro), 89, 93, 97
- Beyond the Post-Modern Mind* (Smith), 181
- Bhagavad Gita, 64
- bhakti*, 43
- bhang*, 43, 88
- Biblia, 39, 59, 147
- Bieberman, Lisa, 34
- big bang*, 90
- Blackbird, Ethel, 155
- Blake, William, 75n, 99, 101

- Blofeld, John, 65
Brahman, 95, 97, 189
Brâhmanas, 73, 84
 brahmanes, 88
 Brough, John, 84
 Brown, Daniel, 100n
 Buber, Martin, 172
 Buddha, 20, 52, 56, 88, 98, 113, 124
 budismo, 101, 117-18, 171, 183
 véase también ch'an, budismo;
 zen, budismo;
Buddhism in China (Ch'en), 63
- Camus, Albert, 49-50
 Carstairs, G.M., 43
 catolicismo, 44, 103, 141
 células, 125
 certeza absoluta, 42, 56
 ch'an, budismo, 63, 65
 Ch'en, Kenneth, 63
 chamanismo, 190-91
 China, 19-22, 63
 Chirico, Georgio de, 20
 Chuang Tsé, 20
 ciencia ficción, 180
 cirugía sin dolor, 45
 Clark, James, 173
 Clark, Walter Houston, 34, 129
 cocaína, 27
 Cohen, Sidney, 175
 colores *ver* visión;
 Compton, Arthur, 162
 conciencia, 95-96, 100n
 actividad cerebral y, 91-92
 cinco bandas de, 29-30
 cósmica, 121
 estados de, 46-47, 95, 124-26
 del yo, 139-40n
 conocimiento,
 religioso secreto, 63-66, 106
 tácito, 92
- Consejo sobre Prácticas Espirituales, 15
 control sobre lo que trasciende lo
 humano, 170
 Cook, Loretta, 153-54, 156
 Coomaraswamy, A. K., 104
 Creador, 146-49
 véase también Dios;
 crisis existencial, 113-15, 120
 cristianismo, 59-60, 64, 75n
 véase también catolicismo; pro-
 testantismo;
 Cristo, 43, 61, 97, 115, 130
 cualidades, procedentes de cantidades,
 91
 cuerpos, 96-97, 119, 120
 causal, 96, 119, 121
 físico, 97, 122, 125
 sutil, 97, 120
- Dailey, Truman, 148, 153
 dar a luz, peyote y, 155-56
 Daumal, René, 56
 depresión, 175
 deseo *ver* Tres Venenos;
 Dewey, John, 22
 "día contractual" del Yo, modelo del,
 93
 dicotomía sujeto-objeto, disolución
 de la, 57, 115, 121
 Dios, 24-25, 121, 124, 134-35, 171
 amar y ser amado por, 135, 146-47
 automanifestación de, 88
 concepto de, 127
 enteógenos y, 106
 experiencia de, 25, 31, 41-42, 43-44,
 130, 135, 148-49
 identificación con, 188-89
 véase también teofanías;
 dioses, panteón de, 67-73, 70n, 183,
 186
 disciplina, 52, 64

- Doblin, Rick, 133
 Dogen, 103
 dolor, 175-76
 véase también sufrimiento;
 dondiego de día, 72
 dosis alta, 108-10
 dosis baja *ver* psicolítica, terapia;
 Dostoievski, Fiódor, 136, 139n
 drogadicción curada con enteógenos,
 154-55
 drogas,
 y cambio de conducta, 154-55,
 159-60
 desaparición de revelaciones, 88
 efectos sobre el cerebro de las, 50
 ensayos teológicos sobre las, 36
 fascinación o temor hacia las, 78-79
 prohibición por el Buddha, 88
 véase también drogas específicas;
 drogas, experiencias con,
 autenticidad de las, 43-45
 y cambio de vida, 159-60, 174
 descripciones de, 41-42
 relatos de Huston Smith sobre,
 28-32, 129-33
 temor a la, 29, 47, 157-61
 véase también drogas específicas;
 temas específicos;
 drogas, investigación sobre, 27-28,
 41-42
 véase también Grof, Stanislav;
 Proyecto Harvard; LSD, terapia con;
 Dukkha, 20, 120
 Durkheim, Émile, 187

 Eckhart, Maestro, 99, 161
Ecstatic Adventure, The (Metzner),
 28, 69n
 Eddington, Arthur, 68
 efesios, 39
 ego, 100n

 transcendencia del, 57, 104
 véase también yo;
 Eleusis, misterios de, 37, 142, 144
 Eliade, Mircea, 97
 emanación, teoría de la, 29-30, 69n
 empatía, 115
 "Empirical Metaphysics" (Smith),
 69n
 enfermedades terminales, 175
 enteógenos, 17
 véase también drogas;
 entorno, 23-26, 39, 164
 entrega y apertura, 169-70
 escepticismo, irracional, 44-46
 esencia, 189
 Espíritu, 43
 Etsitty, Larry, 150
 "existenciales", estructuras, 120
 éxtasis, 47, 48, 72, 76n, 121
 véase también beatitud; júbilo;

 fe, 52
 Federación Internacional para la Liber-
 tad Interior, 35
 felicidad, 42, 102-03
 véase también júbilo;
 filosofía, 25, 41
 india frente a occidental, 94-95
filosofía perenne, La (Huxley), 24, 25
 Findlay, J. N., 63n
 Freud, Sigmund, 27, 45, 93, 109, 111,
 115, 123, 126, 170
 freudiano, modelo, 56-58, 109, 111,
 115, 122
 véase también psicoanálisis;
 Frost, Robert, 164
 fuego, 42, 72, 161-62
 fumar, dejar de, 154-55

 Gap, Eva, 156
 Graves, Robert, 34, 37, 77, 84

Índice

- Gran Cadena de la Existencia, 16, 23
 Gran Espíritu, 149-52
 escuchar la voz del, 43
 Gran Visión, 21
 Grof, Stanislav, 105-27
 grupos de encuentro, 172-74
guerra de las galaxias, La, 180
- Hakuin, 56
 Heard, Gerald, 23-25, 160
 Heim, Roger, 75
 Heisenberg, Werner, 162
 Hensley, Albert, 147
 hinduismo, 67, 171, 183, 188-89,
 véase también Vedanta;
 Hofmann, Albert, 15, 16, 17, 34, 54,
 142, 145
 humanos, seres,
 modernidad frente a culturas tradi-
 cionales, 94
 múltiples capas de los, 109
 véase también temas específicos;
 Hunter Lawrence, 156
 Huxley, Aldous, 15, 16, 17, 24-26, 34,
 36, 39, 43, 183-84
- I Ching*, 178
 Ice, Bernard, 150
idiota, El (Dostoievski), 136, 139n
 iglesias, 33-35, 58
 véase también iglesias y religiones
 específicas;
 ignorancia *ver* Tres Venenos;
 iluminación, 52
 imágenes del yo, 94
 inconsciente,
 capas del, 100
 colectivo, 187
 expresión simbólica del, 118
 fisiológico, 92
 individual, 92, 170-71
 sagrado, 99, 103-04
 social, 92
 India, 43, 64, 87-88, 92, 94-95, 172
 indios del peyote, 43, 52, 143
 véase también nativa americana,
 iglesia;
 Indra, 72, 85
 infinito, 20, 101, 127
 enteógenos e, 106
 Ingalls, Daniel, 70n, 73, 77, 82
 inmortalidad, 72
 véase también vida después de la
 muerte;
 inteligencia artificial, 56-58
 interpersonales, relaciones, 171-74
 introspecciones, 42, 120-21
 convicción de que son ciertas, 55-56
 véase también revelaciones;
- Jakobson, Roman, 68, 85
 James, William, 15, 16, 34, 46, 50, 57,
 182, 191
 Janiger, Oscar, 40
 Japón, 180
 Jenkins, Hillary, 137-38
 Jesse, Robert, 128
 Jesús, 58, 144
 véase también Cristo;
jivamukta, 101, 103, 104
 John, Peter, 34
 Johnson, Lyndon Baines, 168
joriki, 52
 júbilo, 42, 49, 102
 véase también beatitud; éxtasis;
 Jung, Carl G., 109, 114, 170, 187
- Katha Upanishad*, 64
kensho, 51
 Kipling, Rudyard, 101
 Kleps, Arthur, 58
 Kochampanaskin, Ralph, 151

- Kozad, Andy, 155
 Kramrisch, Stella, 83
 Krishna, 64
 Kuiper, F.B.J., 82
- La Barre, Weston, 84
 Laing, Ronald D., 171
 Lallemand, Charles, 70n
 Leary, Timothy, 26, 27-30, 36, 54, 58,
 59, 137, 183-86
 Lee, Paul, 35
 LeShan, Lawrence, 185
 Lettvin, Jerome, 33
 Lévi-Strauss, Claude, 83
 ley, infractores de la, 55
 líderes carismáticos, 58
 limitaciones del ego, 100n
 "locura de las setas", 79
 LSD, 105, 121-22
 como catalizador, 108
 efectos farmacológicos variables
 del, 108
 experiencias religiosas y experien-
 cias con, 40
 terapia con, 105-27, 175-76
 utilizado para evaluar la persona-
 lidad, 107
 LSD (Hofmann), 15, 54
 "LSD and the Cosmic Game" (Grof),
 124
 Luther King, Martin, 54, 137
- Mahadevan, T.M.P., 94
 mal, anulación del, 114, 155
 Mandala, 72
 Mao Zedong, 168
 maoríes, 79
 Marx, Karl, 45, 92
 Maslow, Abraham, 176
 materia, origen de la, 90, 127
 May, Rollo, 187
- McGinn, Colin, 91
 meditación, 24-25, 100n
 véase también Zazen;
 mente, 122, 124
 modelo indio de la, 96-97
 planos de la, 109-10
 universal, 124-27
 visión moderna de la, 97
 visión tradicional de la, 97
 véase también yo;
 mente, modelo occidental de la, 56-58
 véase también freudiano, modelo;
 Mente Universal, 124-27
 mescalina, 25, 28-32
 como prisma psicológico, 29
 efectos sobre el cerebro, 33
 véase también peyote;
 mescalina, experiencias con,
 y experiencia mística, 39
 de Huston Smith, 69n, 28-32
 metafísica, 29-30, 46, 69n
 empírica, 69n
 esencia-accidente, 46
 Metzner, Ralph, 28, 69n, 183
 México, 74
 miedo, 78-79, 102
 experiencias con drogas y, 31, 161
 véase también drogas, experiencias
 con;
 Mishlove, Jeffrey, 181-91
 misterianismo, 91
 misterios de Eleusis, 37, 142, 144
 mística, experiencia, 185
 véase también religiosas, experien-
 cias;
 misticismo,
 tipos de, 43
 véase también temas específicos;
 morir, experiencia de, 113-15
 muerte, 93, 113-15, 117-18
 y duelo, 156

- miedo a la, 102
- mundos fenoménicos, 124
- muscimol, 82
- Mushrooms, Russia and History* (Wasson), 74, 79, 86
- Mysticism and Philosophy* (Stace), 41, 129
- Mysticism, Sacred and Profane* (Zaehner), 44
- N-metil-D-aspartato (NMDA), 100n
- nacer, proceso de, 116
 - etapas en el, 116, 117
 - véase también* trauma de nacer;
- Nagel, Thomas, 91
- nativa americana, iglesia, 52, 142-47, 150, 154
 - véase también* indios del peyote;
- naturalismo, 21-22
- Neconish, Dewey, 149
- Newman, John Henry, 136-38, 141
- Nietzsche, Friedrich, 143-44, 145
- nirvana*, 98, 121, 161
- Noyes, John Humphrey, 61-62
- Nueva Zelanda, 79
 - véase también* aborígenes;
- O'Flaherty, Wendy Doniger, 72, 77, 83
- Oneida, comunidad, 61-62
- oración, 51-52
- origen condicionado, 117
- Ornstein, Robert, 185
- Otto, Rudolf, 30, 53
- Overbeck, Frau, 144
- OVNIS, 162-63, 179
- óxido nítrico, 100n
 - experiencias con, 46-47, 182
- Pablo, san, 39, 174
- Pahnke, Walter, 35, 41, 128, 129
- Pain, Sex and Time* (Heard), 23
- panteones, 67-73, 70n, 183, 186
- pasión y objetividad, 182
- patrones de los procesos de percepción, 100n
- Pavlovna, Valentina, 74, 78-79
- paz, 49, 102, 133
- Pedro, san, 39
- pentecostal, experiencia, 39
- pereza, 101
- persona realizada, 101-04
- peyote, 37, 146, 149-50, 160
 - capacidad para cambiar de conducta, 154-55
 - cualidades medicinales y de curación, 147-51, 155
 - y duelo, 156
 - impacto moral del, 150-51
 - mujeres, feminidad y, 155-56
 - Primera Enmienda y, 143
 - véase también* mescalina;
- Pilat, Albert, 83
- Pinker, Steven, 91
- Platón, 22, 30, 63n, 69n, 142, 143-44, 145
- Plotino, 29
- Polanyi, Michael, 44-45, 92
- polaridades, 126
- Prabavananda, Swami, 25
- pratitya-samutpada*, 117
- problema cuerpo-mente, 91-92, 187
- protestantismo, 20, 24
- Proyecto Harvard, 34-35, 54
- psicoanálisis, 112, 122-23, 126
 - véase también* freudiano, modelo;
- psicodélica, experiencia, y vida cotidiana, 64-65
 - véase también* temas específicos;
- psicodélica, terapia *ver* dosis alta; LSD, terapia con;
- psicodélico, movimiento, antinomianismo, 61-63

- carencia de condiciones en el, 55-58
- diferenciación entre exotérico y esotérico, 63-66
- paradigma social imperfecto, 59-60
- psicolítica, terapia, 107-08, 109-10, 122
- fase preliminar y vegetativa, 110-11, 122
- etapa perinatal o rankiana, 112-15, 116, 120-22
- etapa psicodinámica o freudiana, 111-12, 115, 119-22
- etapa transpersonal o mística, 114-15, 116, 118, 120-22
- psicosis, 45, 171
- psilocibina, 41
 - experiencias con, 128-35, 183
 - véase también setas;
- Psychedelic Experience, The* (Leary y Metzner), 183, 186
- Psychedelic Review*, 34
- puertas de la percepción, Las* (Huxley), 15, 25, 36, 39, 43, 88, 183, 184
- purificación, 64
- quietismo, 51, 63
- Raja yoga, 64
- Rank, Otto, 113, 117, 123
- rankiana, etapa, 112-15, 116, 120-22
- Rave, John, 149, 155
- realidad última,
 - automanifestación de la, 89
 - conciencia de la, 40, 42
- realización, suprema, 94
- recuerdo, 118
 - gestación/intrauterina, 119, 120, 123
 - revivir el nacimiento, 116-17, 120
 - véase también trauma de nacer;
- regresión, 111
 - observar el ego durante la, 119
 - al mundo de la percepción pura, 100n
 - véase también útero, experiencia de regresión al;
- relaciones interpersonales, 171-74
- religión,
 - desilusión hacia la, 166-67, 180
 - drogas y, 36-38
 - vistas fenomenológicamente, 38-44
 - vistas históricamente, 36-38
 - vistas "religiosamente", 51-53
 - nueva, 180
 - racionalista, 51
 - ramas de la, 65-66
 - y realidad, 45
- religiones del mundo, Las* (Smith), 68, 181
- religiones visionarias, 45
- religiosas, experiencias, 51
 - como ilusorias, 52
 - y drogas, 38-44, 46, 184-85
- religioso secreto, conocimiento, 63-66, 106
- renacimiento, 113, 114, 116
- Renou, Louis, 72, 79
- revelaciones, 41-42, 88, 174-76
 - véase también introspecciones; teofanías;
- ReVision, 136-37, 141
- Rig-Veda*, 70n, 72, 80, 82, 84
- Riggs, Willie, 150
- Rilke, Rainer Maria, 30n
- Rioch, Margaret, 173
- rituales religiosos, drogas utilizadas en, 37, 106
- Roberts, Thomas, 128-35
- Rogers, Carl, 187
- Ruck, Carl, 142, 145

Índice

Russell, Patricia Mousetail, 148

sacramentos, 37, 106

sagrado, 173-74

sentido de lo, 101, 104

Sahlins, Marshall, 94

Sandage, Allan, 90

Sargent, Winthrop, 82

satori, 51-52, 65

Satprakashananda, 25

Schneider, Ulrich, 83

Schrödinger, Erwin, 97

Schultes, Richard Evans, 17, 83

secularización, 166-80

Seis Reinos de la Existencia, doctrina de los, 161

semidioses, 161

sentimiento oceánico, 57

separación-individuación, 125-26

Ser Perfecto, 23

setas, 70n, 72, 74-75, 75-76n, 77n, 78-79, 183

actitudes respecto a las, 78-79

véase también Amanita muscaria;

psilocibina; Soma;

Shapiro, Deane, 89, 92, 93, 97

silencio, 124

sistemas de defensa, 118

Slotkin, James, 43

Smith, Huston,

escritos, 16, 68, 69n, 105, 106,

107, 117, 119, 124, 181

experiencias con enteógenos, 33-34

experimento de "Viernes Santo", 128-35

historia de su vida, 19-23

iniciación con enteógenos, 27-32,

69n

religiosidad y creencias religiosas, 181-82

véase también temas específicos;

Smith, Kendra, 28, 30, 32, 100n

Smith, Wilfred Cantwell, 68

Snake, Reuben, 143, 146

Soen, Shaku, 102

sobrenaturalismo, 66

Sócrates, 103

Soma, 16, 67-88, 106

SOMA (Wasson), 15, 77, 82

críticas de, 67-68, 82-85

edición de, 71, 85-87

Stace, Walter T., 41, 44, 129

Sueño, lugar del, 189

sueño profundo, 95

sueños, 95, 170

sufrimiento, causas del, 115, 118

véase también dolor;

Supremo, 124

sura, 81

Suzuki, D.T., 63, 177

Tachonie, Irvine, 154

Taittiriya Upanishad, 64

tántrica, meditación, 100n

taoísmo, 51, 58, 106

telepatía, 189-90

tendencia, 19-23, 39, 164

teofanías, 37-38, 55, 106, 174-75

condiciones necesarias para, 55-56

psicodélicas, 54-56

véase también Dios; revelaciones;

teonanactl, 74

teoría del defecto trágico, 97

Tertuliano, 59

Teuber, Hans Lukas, 33

Thurman, Howard, 129, 133-34

Tillich, Paul, 35, 53

Tipitaka, 63

totalidad, incluida en sus partes, 114-15

trance, 189

y operaciones sin dolor, 45

trascendencia, 57, 104, 145, 189

- trauma de nacer, 111, 122-23
véase también nacer, proceso de;
trauma del nacimiento, El (Rank),
 113, 116
- Tres Venenos, 98-100
- Unger, Sanford, 49
- unión, mística, 121
- universo
 identificación con el, 121
 origen del, 90
- Upanishads*, 64, 72
 metafísica de las, 69n
- útero, experiencia de regresión al, 57,
 116
- utópismo, 60
- Vacío, 124, 160
- valores, 186-87
véase también mal, anulación del;
variedades de la experiencia religiosa,
Las (James), 15, 182
- Varuna, 64
- Vedanta, 25, 29, 68, 95, 124
- Vedas, 69, 79, 81, 82
- védico, panteón, 67-73
- vegetativos, síntomas, 110
- verdad olvidada, La* (Smith), 16, 105,
 106, 107, 117, 119, 124
- vida después de la muerte, 38, 69n
- "Viernes Santo", experimento de,
 128-35
- vinaya*, 63
- visión,
 autocentrada, 99-100
 búsqueda de la, 144
 inducida por enteógenos, 25, 30-32,
 43, 111, 139-40
 de unidad, 52
- visión tradicional frente a moderna,
 94
- visuales, experiencias, 25, 30-32, 43,
 111, 139-40
- voluntad, 52, 161
- Walsh, Roger, 89, 92, 93, 97
- Wasson, A. Gordon, 15, 16, 17, 34,
 37, 47, 67-68, 73-82, 83-85, 142,
 145, 160
- Watkins, Calvert, 84
- Watts, Alan, 37, 162
- Wayka, Thomas, 152
- Weinberg, Steven, 144
- White Cloud, Johnny, 154
- Whitehead, Alfred North, 22, 68
- Wilcox, Ella Wheeler, 163
- William, Paris, 149
- Wilson, Bill, 160
- Wordsworth, William, 97, 117
- Yama, 64
- Yo, 99, 188-89
- yo, 99
 aniquilación del, 100n, 118
 concepto tradicional de, 97, 105-06
 conciencia del, 139-40n
 desarrollo del sentido del, 100n
 imágenes del, 94
 normal, 98
 realizado, 101-03
 visión teomórfica del, 164
véase también ego; mente;
- yoga, 64, 72, 95
- Zaehner, R.C., 36, 39, 43, 44
- Zaratustra, 88
- Zazen*, 52
- zen, budismo, 25, 37, 51-52, 63-66,
 99, 102, 103, 178