

# LO ENTEÓGENO COMO HIEROFANÍA

Ramos-Gómez, O. (2016). Lo enteógeno como hierofanía. *Revista Cultura y Droga*, 21 (23), 55-73. DOI.10.17151/culrd.2016.21.23.4.

OLIVER RAMOS-GÓMEZ\*


Recibido: 27 de agosto de 2016  
Aprobado: 02 de diciembre de 2016

## RESUMEN

**Objetivo.** Comprender lo sagrado como fenómeno para brindar fundamento a la hipótesis enteogénica. **Metodología.** Con base en la hermenéutica onto-fenomenológica de Mircea Eliade se comprenderá lo sagrado como fenómeno y lo enteógeno como hierofanía o manifestación de lo sagrado. Esto a partir de comprender conceptos fenomenológicos de pensadores tales como Heidegger, Zubiri, Otto, Schleiermacher, Ricoeur. **Resultados.** Para Eliade lo sagrado es la realidad y el hombre accede a lo sagrado a través de una profunda consciencia de esta. Si bien lo enteógeno puede ser un acceso a lo sagrado también debe decirse que lo sagrado es un fenómeno irreductible a otro fenómeno, por lo tanto lo sagrado es irreductible a lo enteógeno. **Conclusiones.** Lo sagrado tiene nula relación con la alucinación, por lo que para entender lo enteógeno como un acceso a lo sagrado es necesario desmitificar que este sea ‘alucinógeno’. Lo enteógeno es una manifestación de lo sagrado, ya que a través de una vivencia que sale de lo ordinario se puede acceder a una consciencia profunda de la realidad.

**Palabras clave:** enteogenia, fenómeno sagrado, realidad, hierofanía, religión.

---

\* Magister en Filosofía. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. E-mail: oliveramo@gmail.com.  
 [orcid.org/0000-0002-1092-0009](https://orcid.org/0000-0002-1092-0009).



## THE ENTHEOGENE AS HIEROPHANY

### ABSTRACT

Objective. To understand the sacred as a phenomenon to provide a basis for the entheogenic hypothesis. Methodology. Based on Mircea Eliade's on-phenomenological hermeneutics, the sacred will be understood as a phenomenon and the entheogenic as a hierophany or manifestation of the sacred. This is based on understanding phenomenological concepts from thinkers such as Heidegger, Zubiri, Otto, Schleiermacher, Ricoeur. Results. For Eliade the sacred is reality and man accesses the sacred through a deep awareness of reality. While the entheogene may be an access to the sacred, it must be said that the sacred is a phenomenon irreducible to another phenomenon, therefore the sacred is irreducible to the entheogene. Conclusions. The sacred has no relation to the hallucination, so that to understand the entheogene as an access to the sacred, it is necessary to demystify that the entheogene is 'hallucinogenic'. The entheogene is a manifestation of the sacred, because through an extraordinary experience, a deep consciousness of reality can be accessed.

**Key words:** entheogenesis, sacred phenomenon, reality, hierophany, religion.

### INTRODUCCIÓN

Me interesa hacer una reflexión sobre la hipótesis enteogénica y su relación con el fenómeno de lo sagrado, pues creo que algunos investigadores hemos comenzado a abundar en esta cuestión dando por sabido este fenómeno. Lógico es que para abordar el tema con seriedad, será necesario comprender ambos conceptos: lo enteógeno y lo sagrado. Comparto con el lector este abordaje teórico con el propósito de que sirva como base para continuar sus investigaciones sobre el tema enteogénico.

Como primera medida, el neologismo 'enteógeno' fue acuñado en 1979 por algunos investigadores (entre ellos Karl A.P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan

Ott y R. Gordon Wasson) para establecer una terminología adecuada para el estudio de sustancias que, por la incomprensión histórica, han sido llamadas ‘alucinógenas’.

A lo que estos investigadores se refirieron por ‘enteógeno’, era a un “trascendente o beatífico estado de comunión con las deidades” (Wasson, 1980, p. 232); por ello siguieron la etimología *en* (dentro), *theos* (Dios), *genos* (sustancia); donde *en-theos* refiere a inspiración divina, a entusiasmo. En mi opinión este neologismo se trata de una hipótesis: que existen sustancias que permiten acceder a un cambio de régimen sensorial a través del cual puede suceder una ‘metanoia’ (un cambio de espíritu, de mente, de corazón), es decir, un cambio en el ánimo, un cambio en el modo de ser/estar en el mundo, por lo cual les enmarca en un ámbito sagrado.

Asimismo, se trata de sustancias que no crean forzosamente una alucinación sino una ilusión. Porque la alucinación se trata de un error en el que no habiendo un estímulo externo (un fenómeno que se manifieste), sí hay una sensación percibida a la que se le atribuye realidad. Por lo tanto el error consiste en que hay una percepción sin objeto, sin realidad, sin fenómeno; error de percepción al que se atribuye realidad y no se pone en duda su existencia. En cambio, si a pesar de que se tiene una percepción sin objeto se conserva la objetividad —no se le atribuye realidad, sino que se le considera un error—, se estaría tratando de una ilusión o un engaño de los sentidos. Este último caso es propio de las intoxicaciones en las que existe una sensación verdadera, pero distorsionada, de un estímulo externo (Encabo, 2008); un estado alterado de consciencia, un cambio cualitativo de la experiencia, “un cambio profundo en la estructura epistemológica (que) cambia la relación entre el Yo y nuestros objetos preceptuales” (Encabo, 2008, p. 4); lo que se trata de un cambio de régimen sensorial como bien diría Eliade (1976) en su libro sobre las técnicas arcaicas del éxtasis.

Ahora bien, para comprender lo que esta ilusión tiene de relación con lo sagrado debemos primeramente saber qué es lo sagrado. Para ello nos remitiremos a la línea hermenéutica ontológica-fenomenológica de la que es heredero Mircea Eliade, cuya premisa principal será: que lo sagrado es la realidad misma y esta es irreductible a cualquier otro fenómeno. Es decir que lo sagrado no puede tratarse de irrealidad, ni de una alucinación, ni mucho menos reducirle al uso de alguna sustancia; más bien, el principio de lo sagrado es la realidad misma y esta, a su vez, es estructura de la consciencia entonces lo sagrado implica una consciencia profunda de la realidad.

## LO SAGRADO COMO REALIDAD

Para entender lo sagrado en relación a la realidad y a la consciencia en Eliade, habremos de remitirnos a dos conceptos de la fenomenología de la religión: el *sentimiento numinoso* de Rudolf Otto y a la *intuición del universo* en Schleiermacher.

Otto (1991) (teólogo protestante alemán y filósofo) define “lo sagrado” como una categoría explicativa utilizada para intentar comprender una vivencia que se ha tornado paradójica, irracional e inefable debido a que contiene un excedente de significación que sale de lo ordinario. Y ese vivenciar el excedente de significación es una experiencia originaria del hombre la cual se vive directamente, en carne propia, “en el despertar personal y de viva voz”. Para Otto no es posible enseñarla o transmitirla como conocimiento, por medio de la palabra, sino únicamente puede ser sugerida a través de representaciones o por la estimulación del sentimiento puesto que ese excedente de significación que se vivencia es un sentimiento o *modo de encontrarse* que el autor llama ‘numinoso’: el sentimiento de *sí propio* como un ser creado y dependiente de algo que es *Otro*. Y eso ‘Otro’ no es el cosmos finito, sino estar en el límite donde se esboza algo infinito que es misterio<sup>1</sup>.

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

Por otra, ese sentimiento se funda —según Otto (1991)— en la vivencia de “lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido y familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro” (p. 39). De esta manera, habla de lo sagrado como una “realidad completamente otra” o “heterogénea en absoluto”.

---

<sup>1</sup> En lo referente al misterio del ser se ha consultado la obra de Marcel (1987), quien habla en términos de ontofanía: la experiencia de la presencia inmanente del ser de la cual participa el ser humano itinerantemente como existente, atestiguada en la corporeidad, descubierto en la propia vida, en el trato con las cosas, en la intersubjetividad y en el arrobamiento hacia sí mismo.

Se puede decir que para Otto lo sagrado es un modo de encontrarse participando de la realidad que le excede; lo que guarda similitud con el concepto de religión para un teólogo alemán que lo antecede: Schleiermacher. Para él, la religión no se trata de pensamientos metafísicos o acciones morales sino de la *intuición y sentimiento del Universo*; comprendido como el influjo de una acción originaria e independiente que es intuida a través de nuestros sentidos, un infinito que se revela a cada instante en su acontecer como actividad ininterrumpida como naturaleza finita y viviente a la cual pertenece el mismo hombre. En palabras del teólogo alemán:

si las irradiaciones de la luz no alcanzaran vuestro órgano —lo que ocurre completamente al margen de vuestra iniciativa—, si las partes mínimas de los cuerpos no afectarían mecánicamente o químicamente las yemas de vuestros dedos, si la presión de la gravedad no os pusiera de manifiesto una resistencia y un límite de vuestra fuerza, no intuiríais ni percibiríais nada, y, por lo tanto, lo que intuíis y percibís no es la naturaleza de las cosas, sino su acción sobre vosotros [...] el Universo se encuentra en una actividad ininterrumpida y se nos revela a cada instante. Cada forma que él produce, cada ser al que él confiere, según la plenitud de la vida, una existencia particularizada, cada acontecimiento que hace surgir de su seno rico, siempre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros; y de este modo la religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito. (Schleiermacher, 1990, p. 38)

Por medio de ambos pensadores se pone de manifiesto esta línea fenomenológica de la religión. Partiendo de que primero la realidad se manifiesta a la consciencia del hombre, que luego esta manifestación se vuelve de cotidiano hasta que surge una manifestación que sale de lo consuetudinario y que se vive como un excedente de sentido a través del cual se intuye lo infinito que hace patente su misterio. En otras palabras: es esta acción del universo, la que se percibe como fenómenos dentro de los cuales hay algunos que violentamente salen del círculo de lo consuetudinario excediéndose en significatividad y que provocan un sentimiento por el que se intuye lo infinito. Esto es precisamente lo que Eliade llamará ‘hierofanía’ o manifestación de lo sagrado.

Antes entendamos que religión es en un sentido prístino, la intuición y el sentimiento del universo, no las representaciones/creaciones fantásticas que el hombre manifiesta para sugerir a otros ese sentimiento. Así, y como bien lo dice Eliade (1980): “lo sagrado no implica la fe en Dios, en los dioses o en los espíritus. Es, lo repito, la

experiencia de una realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo” (p. 147). Lo sagrado es entonces una consciencia de encontrarse temporal y espacialmente siendo o estando arrojado en un mundo/cosmos como creatura dependiente de la realidad. ¡¿Qué es la realidad?!

### **La realidad: lo absolutamente potente y eficaz**

Para Eliade la realidad es una fuerza total que abarca la dialéctica entre lo finito y lo infinito, donde lo infinito se manifiesta en lo finito que se imprime en el sentimiento del hombre y así este intuye lo infinito como realidad que le antecede siendo independiente, resistente y le sobrepasa.

Eliade (2001) dice que “lo real por excelencia es lo sagrado; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas” (p. 9). De esta manera Eliade se referirá a la realidad no en términos de una realidad ‘objetiva’, cuantificable o medible en un sentido positivista (¡jamás!), sino en un sentido pre-animista, pues se trata de una fuerza o un poder universal: el *mana*. El cual no es una influencia física, sino una fuerza difusa en todo el cosmos que se manifiesta en el universo y se encuentra en todo lo que *está siendo*; por tanto, “todo lo que *es* por excelencia posee mana” (Eliade, 2001, p. 150).

Pero, en este sentido, lo sagrado como una fuerza potente no se trata de una realidad cósmica superficial sino del *ser* en general. En palabras de Eliade (1967):

[...] lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real. (p. 10)

Lo sagrado es para Eliade la realidad misma dotada de ser, de mana, cuyo sentido fenomenológico podemos desentrañar al remitirnos a la línea de pensamiento propuesta por Heidegger y su alumno Xavier Zubiri sobre la realidad.

El filósofo español Xavier Zubiri, en su libro *Sobre la realidad* afirma que esta es una cosa sustantiva: que tiene existencia y que *está siendo* (*realitas in essendo*). Por tanto, la realidad es lo que la cosa tiene de suyo: su existencia y su esencia. Esta sustantividad tiene un carácter físico, material, está dotada de una constitución

dimensionada. Ese carácter físico de la realidad es un momento radical que pertenece a las cosas en sí mismas y es desde donde el hombre se encuentra vertido, donde se mueve y se encuentra con las cosas. Sin embargo, continúa Zubiri (2001), esta realidad física es ajena al momento de impresión del sujeto que siente; es decir que la realidad es independiente del sujeto sintiente que la percibe; la realidad es totalmente *a priori*, anterior a sus sentidos, porque es la condición de posibilidad para su existencia. Así, y como veíamos en el pensamiento de Otto, el sentimiento numinoso surge de tener en cuenta que se es creatura de algo ‘Otro’ que antecede.

Por su parte, Heidegger en *Ser y Tiempo* plantea que en la realidad está implícito el ser; ya que es realidad fenoménica, se muestra en sí misma, es esa existencia material *independiente* que está ahí frente al hombre (que le hace frente al “ser ahí” como “ser ante los ojos”). El ente es independiente ante la experiencia, el saber, los conceptos, la consciencia y a la vez resistente al impulso o la voluntad del sujeto. El “ser ahí”, es decir, el ser ahí que se pregunta por la existencia, ¡El hombre pues!, tiene consciencia de la realidad en tanto “toma nota” de los fenómenos desde el espacio cósmico que habita y que denomina ‘mundo’.

Este ‘mundo’ es para Heidegger (1971) la estructura fundamental *a priori* donde ‘cabe’ el *ser ahí* habitándolo, donde se encuentra ‘arrojado’ absorbiendo radicalmente los fenómenos. Se trata de un espacio ‘cósmico’ en donde el *ser ahí* se conduce de manera práctica con los entes intramundanos que están “ahí ante los ojos”, manifestando significatividades que se traducen en relaciones categoriales. Es este espacio colmado de sustancia finita donde el “ser ahí” conoce al ente llamado ‘naturaleza’ como “mundo circundante”.

Visto lo que es realidad, podremos entender cómo para Eliade el hombre religioso es aquel que tiene una consciencia profunda de esta.

### **La consciencia y el hombre religioso: lo sagrado como consciencia de la significatividad de la realidad**

La idea de Eliade de que lo sagrado implica la experiencia de una realidad y a esta como fuente de la consciencia de estar siendo en el mundo, se ve precisada cuando argumenta:

la conciencia de un mundo real y significativo va estrechamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, el espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, potente y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido [...]. La experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo. (Eliade, 1980, p. 147)

Para Eliade, lo sagrado implica la consciencia de una realidad que antecede y que se manifiesta en significaciones en el cosmos finito. Por tal motivo no se trata lo sagrado primeramente de autoconsciencia sino de un modo de entender y diferenciar lo real de lo irreal, el ser de la apariencia, lo posible de lo imposible, el sentido y el sinsentido; lo que es inherente al hombre al ya estar arrojado en un mundo que está plagado de significatividad, significatividad que se le revela, significatividad que le guía a actuar, por la cual sus actos tienen sentido.

En una palabra, lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura, “el vivir del ser humano” es ya de por sí un “acto religioso”, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— “hombre” significa ser “religioso”. (Eliade, 1999, p. 15)

Entendamos, pues, la religión desde el sentido fenomenológico de esta: el acto originario del hombre es ser religioso, saberse religado al mundo (al cosmos), haciendo caso de su significatividad.

[...] el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad. (Eliade, 1999, p. 124)

El hombre religioso de Eliade es aquel que “está arrojado en el mundo” o religado al cosmos. “Ser ahí” está ya implantado, arrojado, en la existencia que le posibilita ser; en una realidad que es condición de posibilidad para su vida. En tanto el hombre ya está arrojado ahí en el mundo, está abierto al mundo, los entes se le vuelven



accesibles porque se manifiestan como significado. Este es precisamente el sentido de religión del que habla Zubiri (1985): *religare* como estar vinculado en una relación de dependencia y subordinación a la inmanente realidad que precede, fundamenta y es creadora.

Sin embargo sucede que a veces ese cosmos (que está saturado de ser, de una potencia perene y absoluta) es desapercibido, obviado por el hombre (ser ahí) que al habitar el mundo se habitúa y se familiariza a él. Esto es, pues, un modo deficiente de ser en el mundo que por el contrario llamaremos profano. Será solo hasta que en el *mirar entorno* se manifieste algo extraño que salte a la vista, cuando salga el hombre (ser-ahí) de ese círculo consuetudinario y “la realidad” o bien lo sagrado se haga patente. A esto Eliade denomina una “ruptura ontológica”; es decir que la realidad como “ser ante los ojos” ya no *parece* finita y homogénea sino *a-parece*/siendo una estructura heterogénea dinámica e infinita que antecede, es eficaz y perdura. Permitiendo ver así una “realidad absolutamente heterogénea” que *des-vela* el misterio de la existencia del ser ante la nada.

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

### **Heidegger: la consciencia como atestiguación**

Es necesario explicar el término ‘consciencia’, desde Heidegger, para comprender a Eliade cuando afirma que “lo sagrado es una estructura de la consciencia” puesto que el rumano pasa por alto el término. El autor de *Ser y Tiempo*, plantea que la consciencia es la *atestiguación* de la existencia propia en un estado de apertura al mundo. Esta consciencia como atestiguación se trata de un fenómeno original del “ser ahí” que se caracteriza por la *voz silenciosa*, en cada caso suya, que llama al *mismo* a elegir y decidir *poder ser* curándose a partir de las posibilidades a las que

está arrojado en la inhospitalidad del mundo. Se tratará, pues, de un silencio que permite escuchar la significatividad del mundo.

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

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

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

Considero que Eliade relaciona lo sagrado con el modo consciente de ser en el mundo, en tanto que este es un modo de experiencia que mantiene un determinado nivel de apertura o profundidad frente a la realidad. Bajo este entendido, el hombre consciente de su existencia en el mundo reconoce la realidad como significatividad que tiene sentido; y dicha realidad, en tanto le afecta, le guía a tomar decisiones para conducirse ante ella; razón por lo que es vital escucharle. Siguiendo estas ideas, se comprende a Eliade (1967) cuando refiere que “lo sagrado es siempre la revelación de la realidad, el encuentro con lo que nos salva al dar sentido a nuestra existencia” (p. 154).

En otras palabras el hombre religioso en tanto “ser-ahí” que está abierto en un mundo comprende las posibilidades reales, determinadas y posibles, para curarse en él. Para salvarse. Entonces ser consciente de la realidad también implica y equivale a una actitud de ser responsable de sí, de la existencia propia, respondiendo al llamado que hace la consciencia para “ser sí mismo”. Para ello previamente el “ser ahí” habrá de des-alejar el cosmos curándose e interpretando el significado de los seres intramundanos que le circundan en el mundo donde se encuentra arrojado.

Y es este concepto de “estar arrojado” el que guarda relación con el de ‘religión’, pues la consciencia se trata de una responsabilidad ante (y del) el mundo al cual *está* ya ‘religado’, ceñido, atado. Entiéndase a partir de esta relación, el sentido en que se

comprenderá al hombre religioso: como aquel más próximo al cosmos, que atiende la significatividad del cosmos, es consciente de estar arrojado en el mundo y se hace responsable de ser sí mismo. Atendiendo a esto posteriormente se comprenderá lo que refiere Eliade por “religión cósmica”.

### **Religión y actitud fenomenológica**

A partir de estas ideas se vislumbra en esta dimensión originaria de lo sagrado dos sentidos de religión que guardan relación entre sí: estar religado y ser diligente; los cuales se infieren de dos sentidos etimológicos de religión: religión como *religare*, en el sentido de “estar ligado”, tal como lo atiende Zubiri y que refiere a un momento preteorético, originario del hombre, donde se manifiesta plenamente una actitud fenomenológica de atención al cosmos. Religión como *relegere* como “ser diligente, prestar atención”. Que aquí se tomará en un sentido originario como “tomar nota” o el ‘cuidado’ del que habla Heidegger; lo cual posibilita en un sentido posterior, teorético e intersubjetivo, el cumplimiento moral de los deberes como ciudadano o de las leyes sagradas.

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

Por este camino es que relaciono ‘religión’ y ‘fenomenología’. Pues implican un modo originario, preteorético, de participar de la realidad ya estando religado a ella; con una actitud responsable que presta atención a la significatividad del cosmos desde el silencio de la voz interior y de “conformidad con la realidad”. Esta *conformidad* es un acceder a las cosas mismas, dejando que las cosas se muestren por sí mismas (*epojé*) y permitiendo así que el ser del ente se manifieste y pueda ser comprendido. En otras palabras lo que hace del “ser ahí” un hombre religioso es esa metodología preracional, preteorética, que consiste en atender a la realidad, estar abierto al cosmos; es esta la relación que aquí se establece entre religión y el método

fenomenológico en orden a vislumbrar aquel modo de ser que permite transformar la mirada cotidiana para poder intuir en la realidad el misterio del ser.

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

## **HIEROFANÍA: LO SAGRADO MANIFIESTO EN EL MUNDO CIRCUNDANTE**

Mircea Eliade, en *Tratado de historia de las religiones*, acuña el término ‘hierofanía’: “manifestación de lo sagrado”. Esto quiere decir, como ya lo había propuesto Otto, que los objetos cósmicos pueden manifestar una cualidad “completamente diferente” a la habitual<sup>2</sup>; y, desde que se tenga la sensibilidad para percibir esa “ruptura de nivel ontológico”, el “ser ahí” puede ser consciente de lo sagrado que se manifiesta en el horizonte de su ‘circummundanidad’.

Desde luego, todo elemento cósmico puede manifestar lo sagrado, según Eliade (2001), en cuanto sea un “receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esa fuerza puede estar en su substancia o en su forma” (p. 5). Para ilustrarlo Eliade distingue estas manifestaciones cósmicas de lo sagrado en distintos niveles: uránicas, biológicas, temporales y tópicas. En primer lugar están las hierofanías ‘uránicas’ que no solamente son los astros sino también la tierra (telúricas), los mares (acuáticas) y las piedras o montañas (líticas). En segundo lugar, en un nivel ‘biológico’, los ciclos naturales que renuevan periódicamente la realidad; a estos también pertenecen la dualidad sexual, el nacimiento y la muerte. En tercer lugar distingue un nivel ‘temporal’ en el que lo uránico incide en lo biológico, valga de ejemplo los ritmos solares y lunares en su relación con la vegetación y las mareas. Finalmente las hierofanías de tipo ‘tópico’ que son aquellas que se presentan en lugares, personas y objetos.

---

<sup>2</sup> Entiéndase lo habitual de aquello con lo que uno está familiarizado, aquello a lo que ya no le prestamos mayor atención porque se encuentra siempre ahí delante, que está ahí de cotidiano y solo reaparece cuando falta o cuando manifiesta una cualidad diferente. Razón por la cual no deja de ser indiferente, sino que se vuelve a presentar y toma importancia.

Parafraseando a Eliade: las hierofanías son manifestaciones de realidades sacras —de ese poder o mana— que pueden tener su sede en un animal, planta, piedra, hasta la encarnación de ‘Dios’ en una persona en tanto esta manifieste una cualidad diferente, insólita, y por lo tanto asombrosa, que le muestre extraordinario, sobrenatural. Esta cualidad diferente, cuando se encuentra en una persona, se manifiesta en sus actividades, útiles y técnicas porque implican conocimientos sobre la realidad y sobre el comportamiento de las cosas a partir de conducirse hacia ellas en la práctica; por ejemplo: los mitos hablan de que tal habilidad le fue enseñada o entregada por los dioses como el metal, los utensilios, la agricultura o las pócimas, por citar algunos (Eliade, 1967).

Por esta razón, Eliade afirma que toda manifestación de lo sagrado es un documento histórico; por lo que muy posiblemente no existe objeto que no haya sido considerado sagrado en algún lugar o momento a lo largo del devenir del espíritu humano, aunque no existe una sola cultura que haya reunido a todas (Eliade, 1974).

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

Entender esto es importante para comprender la interpretación histórica de lo enteógeno. Sobre todo entender que lo enteógeno se trata de hierofanías tópicas, precisamente porque manifiestan una cualidad diferente, por lo cual han sido usadas como técnicas de éxtasis exógenas o exotéricas tal como lo plantea Eliade.

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

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

Al hablar de religión cósmica, y de que en todo elemento del cosmos por ser vehículo del mana puede hacerse manifiesto lo sagrado, se hace referencia a que el hombre en su lectura de un mundo circundante lleno de significados puede llegar a encontrar lo sagrado precisamente como un excedente de significado que antes estaba latente y cuando se manifestó se hizo patente colmándole el ánimo de asombro. Esta idea tiene su fundamento en que el mundo está siempre abierto, manifestando significatividad y el “ser ahí” se abre al mundo cuando en ‘silencio’ o en el ‘callar’ permite escuchar el lenguaje del mundo que habita. En este sigilo el ser ahí permite al cosmos contar su historia, la cual le remitirá no solo a la incógnita sobre el ser sino al misterio de estar siendo partícipe de la realidad. Cabe recordar aquí que, en este sentido, se ha tomado la religión al equipararla con la actitud de la epojé fenomenológica. Luego, cabe tomar al pie de la letra la cita del filósofo rumano:

el Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo [...] *el Mundo se revela como lenguaje*. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos [...] Todo objeto cósmico tiene una “historia”. Esto quiere decir que es capaz de “hablar al hombre”. Y puesto que “habla” de sí mismo, en primer lugar de su “origen”, del acontecimiento primordial a consecuencia del cual ha venido al ser, el objeto se hace *real y significativo*. No es ya algo “desconocido” [...] desprovisto de significación [...] “irreal”. (Eliade, 1991, p. 63)

Eliade explica así que las significaciones de los entes son, por ejemplo, ‘historias’ contadas por el propio acontecer de las estaciones del año, de los hábitos de animales salvajes, de los comportamientos de los entes, de la sexualidad que experimenta el hombre en su propia vida, de la muerte de toda otredad, hasta “de los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes (“especialistas de lo sagrado”)” (Eliade, 1974, p. 48). Esto es crucial para entender el mito en el pensamiento de Eliade. Sin embargo lo que nos interesa destacar es la manera en que está interpretando el autor, el que el cosmos se manifieste o que el cosmos le habla en un lenguaje al hombre o que el hombre pueda entender este lenguaje; ya no se diga comunicarse a través de él o “hablar el lenguaje de los animales”.

Este sentido se interpreta al entender lo que para Heidegger es el “tomar nota” fenomenológico: se trata de registrar los complejos significativos que acontecen en la realidad y que pertenecen al ámbito del conocer fáctico previo a un conocer objetivo.

Esas historias, ese lenguaje, esas significaciones, se hacen patentes al “ser ahí” que en su *callar* escuche al mundo y solo en este silencio puede surgir la palabra, así como la posterior referencia a un ente.

La palabra, para Heidegger, brota de las significaciones cuando el “ser ahí” —en su “ver en torno” al mundo— da cuenta de que todo ente “a la mano” es señal que siempre “refiere a”; es decir que manifiesta relaciones alrededor de otros entes a los que se dirige de manera espacial y es así como el “ser ahí” se puede orientar dentro su mundo circundante. Y solo ‘conformándose’ con el ente, callando para que se manifieste libremente aquello que le hace frente dentro del mundo, es que el “ser ahí” puede comprender el mundo como un plexo de relaciones o significados que están ensamblados como una totalidad original. Así el “ser ahí” interpreta, comprende y da sentido al mundo en tanto se abre a estas significaciones que posteriormente posibilitan la palabra, el lenguaje, el concepto, el pensamiento lógico y la objetividad (Heidegger, 1971).

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

El que el cosmos se manifieste en significaciones y que estas significaciones pueden salir de lo ordinario por un exceso de significatividad, es lo que torna al signo en “símbolo sagrado” en el pensamiento de Eliade. Esto se comprende mejor desde el pensamiento de otro fenomenólogo como lo es Paul Ricoeur.

Para este pensador francés el símbolo es una estructura semántica de doble sentido: verbal y no verbal, de un sentido explícito y otro implícito, cognoscitivo y emotivo, denotativo y connotativo, lingüístico y no lingüístico. Se trata de un signo con dos sentidos, uno primario y uno secundario: el primario sería el habitual, el ente y su significatividad manifiesta; el sentido secundario refiere a algo diferente de lo que designa el primero puesto que refiere a algo análogo, se trata de una realidad no inherente a la percepción sino que es evocada al intelecto y que solo se puede vivir o ser sugerida, ya que se trata precisamente del exceso de significatividad.

Entonces cuando se presenta como símbolo una entidad concreta ya sea un árbol, una roca o una estación del año, estas “señalan más allá de sí mismas hacia algo completamente distinto que se manifiesta en ellas” (Ricoeur, 2006, p. 66). Esto es, señalan hacia la realidad que las fundamenta: que su ser está plagado de un

poder con una eficacia que excede en sentido. Este es el momento en que la vivencia se vuelve inefable porque no hay palabra útil para referir el excedente de sentido, ya que esa realidad no es accesible por el lenguaje conceptual sino que *únicamente el símbolo puede sugerir esa realidad que está ahí ante los ojos pero bajo el velo de la cotidianidad que impide vivirla e intuirle.*

De esta forma ese excedente de sentido del símbolo pertenece a la esfera prelingüística, preracional, preteórica o como diría Ricoeur (2006): “el símbolo duda entre la línea divisoria del *bios* y el *logos*. Da testimonio del modo primordial en que se enraza el discurso de la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden” (p. 72). Es decir que hace énfasis en que lo sagrado es imposible inscribirle en el *logos* pues en tanto se manifiesta como poder, fuerza y eficacia pertenece a un *nivel estético de experiencia* que está ligada al cosmos, ya que el símbolo “tienen sus raíces en las constelaciones permanentes de la vida, el sentimiento y el universo” (Ricoeur, 2006, p. 77).

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

Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidente en el plano de la experiencia inmediata [...] digamos que los símbolos religiosos que atañen a las estructuras de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital captado por la experiencia cotidiana. Tales símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana. (Eliade, 1969, p. 262)

De este modo el cosmos ‘vive’, ‘habla’ y mantiene un diálogo con el “ser-ahí” lo orienta, lo salva, le da sentido a su vida y ambos se comunican al estar abiertos. Esto se entiende cuando dice Eliade (1967) que: “el hombre religioso vive en un Cosmos “abierto” y que está “abierto” al Mundo. Entiéndase por ello: “a) que está en comunicación con los dioses; b) que participa de la santidad del Mundo” (p. 105).



Entiéndase, pues, la comunicación con los dioses como una apertura por la que se intuye el universo. Así que el “ser ahí,” en tanto vive en un mundo abierto y su existencia esté abierta, participa de una realidad que se manifiesta y es accesible mediante experiencias cósmicas que “son siempre religiosas, pues el Mundo es sagrado” (Eliade, 1967, p. 103).

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

### **La irrealidad es idolatría**

Hasta aquí se ha comprendido lo sagrado en tanto afección del cosmos hacia el “ser ahí”, lo cual permite hablar de un hombre religioso caracterizado por su consciencia de la realidad y una actitud responsable; ya que, desde el silencio, permite al cosmos mostrarse y así es como puede intuir lo infinito. Ahora bien, me gustaría concluir con algo que dice Heidegger en su *Introducción a la fenomenología de la religión* donde interpreta la religión a partir del cristianismo primitivo. Este pensador alemán considera la religión como un “modo de comportarse” del hombre ante la realidad a partir de que el hombre comprende su “estar siendo en el mundo” como completa tribulación (es decir que la vida es tragedia, drama, sufrimiento). Y ese modo de comportarse del cristianismo prístino es muy característico porque busca *aceptar la tribulación con alegría* puesto que este ‘aceptar’, “afecta al cómo del comportarse en la vida fáctica” (Heidegger, 2006, p. 120). Esta *aceptación* es precisamente lo propio de la actitud fenomenológica de conformidad con la realidad, esa actitud responsable que adopta un silencio que permite hablar al cosmos para poder ser “sí mismo”. Se trata de la regla fenomenológica por excelencia: ir al fenómeno mismo y dejar que el fenómeno se manifieste sin prejuicio.

Lo interesante de esto es que esta *aceptación* es —continúa Heidegger— un “girarse hacia Dios” apartándose de los ídolos. Esto significa apartarse de la irrealidad, “apartarse de la alucinación”, pues explica que: “*eidolon* significa en griego clásico alucinación” (Heidegger, 2006, p. 122). Con ello queda demostrada la relación entre religión como un *girarse hacia Dios* y el sentido elideano de lo sagrado como un “girarse a la realidad”. Así como queda expuesta esta relación entre idolatría y alucinación por ser un modo negligente de desatender el plexo de significatividad del cosmos.

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

## CONCLUSIÓN

A partir de todo lo anterior espero quede claro porque digo que lo sagrado es la realidad y el por qué es irreductible a cualquier otro fenómeno. O bien que lo sagrado no es irrealidad o alucinación, y que lo sagrado no se reduce al uso de ninguna sustancia enteógena. Tómese esto en cuenta para argumentar en qué sentido lo enteógeno es hierofánico y la nula relación de ello con la idea de que son “plantas alucinógenas”.

Lo sagrado se traduce en una consciencia profunda de la realidad, un modo de ser/estar frente a la realidad y por lo tanto de comportarse ante esta: vigilia, cuidado y responsabilidad. Sin embargo para tener la sensibilidad de lo sagrado primero habrá que callar, abrirse y escuchar al cosmos, dejarlo de dar por comprendido, dejándolo de obviar. Solo en esta modalidad abierta se puede hacer patente un excedente de sentido que manifieste la realidad henchida de *ser*: esta modalidad no depende del uso de una u otra sustancia, sino de cierta sensibilidad para intuir lo infinito a partir de una manifestación cósmica finita en la que se revela un exceso de sentido.

Finalmente comprendo que lo enteógeno es hierofánico porque efectivamente una planta, un objeto cósmico, manifiesta una cualidad diferente, un poder o fuerza que se manifiesta en un nivel estético de experiencia rompiendo con el modo consuetudinario de estar/ser en el mundo a través de una ilusión: un cambio cualitativo de la experiencia o de régimen sensorial.

## Referencias bibliográficas

- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Guadarrama.
- Eliade, M. (1969). *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid, España: Guadarrama.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona, España: Paidós.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Encabo, H. (2008). Alucinaciones. *Archivos de Neurobiología, Neurocirugía y Neuropsiquiatría*, 4 (2), 22-29.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y Tiempo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Otto, R. (1991). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación*. Ciudad México, México: Siglo XXI editores.
- Schleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión*. Madrid, España: Tecnos.
- Wasson, R.G. (1980). *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Madrid, España: Fundación Xavier Zubiri.