

El éxtasis químico, o sobre la experiencia extática como fenómeno de resonancia

Rubén Darío Molina Palacio¹

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch6>



Introducción

¿Es posible acercarse a un ideal de *vida buena* mediante momentos de éxtasis químico? Los estímulos inducidos a partir del consumo de enteógenos propician este tipo de experiencias y tienen el potencial de provocar momentos de *resonancia* genuina que nos acercan a ese ideal. Esto si consideramos que a partir de aquellas experiencias muchas personas pueden transformar de manera favorable su relación consigo mismas y con su entorno, e incluso propiciar el camino hacia un buen morir; es decir, pueden facilitar el tránsito hacia la muerte en pacientes con enfermedades terminales.

Este capítulo se adscribe en la línea de estudios sobre las propiedades de las sustancias enteógenas para el tratamiento de algunos desórdenes psiquiátricos propios de las sociedades modernas, entre ellos el estrés, la ansiedad, la depresión y el insomnio (Breeksema *et al.*, 2020; Gill *et al.*, 2020; Kargbo, 2021; Krebs & Johansen, 2013; Wolf *et al.*, 2020). En sintonía con dichos estudios, se pretende aportar una perspectiva de análisis a dicho problema desde las humanidades.

En este texto se propone pensar en los estados expandidos de conciencia a partir del concepto de resonancia del sociólogo alemán Hartmut Rosa (2019), específicamente en lo que concierne a los ejes de resonancia implicados en

¹ Historiador de la Universidad de Antioquia. Estudiante de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: rdmolinap@eafit.edu.co.

nuestra relación con los objetos, la religión y el arte. La exposición de algunos testimonios experienciales sobre el éxtasis propiciado por el consumo de enteógenos, en diálogo con la propuesta teórica de Rosa, permitirá una lectura diferente sobre las implicaciones de dicha práctica. Cabe señalar, además, que con este trabajo se busca añadir un matiz adicional al objetivo que plantea Rosa en su teoría, la cual consiste en “analizar la forma y el contenido de una relación diferente con el mundo y sondear los caminos para la transformación correspondiente” (Rosa, 2019: 47).

El eje sobre el que se desarrolla el capítulo es el concepto de *vida buena*, por lo que conviene definirlo inicialmente. Asimismo, es necesaria una definición de lo que se entiende por estados expandidos de conciencia, así como de los medios materiales para acceder a ellos. Después de esto, se expondrán algunos testimonios de experiencias enteógenas que se irán encuadrando dentro de los ejes de resonancia propuestos por Hartmut Rosa.

En relación con los testimonios empleados como material empírico, cabe señalar que la mayoría de ellos fueron referenciados por Albert Hoffman (2006 [1979]) en *La historia del LSD* y, pese a que son de hace más de medio siglo, resultan valiosos por tratarse de testigos pioneros en el uso de esas sustancias, así como por la gran calidad en la representación literaria de sus experiencias.

La resonancia como respuesta a la pregunta por la vida buena

Ante la pregunta por aquello que se entiende aquí por *vida buena* y su relación con los estados expandidos de conciencia o experiencias extáticas, es oportuno mencionar que dicho concepto, el de vida buena, no será asumido bajo la oferta que nos hace el sistema neoliberal en “los libros de autoayuda, las concepciones políticas del bienestar o las definiciones sociológicas dominantes del bienestar y la calidad de vida” (Rosa, 2019: 17). Así pues, no serán el dinero, la salud, la construcción de un proyecto de vida exitoso ni un cuerpo moldeado lo que definirá la vida buena en este texto. Se propone pensar en ella como la define Hartmut Rosa en su teoría de la resonancia, justamente al margen de lo anterior: algo “más que la suma de momentos de felicidad (o la minimización de las experiencias de infelicidad) que ella posibilita” (2019: 49). La vida buena, en cambio, depende de una relación con el mundo mantenida por medio de “*ejes de resonancia estables*” que les permitan a los sujetos “sentirse *sostenidos y acarreados*, e incluso *protegidos*, dentro de un mundo responsivo y amable” (Rosa, 2019: 49).

La propuesta de Hartmut Rosa se presenta como una teoría de la relación de los sujetos con el mundo, “constituida por afección y emoción, interés intrínseco y expectativa de autoeficacia” (2019: 227), en la cual ambos se conmueven y se transforman mutuamente. En esa medida, no se trata de “una relación de eco, sino de respuesta; presupone que ambos lados hablen *con voz propia*, y esto solo es posible cuando entran en juego valoraciones fuertes” (Rosa, 2019: 227). Asimismo, la resonancia debe estar constituida por un momento de indisponibilidad. Las relaciones resonantes deben presuponer “que el sujeto y el mundo sean lo suficientemente ‘cerrados’ y consistentes como para poder hablar con voz propia, y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar” (2019: 227). En todo caso, la resonancia no consiste meramente en un “estado emocional”, sino en un “modo de relación” (227).

Es justo en ese sentido que las experiencias extáticas pueden entenderse como momentos de resonancia. La inducción de estos estados de conciencia por medio de estímulos químicos no implica la consecución de momentos emotivos, al menos no de manera exclusiva, sino que conduce a las personas a estados de relación consigo mismas y con una pluralidad de “regiones” de la realidad que habitualmente permanecen ocultas por la materialidad de nuestro cerebro, y que solo se hacen evidentes mediante “combinaciones” químicas adecuadas en el organismo humano.

El filósofo y sociólogo alemán propone pensar en la resonancia como un concepto-metáfora que permite “describir cualidades de relación” con el mundo en casi todos los campos de la vida humana (Rosa, 2019: 215). Nos dice además que no basta considerarlo solamente como metáfora, sino que debe concebirse como “un concepto filosófico fundamental” y como “una categoría de análisis científico-social sobre la cual puede erigirse una sociología de la relación con el mundo” (2019: 215). La define “como un concepto estrictamente relacional”, no solo como una noción materialista o sustancial, y que implica al menos la relación entre dos objetos o individuos.

Partiendo de su propuesta conceptual, y en respuesta a la pregunta por la vida buena, el mismo Hartmut Rosa propone que esta puede ser aquella que resulta rica en experiencias multidimensionales de *resonancia*. Una vida buena finalmente debe ser aquella que encuentra la posibilidad de vibrar a lo largo de lo que él denomina “ejes de resonancia discernibles” (Rosa, 2016: 180). Se trata de tres ejes básicos: los ejes horizontales, en los cuales la relación resonante puede suceder entre el individuo y tres instancias específicas: la familia, los amigos

y la política; los ejes diagonales, en los que se engloban las relaciones con los objetos, el trabajo, la escuela y las prácticas deportivas; y los ejes verticales, que comprenden las relaciones entre los individuos y “la promesa de la religión”, “la voz de la naturaleza”, “la fuerza del arte” y el “manto de la historia” (Rosa, 2019: 261-394).

De acuerdo con esta propuesta y la manera en la que su autor la desarrolla en los llamados “ejes de resonancia discernibles”, es posible considerar entre ellos un espacio para pensar en las experiencias enteogénicas consideradas como posibles relaciones resonantes. Propongo ubicarlas entre los ejes de resonancia diagonales y verticales, toda vez que, como se verá a lo largo de esta exposición, aquellas pueden ser entendidas como relaciones entre individuos con objetos que cobran vida en cuanto estímulo químico en su psique y entablan un diálogo con ellos a través de una “voz propia”; pero, a su vez, como una relación de asimilación transformadora del mundo por medio de experiencias de éxtasis religioso y de apreciación estética que además pueden entenderse como extáticas.

Los estados expandidos de conciencia y la materialidad detrás del éxtasis

Los medios materiales que permiten acceder a estados expandidos de conciencia son sustancias químicas contenidas en algunas plantas y hongos –también en algunos animales– reconocidos mundialmente por sus capacidades de alterar la percepción de la realidad: cannabis, beleño, belladona, *Mimosa tenuiflora* o jurema, *Banisteriopsis caapi* o yagé, *Psilocybe cubensis* (los denominados “hongos mágicos”) y *Lophophora williamsii*, más conocido como peyote. A este catálogo se le suman las síntesis de los componentes activos de dichos organismos vegetales y fúngicos: DMT, psilocibina, LSD-25 y mescalina (Davenport-Hines, 2003: 12; Wasson *et al.*, 1985: 231-235).

Antes de ser aisladas y sintetizadas, estas sustancias estaban distribuidas en la enorme farmacia natural del planeta. Sus extraordinarias propiedades ya habían sido descubiertas desde hace varios siglos por decenas de comunidades alrededor del mundo, en especial aquellas que permiten expandir la conciencia, embriagar, sanar y, en algunos casos, matar. Como nos lo muestran los trabajos ya clásicos de Bernard Aaronson y Humphry Osmond (1970), Albert Hoffman (1979), Peter T. Furst (1980), Terence McKenna (1993), Richard Evans Schultes, Albert Hofmann y Christian Rätsch (2001 [1992]), aquellas sustancias se han empleado en rituales de curación del cuerpo y del alma desde hace miles de años, tanto en Oriente como en Occidente, así por chamanes siberianos como por

animistas africanos y mohanés amerindios (Furst, 1980: 3-17, 53-59; Hofmann, 2006; McKenna, 1993: 66, 69-86, 157-166; Prance *et al.*, 2018; Schultes *et al.*, 2001: 10-15, 26-64, 81-85, 124-136, 188-195).

Por ejemplo, en el norte de México, los *wixárikas* –o huicholes– han utilizado el peyote en sus tradiciones médicas y mágico-religiosas desde hace milenios. Los europeos que invadieron su territorio a partir del siglo XVI advirtieron el consumo de este cactus entre los nativos. La incompatibilidad entre los dos sistemas de creencias llevó a los primeros a censurar su uso por considerar que hacía parte de las “idolatrías” que practicaban los habitantes del Nuevo Mundo (Johnson, 2020: 93). Hacia 1897, el farmacólogo sajón Arthur Heffter (1859-1925) logró aislar el principio activo de aquel cactus sagrado mexicano y lo nombró mescalina, lo que permitió que su colega checo Ernst Späth (1886-1946) la sintetizara en 1919. Décadas más tarde, fue estudiada y utilizada por personajes como Louis Lewin (1850-1929) –uno de los primeros farmacólogos en experimentar con el peyote, y en cuyo honor recibió su nombre científico, *Lophophora williamsii*–, o por el médico Havelock Ellis (1859-1939) y los escritores Aldous Huxley (1894-1963) y Allen Ginsberg (1926-1997), entre otros (Davenport-Hines, 2003: 37, 147, 181, 317, 319).

Otro caso es el de la dimetiltriptamina o DMT. Esta es, para muchos especialistas, “la más pura de las sustancias psicodélicas” (Johnson, 2020: 51). Algunos la han denominado “molécula de dios” y se halla en algunas plantas suramericanas como la chaliponga (*Diplopterys cabrerana*), o la chacruna (*Psychotria viridis*). A su vez, la DMT es una sustancia endógena del cerebro humano y de otros mamíferos. Algunas investigaciones efectuadas en la década de los setenta del siglo XX evidenciaron la existencia de DMT en tejidos humanos, convirtiéndose así –junto con el 5-MeO-DMT– “en uno de los dos únicos enteógenos ‘endógenos’” (Johnson, 2020: 34, 56); es decir, una sustancia psicodélica producida por el cuerpo humano. Fue por esta razón que Terence McKenna afirmó que la DMT no debería ser considerada una droga, pese a la profundidad de las visiones que suscita, su brevedad, intensidad y no toxicidad (1993: 59).

La DMT fue sintetizada en 1931 e identificada en especies vegetales en la década del cuarenta (Johnson, 2020: 53). El pionero en los estudios de laboratorio con esta sustancia fue el químico húngaro Stephen Szára (1923-2021), quien la probó junto con algunos voluntarios a mediados del siglo pasado. Desde ese entonces, varias personas que han probado dicha sustancia aseguran que quien la consume puede ser “disparado” hacia un estado de “inigualable armonía espiritual con el todo” (Johnson, 2020: 35).

Por su parte, los indígenas suramericanos, en especial en la Amazonía peruana y colombiana, han empleado esta sustancia en su medicina y en sus ritos sagrados desde hace cientos de años, a partir de la preparación del hoy famoso “té del Amazonas”, yagé o ayahuasca, una bebida que combina de manera sinérgica las ya mencionadas *Psychotria viridis* y *Banisteriopsis caapi* –o *Diplopterys cabrerana* si es en el piedemonte andino–, por medio de la cual los mohanés han inducido estados de éxtasis sanadores dentro de sus comunidades de manera ancestral. Muchas de las comunidades indígenas de la cuenca amazónica consideran incluso que las visiones originadas por el consumo de ayahuasca “representan un nivel superior de la realidad y que lo que en general entendemos por conciencia es una mera ilusión” (Johnson, 2020: 42).

A mediados del siglo XX, el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff describió la experiencia extática producida por el yagé entre los tukano del Vaupés colombiano. Explicó que “después de una etapa de formas y colores de luminosidad indefinida en movimiento”, la visión del consumidor empezaba a “clarificarse” y ante ella se presentaban “detalles significativos”: aparecían la “Vía Láctea” y “el distante reflejo fertilizante del sol”. En estas experiencias de los tukano se revelaba la “primera mujer” emergiendo de las aguas del río y la formación de los dos primeros ancestros. Además, eran percibidos “el sobrenatural Amo de los Animales, de las aguas y de las selvas”, así como “los gigantescos prototipos de los animales” cazados y “los orígenes de las plantas: en realidad, el origen de la vida misma” (Furst, 1980: 46).

De todas esas sustancias, el LSD es quizá el enteógeno más popular de todos. Como se indicó, tiene un origen fúngico. Proviene del *ergot* (*Claviceps purpurea*), más conocido como cornezuelo del centeno; un hongo parasítico que afecta a ciertos cereales como el centeno, la cebada y el trigo. Algunos investigadores, entre ellos mitólogos, antropólogos e historiadores del mundo griego han llegado a proponer que el *ergot* fue un elemento clave en la preparación del *kykeon*, bebida que presuntamente propiciaba experiencias visionarias y que se consumía durante los misterios eleusinos, un famoso ritual practicado en la antigua Grecia en honor a las deidades Deméter y su hija Perséfone, ambas relacionadas con la agricultura (Wasson *et al.*, 1985: 35-79).

La historia del aislamiento y la síntesis de la dietilamida de ácido lisérgico (LSD-25) parte del estudio de las propiedades medicinales del *ergot* y es bastante conocida en la cultura popular asociada a las drogas. Una tarde del 16 de abril de 1943, el químico suizo Albert Hoffman tocó por accidente una cantidad

ínfima de aquella sustancia y pudo sentir por primera vez el potente efecto de su invento. Esto lo llevó a interrumpir su trabajo en el laboratorio esa tarde. Ya en su casa, comenzó a sentirse intranquilo, ligeramente mareado, “en un estado de embriaguez no desagradable” caracterizado “por una fantasía sumamente animada”. Al acostarse y cerrar los ojos cayó “en un estado de semipenumbra” en el que percibió los famosos juegos de luces y las visiones caleidoscópicas que caracterizan el consumo de LSD (Hofmann, 2006: 279).²

Días después de aquella experiencia fortuita con el LSD, Hofmann decidió experimentar con 0,25 mg, dosis que luego determinó como excesiva debido a su altísima potencia. Esto ocurrió el 19 de abril de 1943, fecha que se conmemora actualmente como el día de la bicicleta, debido al célebre viaje de Hofmann en este vehículo por la ciudad de Basilea, en medio del primer consumo voluntario de LSD; la misma sustancia que treinta años después habría de convertirse en uno de los combustibles que, en buena medida, ayudó a alimentar la revolución contracultural y el movimiento *hippie* en Estados Unidos (Courtwright, 2002: 89; Davenport-Hines, 2003: 317-325; Hofmann, 2006; Johnson, 2020: 72-76).

En esa ocasión, la experiencia del químico suizo fue mucho más duradera y compleja. Fue un tránsito a través de alteraciones visuales que se prolongaron ante sus ojos cerrados como un “inaudito juego de colores y formas [...] que cambiaban como un caleidoscopio, en círculos y espirales que se abrían y volvían a cerrarse, chisporroteando en fontanas de colores, reordenándose y entrecruzándose en un flujo incesante”; percepciones sinestésicas, ataques de “risa compulsiva”, mareo, incapacidad de expresarse, miedo a la locura y a la muerte, todo ello hasta alcanzar “una sensación de felicidad y agradecimiento crecientes” al sentir cómo retornaban sus facultades “normales” y cómo había escapado de la locura (Hofmann, 2006: 322-329).

Por su parte, la psilocibina fue aislada y sintetizada hacia 1958 por el mismo doctor Albert Hofmann, tras los estudios llevados a cabo por el biólogo Richard Evans Schultes (1915-2001) a finales de la década de los treinta en el sur de México, así como los de la etnomicóloga Valentina Pavlovna (1901-1958) y su esposo, el banquero estadounidense Robert Wasson (1898-1986), a comienzos de 1950. Fue gracias a estos estudios que se logró desmitificar la existencia de

² En las citas de la edición Kindle de Hofmann (2006) se indican los números de posición, no las páginas.

las famosas “setas mágicas” conocidas como *teonanácatl*, término que algunos traducen como “carne de dios” y otros como “seta divina” (*Psilocybe mexicana*) (Hofmann, 2006: 1356).

Los primeros contactos de los europeos con estos hongos fueron documentados en las crónicas de varios sacerdotes españoles, quienes los condenaron por considerarlos medios para la idolatría y el culto al demonio. El revestimiento diabólico y brujeril que los europeos pusieron sobre los psilocibios fue la causa de su ocultamiento durante varios siglos. Sin embargo, la Conquista española no supuso su erradicación y olvido (Johnson, 2020: 100). Solo permanecieron en la clandestinidad hasta que un enorme grupo de personajes de la industria del entretenimiento y de la música, siguiendo los estudios del matrimonio Wasson y de Hofmann, los sacaron de la oscuridad y los hicieron famosos.

El consumo de esta sustancia en un contexto apropiado, tanto en su forma natural –es decir, mediante la ingestión de hongos *psilocybe*– como en su forma sintética, puede provocar experiencias de tipo místico o visionario en las que es posible percibir la disolución de nuestra propia identidad, así como “encuentros con lo divino” que llegan a representar uno de los momentos más significativos en la vida de quien lo experimenta (Johnson, 2020: 98).

Para concluir este apartado, vale la pena referirse a un famoso experimento conducido por el médico y religioso Walter Pahnke (1931-1971) el 20 de abril de 1962, conocido como “el experimento del Viernes Santo”. Pahnke reunió en la capilla Marsh de la Universidad de Boston a veinte estudiantes de teología para que sirvieran como voluntarios en su estudio, cuyo objetivo era averiguar si la psilocibina tenía la capacidad de desencadenar experiencias místicas. Diez de ellos recibieron una dosis de esta sustancia y la otra mitad recibió una cápsula de placebo. Los resultados de esta prueba fueron de gran importancia para comprender las alteraciones psíquicas que produce el componente activo de los “hongos mágicos”. La mayoría de los voluntarios que los consumieron aseguraron haber tenido una experiencia religiosa profunda y “transformadora que cambió para siempre su comprensión de Dios y de la espiritualidad” (Johnson, 2020: 103-105).³

³ Recomiendo consultar un breve artículo publicado en el blog de Psiconautas.com, “La universalidad mística a través de las drogas: El experimento de Viernes Santo”, disponible en <https://bit.ly/3FVKH3L>.

La expansión de la conciencia: efectos del consumo de enteógenos

El apartado anterior traslada la discusión del plano objetivo al subjetivo. Como pudo verse, los estímulos químicos proporcionados tras el consumo de los enteógenos mencionados permite alcanzar estados expandidos de conciencia que, de acuerdo con lo propuesto, son experiencias extáticas que constituyen momentos de resonancia genuina que poseen el potencial de acercarnos a un ideal de vida buena.

Algunos autores han comenzado a utilizar el término anglosajón *headspace* para referirse “al conjunto de efectos mentales que genera una sustancia psicodélica tanto con respecto al estado de ánimo en general como al estado cognoscitivo” (Johnson, 2020: 11). Los estados alterados o expandidos de conciencia son el producto de estímulos de diversa índole, ante todo químicos, que se traducen en impulsos neuronales que inducen una percepción no convencional de la realidad inmediata.

La experiencia extática se puede entender de ese modo, pues se encuentra caracterizada principalmente por una distorsión en el pensamiento y en el orden “normal” de la realidad, que también influye en la percepción de nuestra corporeidad. La forma de inducir estos estados se efectúa por medio de sustancias químicas, las cuales “se ingieren, se fuman, se inyectan y se aspiran de modo diverso” y se clasifican en “categorías bien delimitadas, con diferentes poderes y efectos” (Davenport-Hines, 2003: 12).

A Louis Lewin le debemos el sistema de clasificación canónico de las sustancias y plantas psicoactivas, recogida en su libro *Phantastica* (1998 [1924]). En ese género (*phantastica*), fue en el que Lewin clasificó aquellas plantas y sustancias actualmente reconocidas como alucinógenos o enteógenos (aunque no alcanzó a conocer dos de los más importantes, la psilocibina y el LSD). Según el farmacólogo prusiano, aquellas sustancias tienen “la capacidad de ejercer su poder químico sobre todos los sentidos” (Lewin, 1998: 92), aunque su influencia es particularmente evidente en cuanto a lo visual y lo auditivo, amén de una afectación sobre la sensibilidad general de quien las consume.

El mismo Lewin definió los “estados visionarios” a partir de una reflexión sobre lo que denominó “visiones internas”, las cuales podemos experimentar gracias a ciertas alteraciones (no necesariamente patológicas) de nuestro organismo, en especial en el sistema nervioso central. Ilustró dichos estados visionarios o experiencias de éxtasis a partir del testimonio del profeta semita

Ezequiel. Considerando aquel testimonio bíblico afirmó que, al igual que la enfermedad, los estados visionarios consisten en “estados intermedios y transitorios temporalmente limitados provocados por sustancias producidas en el organismo” (Lewin, 1998: 91). Gracias al influjo de dichos compuestos químicos es posible percibir realidades subjetivas frente a las que no existen argumentos que permitan acusar su falsedad.

La revelación de “la gloria divina” experimentada por el profeta Ezequiel guarda una estrecha similitud con algunos testimonios que citaré más adelante sobre el consumo de enteógenos y las experiencias extáticas. En otras palabras, existe cierta familiaridad entre este tipo de visiones proféticas (mitológicas) y los estados de expansión de la conciencia inducidos por el consumo de sustancias enteógenas a partir de las cuales se ha demostrado que pueden presentarse visiones reveladoras para quienes las experimentan, pero que resultan imposibles de traducir con palabras convencionales y ser entendidas por quien escucha el relato de ellas; o, como lo aseguró Hofmann, existen “experiencias sobre las que la mayoría de las personas no se atreve a hablar, porque no caben en la realidad cotidiana y se sustraen a una explicación racional” (2006: 33).

La experiencia extática como posible esfera de resonancia

A continuación intentaré acoplar la propuesta conceptual de Hartmut Rosa con lo expuesto sobre los enteógenos y la expansión de la conciencia. Con ello procuraré añadir una esfera de resonancia adicional a las que contempla el trabajo del sociólogo alemán. Esto teniendo en cuenta que, como él mismo lo asegura:

La conformación de una esfera de resonancia social exige, por un lado, que un ámbito de objetos o un segmento del mundo sea conceptualizado de manera tal que pueda hablar con voz propia y operar como una fuente de valoraciones fuertes; y, por otro, que se institucionalice y se vuelva experimentable en prácticas culturales correspondientes (Rosa, 2019: 364).

A la par con esto, en lo que resta de estas páginas expondré algunos casos de personas que obtuvieron experiencias extáticas o resonantes con el consumo de enteógenos y que, en su gran mayoría, estas fueron un puente que les ayudó a acercarse a lo que puede considerarse como un ideal de vida buena.

La experiencia extática como relación con un objeto

Hartmut Rosa afirma que las cosas pueden hablarnos y que, de vez en cuando, tienen cosas que decirnos; “a veces hasta *nos aprueban* y otras no”. Se trata de ideas y formas de habla propias de nuestra cotidianidad que hablan con voz propia: “Expresan el hecho de que, en sus relaciones con el mundo, también los individuos modernos están o pueden entrar en resonancia con el entorno cósmico” (Rosa, 2019: 296). Teniendo en cuenta esto, y si consideramos que las sustancias por medio de las cuales un individuo expande su conciencia –por ejemplo, un hongo *psilocybe*; un pequeño pedazo de papel secante impregnado con una gota de LSD; un mejunje preparado con exóticas plantas amazónicas, o con los brotes de un esquivo cactus norteamericano– son “cosas” del entorno natural, puede asegurarse que ellas tienen la capacidad de hablarnos mediante la ingesta y la asimilación de sus componentes activos.

Este hecho, además, tiene el potencial de propiciar un diálogo entre dos partes: de un lado, el sujeto que lo ingiere y está en condiciones de establecer una relación con él y, del otro, el enteógeno en sí, o mejor, el ente que está contenido en él, que habla por sí mismo y que puede revelar mensajes trascendentales a su interlocutor, lo que origina una relación resonante:

[E]n lo que respecta al vínculo con el mundo de los objetos, no solo hay formas de relación reificantes, mudas o *alienadas* [...], esto es, formas de relación que pueden convertir el mundo cósmico en “rígido y mudo”; también hay formas resonantes en las que el mundo comienza a “cantar” (Rosa, 2019: 298).

La voz que se hace escuchar tras el consumo de enteógenos puede asumir diferentes formas. Esto dependerá, además de la naturaleza de la sustancia, del contexto individual del consumidor, de su estado de ánimo y de sus expectativas. En muchos casos se trata de una voz familiar, como la nuestra; o la de un arcano, la de alguien sin rostro, ajeno y misterioso, que nos habla con voz propia.

Al respecto, resulta ilustrativo un testimonio escrito por el estudioso islámico Rudolf Gelpke (1928-1972) tras el consumo de 0,150 mg de LSD en la mañana del 15 de abril de 1961. Una hora después de haber ingerido aquella dosis, comenzó a notar cómo su habitación albergaba “ondas fosforescentes” que se desplazaban desde sus pies y recorrían todo su cuerpo. Su piel, en especial los dedos de sus pies, parecían cargados de energía eléctrica, lo que le impedía

pensar de manera clara. Luego la voz se hizo presente, “como si alguien más se apoderara de él ‘parte por parte’” (Hofmann, 2006: 1067-1073).

Gelpke aseguró que aquella experiencia se había convertido en un proceso de “creciente autoalienación” que lo condujo hacia un estado de impotencia y desvalimiento que comprimió su ego. Lo embargó un estado de depresión y desespero que le hizo desear que aquella embriaguez desapareciera cuanto antes. Percibió su experiencia como una pesada carga y sintió que sus miembros eran rodeados por “cien tentáculos de pólipo” que lo electrizaran “con un ritmo misterioso como el de un ser real, invisible, pero trágicamente omnipresente, al que le hablaba en alta voz, lo insultaba, le rogaba y lo desafiaba a un combate cuerpo a cuerpo” (Hofmann, 2006: 1083). Fue entonces cuando la voz del LSD se hizo audible para él y le aseguró que aquello que experimentaba no era otra cosa sino “la proyección de lo malo” que albergaba en su interior: “es el monstruo de tu alma”, le dijo (2006: 1083).

El momento de éxtasis (resonancia) vino después de esta revelación. Gelpke aseguró que ese momento fue “como un destello de espada” que lo atravesó con una especie de “filo redentor”. Se sintió liberado, como si aquellos “brazos del pólipo” hubieran sido cortados. Además, su visión de un cielo gris y lúgubre comenzó a transformarse ante la aparición de un sol radiante que lo dejó fascinado y lo llevó a pensar que se trataba de “una fuente subterránea que de pronto había estallado y que ahora rebullía” queriendo convertirse “en un río, un lago, un mar, con millones y millones de gotas; y en cada una de estas gotas estaba bailoteando la luz” (Hofmann, 2006: 1084-1089). Cuando comenzó a recobrar su “conciencia” sintió como si experimentara el “arco iris” que surge después de una tormenta (2006: 1087).

Este último testimonio es de gran valor por cuanto permite demostrar que, tras la experiencia extática propiciada por un enteógeno, el resquebrajamiento de nuestro ego, después de una sensación creciente o agudización de un estado de miedo alienante, se puede abrir paso hacia un estado de autoconsciencia que puede conducirnos a un momento de resonancia genuina y propiciar el acercamiento a un ideal de vida buena. Ese tipo de experiencias guarda una estrecha relación con la apertura de “las puertas de la percepción” planteada por Huxley en *The Doors of Perception*, influenciada a su vez por la famosa sentencia de William Blake en *The Marriage of Heaven and Hell*: “If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite. / For man has closed himself up, till he sees all things through narrow chinks of his cavern” (Blake, 1906 [ca. 1793]: 26; Huxley, 2004 [1956]: 10-14).

Otro testimonio valioso al respecto es el de la experiencia de un pintor llamado Jorge, quien en una ocasión buscó a Albert Hofmann para preguntarle “cómo había que asumir e interpretar lo vivido bajo los efectos” de su invento, el LSD (Hofmann, 2006: 1170). Temía que todo fuera una mera ilusión y no un hecho que ayudara a transformar su vida de manera real. Jorge había huido a las montañas en compañía de una joven mujer llamada Eva. Se encontraba hastiado de la vida matrimonial, de la monogamia, y buscaba escapar de esa realidad. Al comienzo de la noche ambos ingirieron alrededor de 0,1 mg de LSD –una dosis considerablemente alta– y recorrieron algunos parajes, estuvieron incluso en un restaurante hasta que la droga comenzó a hacer efecto. De regreso en la habitación, sucumbieron ante el delirio y comenzaron a sentir que la locura se había apoderado de ellos por intermedio de alucinaciones demoniacas (Hofmann, 2006: 1170-1208). Finalmente llegó la mañana y Eva pudo conciliar el sueño. Jorge había hecho todo lo posible por salvarla de aquel trance espantoso y lo consiguió. Pese a ello, una tristeza enorme lo embargó y lo dejó inmóvil en el borde de la cama. Todo comenzó a transformarse ante su mirada de angustia. Su depresión dio paso a un estado de éxtasis revelador. Comenzó a experimentar el resquebrajamiento de su ego. Sintió cómo perdía su “orgullo” y su “altivez” y cómo quedaba solo “un puñado de miseria” de aquello que había sido hasta entonces. De repente, todos sus temores y la depresión que lo embargaba comenzaron a ceder ante un brillo similar al de “diamantes y piedras preciosas en todos los colores”, lo que le causó un “sentimiento de felicidad avasallador” (Hofmann, 2006: 1233-1238). Fue en ese instante cuando el enteógeno asumió una voz propia y se hizo audible en su mente.

Jorge describió cómo frente a su “ojo interno” apareció ante él “una luz clara” desde la que le hablaba una “voz maravillosa y suave” que podía percibir “como pensamientos claros que surgen dentro de uno mismo” (Hofmann, 2006: 1238). Aseguró además que la horrible experiencia que padeció en compañía de Eva la noche anterior le había permitido reconocer su “propio estado: la egolatría”. Una vida egoísta lo había alejado de los demás, hasta llevarlo a un estado de “soledad interior” y narcisismo. La voz que respondió a las preguntas de Jorge en medio de su experiencia de éxtasis le reveló que el “amor significa la renuncia al egocentrismo y que no es el deseo, sino el amor desinteresado lo que construye el puente al corazón del prójimo” (Hofmann, 2006: 1244).

Este caso es significativo porque, además de encuadrar en los ejes de resonancia diagonales propuestos por Hartmut Rosa, puede considerarse como

una experiencia de índole religiosa, la cual hace parte de los ejes verticales, como se verá en el siguiente apartado.

A partir de la lectura de estos testimonios, y a la luz de lo propuesto por Rosa, es posible plantear que las relaciones “cósicas” que eventualmente acontecen entre las personas y los enteógenos pueden concebirse como una instancia de resonancia adicional a las que fueron propuestas por el sociólogo y filósofo alemán.

La experiencia extática como experiencia religiosa

Como se propuso inicialmente, también es posible encuadrar las experiencias de éxtasis dentro de los ejes de resonancia verticales. Esto, pensando en “la promesa de la religión” (Rosa, 2019: 348-361). Hartmut Rosa asegura que la experiencia religiosa puede reconstruirse a partir de Schleiermacher “como una relación de *asimilación transformadora* del mundo, en la cual la experiencia de *autoeficacia* tiene lugar no por medio de la acción exterior, sino de los movimientos *internos* de captar, sintetizar y entender” (Rosa, 2019: 337). Al fin y al cabo, de eso se tratan las experiencias extáticas: captamos una realidad ajena a la convencional que se sintetiza en un mensaje que debemos entender. En algunos casos es posible completar los tres requisitos y es ahí donde podríamos hablar de una relación de *resonancia química genuina*. Al contrario, cuando nos perdemos en alguno de los elementos de esta tríada se bloquea de plano la relación resonante.

La experiencia con LSD de un joven agente publicitario en la década de los sesenta, expuesta en el libro *El fenómeno LSD* (1968), del periodista John Cashman, resulta significativa para ilustrar la cercanía que existe entre las experiencias extáticas producidas por el consumo de enteógenos y las experiencias religiosas. Aquel joven afirmó estar convencido de que “ningún santo [había] tenido visiones más sublimes o hermosas ni vivido un estado más dichoso de trascendencia” (citado por Hofmann, 2006: 1256-1261).

Los efectos de aquella ingestión enteógena comenzaron con una experiencia sinestésica en la que los colores y los sonidos se fundían. “Sentía los colores y los oía cuando acariciaban [su] cuerpo, frescos y tibios, sonantes y aflautados” (citado por Hofmann, 2006: 1281). Aquello dio paso a una alucinación desagradable y angustiante que desplazó lo demás. En medio de aquel dramático giro en su experiencia, el joven publicista recibió aliento y consuelo de una voz que le sirvió de guía a lo largo del trance. Fue así como se dejó llevar por todo lo que estaba percibiendo en su conciencia y fue arrastrado hacia lo que

podríamos llamar un estado de éxtasis religioso que posteriormente lo acercó a un ideal de vida buena. Se sintió “liberado del yo”, se reconoció a sí mismo como inmortal. Tuvo una experiencia llena de luminosidad, de muerte, resurrección y gozo. Se sintió poseedor de una conciencia universal y tuvo visiones de Dios, del diablo y de todos los santos: “reconocí la verdad. Sentí que salía volando al cosmos, ingrávito y sin ataduras, liberado, para bañarme en el resplandor bienaventurado de las apariciones celestiales” (citado por Hofmann, 2006: 1296-1301).

Vemos pues en este testimonio –y en el de Jorge, el pintor– cómo la experiencia del consumo de LSD se manifestó como “una relación de *asimilación transformadora* del mundo” (Rosa, 2019: 337), de *su* mundo. En ese momento la experiencia de autoeficacia tuvo lugar, no debido a una acción exterior propiamente, sino a una serie de eventos vividos desde su fuero interno que le permitieron “captar, sintetizar y entender” (Rosa, 2019: 337) el mensaje que le revelaba su psique en medio de un estado de expansión de conciencia inducida químicamente.

Es oportuno señalar que todas las experiencias y relatos expuestos hasta aquí contienen un notorio componente ligado al goce estético, no solo desde lo visual, sino desde lo auditivo. En la mayoría de ellos, incluso, es posible notar cómo tras el estímulo enteógeno se desdibujan los límites entre las percepciones sonoras y las ópticas, permitiendo así la ocurrencia del fenómeno perceptivo que se conoce como sinestesia. El apartado siguiente se enfocará precisamente en las experiencias estéticas consideradas como momentos de *resonancia extática*. Testimonios como los de Albert Hofmann y los demás que fueron citados en el apartado sobre la materialidad detrás del éxtasis, me permitirán ilustrar las particularidades de este otro eje de resonancia representado por “la fuerza del arte” (Rosa, 2019: 362).

La experiencia estética como experiencia extática

La propuesta teórica de Rosa nos muestra el arte (2019: 362-383) como aquello que hace posible una experiencia de resonancia en el mundo (tardo)moderno. La idea del arte como estímulo *artístico-perceptivo* permite pensar en la posibilidad de una experiencia extática como estímulo *químico-alucinógeno* que puede desarrollarse casi a partir de su misma línea argumentativa.

En efecto, al igual que en la experiencia estética, quien induce un estímulo químico para alterar su percepción de la realidad “se ve conmovido, movilizado

y emocionado por una forma de alienación existencial generada y abordada [*extáticamente*]" (Rosa, 2019: 357). De ese modo, como lo plantea el autor:

[Se] experimenta tanto resonancia como alienación, pero no fusionadas en una forma mixta, sino en un vínculo de incremento recíproco: cuanto más profunda, "auténtica", creíble e irresistible la alienación presentada –o, mejor dicho, modelada–, tanto mayor es el efecto de resonancia (Rosa, 2019: 372-373).

La indisponibilidad propia de la experiencia resonante, en este caso respecto a la apreciación artística, es un elemento que coincide con las experiencias extáticas. Según nos dice Rosa, la "*indisponibilidad* se muestra en la autocomprensión estética", no solo de parte del artista, sino también del espectador: "[...] quien no tiene las 'antenas' o no se encuentra en el 'temple anímico' correcto no está en condiciones de captar y entender la profundidad" (2019: 365). En ese sentido, la indisponibilidad puede considerarse una característica de las experiencias extáticas inducidas a partir de estímulos químicos enteogénicos.

Cuando se emplean estas poderosas drogas para alterar la conciencia, pueden sobrevenir momentos de iluminación estética a partir de la apreciación de fragmentos de la realidad vedados para quienes no estén "sintonizados" bajo el mismo estímulo. Esos momentos se pueden presentar mediante la apreciación visual o auditiva, de ambas a la vez, sinestésicamente, o bien de manera desfasada. Aun así, todo dependerá del "temple anímico" de quien consume aquellas sustancias, lo que implica asimismo una indisponibilidad en las experiencias de resonancia enteógena de la conciencia. Así como el momento de inspiración artística consiste en "una fuente de fuerza que es pre y extrasubjetiva, precisamente porque permanece indisponible" (Rosa, 2019: 366), lo mismo puede pensarse en cuanto a la expansión de la conciencia que permite una relación de resonancia genuina, la cual no siempre está garantizada mediante la ingestión de la sustancia enteógena.

En cuanto a la indisponibilidad inherente a las experiencias resonantes, es posible pensarla análogamente respecto a los estados expandidos de conciencia como momentos de resonancia. Al tratarse de experiencias responsivas, también puede ocurrir que el estímulo químico sobre la psique del individuo no ofrezca más que una sensación de "viaje" o *trip*, un sentimiento, pero no un momento resonante.

De acuerdo con lo planteado por Rosa, es plausible pensar esto a partir de los ejemplos de la ausencia o negación de momentos de resonancia entre los amados, la mascota y su cuidador, o la negación de resonancia de un paisaje natural. Adicional a esto, propongo la negación de resonancia por medio de un estímulo químico cuando este no se induce en el momento preciso, cuando el sujeto no está en condiciones de resonar gracias a él, es decir, cuando no hay un contexto (*set-setting*) adecuado para hacerlo.

Sustancias como la nicotina, el alcohol, e incluso el consumo habitual de cannabis, resultan contrarios a la idea de indisponibilidad que caracteriza a la resonancia. Estas son sustancias de consumo banalizadas, precisamente porque permiten escapes rápidos de la realidad inmediata y que se ajustan bien a un mundo acelerado y alienante. Por ello me refiero a los enteógenos en particular, y excluyo aquellas otras sustancias que suelen ser catalogadas como drogas en el discurso corriente.⁴ Los enteógenos son trascendentales e indisponibles. Por regla general no causan adicción y la experiencia con ellos no siempre será de resonancia, pues dependerá en todo caso del “temple anímico” de su consumidor. Conviene recordar aquí el caso de Jorge y Eva expuesto antes. Mientras él pudo resonar en su experiencia con el LSD, ella fue sometida por el miedo y luego por el sueño; esto es, su experiencia fue muda.

En este punto conviene traer a colación una idea del cantante alemán Christian Gerhaher rescatada por Hartmut Rosa, que puede ser pensada análogamente con respecto a los estados de resonancia química. Para Gerhaher, “lo fundamental es la contemplación, el entendimiento y la clasificación de vínculos con el mundo como la melancolía y la tristeza” (citado por Rosa, 2019: 378), lo cual permite, en suma, que surja la “felicidad estética”. Esto puede extenderse a las experiencias resonantes inducidas a partir de la expansión química de la conciencia, y que hacen posible una experiencia que, además de constituir un momento de “felicidad estética”, lo es así gracias a un momento que quisiera denominar de *felicidad extática*.

Durante un evento de este tipo, el sujeto entra en una relación de resonancia con una entidad que no tiene nombre, pero que viene a él por medio de un

⁴ Vale la pena aclarar que, pese a que el cannabis suele ser considerado como alucinógeno (*Phantastica*) a partir de la clasificación propuesta por el farmacólogo alemán Louis Lewin en 1924, las condiciones de uso de esta planta en la modernidad se emparejan más claramente con las de sustancias de consumo masivo como los inebriantes y los estimulantes.

estímulo químico percibido por su sistema nervioso central. Como pudo verse anteriormente, tanto el sujeto como la *entidad química* hablan con su respectiva voz y entablan un diálogo que, en muchos casos, tal como lo explica Rosa, puede llevarlos a un estado de “amplificación recíproca”. Esa entidad que no sabemos qué o quién es, pero que nos habla mientras vivimos la experiencia extática, es algo que está ahí (Rosa, 2019: 335), que sabemos presente en nuestra mente, en nuestro entorno, pero que no podemos discernir más allá del *dictum* de su voz.

Conclusiones

He intentado mostrar que es plausible pensar en las experiencias extáticas, visionarias, o en los estados expandidos de conciencia inducidos por el consumo de enteógenos como una instancia de resonancia adicional a las que propone Hartmut Rosa en su teoría sobre dicho concepto. Tal como lo expuse, esos momentos de éxtasis cumplen con las condiciones de indisponibilidad, autoeficacia, voz propia y responsividad que el autor alemán considera como ineludibles para que pueda hablarse de una relación de resonancia genuina.

Asimismo, puede observarse que la propuesta de considerar los estados expandidos de conciencia como una instancia de resonancia permite su encuadramiento en los ejes diagonales, al considerarse la experiencia extática como una relación con un objeto que cobra vida en forma de estímulo químico en nuestra psique y entabla un diálogo con nosotros a través de una voz propia; y en los verticales, donde se puede entender la experiencia de éxtasis no solo como relación de *asimilación transformadora* del mundo por medio de su cercanía a la “promesa de la religión”, sino también como una experiencia estética que se puede entender como extática.

A su vez, cabe señalar que este texto invita a pensar en el consumo de enteógenos en una perspectiva diferente a la que se ha impuesto desde hace casi un siglo. Muchas investigaciones en psicología y psicoterapia, interrumpidas hace varias décadas en el marco de la guerra contra las drogas, demostraron que las mal llamadas drogas alucinógenas tienen un potencial enorme para el tratamiento de ciertas psicopatologías, como la depresión y la ansiedad. El uso apropiado de enteógenos puede apartarnos de estados de alienación y permitir la expansión de nuestra conciencia hasta alcanzar momentos de resonancia genuina.

Hoy estamos viviendo un renacimiento en lo que concierne a la investigación con dichas sustancias y la alteración química de la conciencia. Esta exposición de ideas nace precisamente en ese contexto, y uno de sus principales objetivos consiste en incitar al derribamiento de los prejuicios que impiden el uso regulado de los enteógenos, y que se reconozcan sus cualidades positivas. Es posible pensar en el uso informado y responsable de ellos como propiciadores de momentos de resonancia, como una solución posible frente a la alienación causada por vivir en un mundo cada vez más acelerado.

Referencias

Aaronson, Bernard & Humphry Osmond (1970), *Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*, Garden City, N.Y., Anchor Books.

Blake, William (1906), *The Marriage of Heaven and Hell*, Boston, John W. Luce and Company.

Breeksema, Joost J., Alistair R. Niemeijer, Erwin Krediet, Eric Vermetten & Robert A. Schoevers (2020), “Psychedelic Treatments for Psychiatric Disorders: A Systematic Review and Thematic Synthesis of Patient Experiences in Qualitative Studies”, *CNS Drugs*, Nueva Zelanda, núm. 34, agosto, <https://doi.org/10.1007/s40263-020-00748-y>.

Courtwright, David T. (2002), *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World*, Cambridge, MA. y Londres, Harvard University Press.

Davenport-Hines, Richard (2003), *La búsqueda del olvido: Historia global de las drogas, 1500-2000*, trad. José Adrián Vitier, México, Fondo de Cultura Económica - Turner.

Furst, Peter T. (1980), *Los alucinógenos y la cultura*, trad. José Agustín Ramírez Gómez, México, Fondo de Cultura Económica.

Gill, Hartej, Barjot Gill, David Chen-Li, Sabine El-Halabi, Nelson B. Rodrigues, Danielle S. Cha, Orly Lipsitz, Yena Lee, Joshua Daniel Rosenblat, Amna Majeed, Rodrigo B. Mansur, Flora Nasri, Roger Ho & Roger S. McIntyre (2020), “The emerging role of psilocybin and MDMA in the treatment of mental illness”, *Expert Review of Neurotherapeutics*, Reino Unido, vol. 20, núm. 12, septiembre, <https://doi.org/10.1080/14737175.2020.1826931>.

Hofmann, Albert (2006 [1979]), *La historia del LSD: Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, trad. Roberto Bein Mayer [edición Kindle], Barcelona, Gedisa.

Huxley, Aldous (2004 [1956]), *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, Londres, Vintage.

Johnson, Cody (2020), *Medicina sagrada: Un viaje por la historia y las tradiciones de las plantas maestras y las sustancias psicodélicas y un manual para su uso terapéutico*, trad. David Muñoz Mateos, Madrid, Errata naturae.

Kargbo, Robert B. (2021), “5-MeO-DMT: Potential Use of Psychedelic-Induced Experiences in the Treatment of Psychological Disorders”, *ACS Medicinal Chemistry Letters*, Estados Unidos, vol. 12, núm. 11, octubre, <https://doi.org/10.1021/acsmmedchemlett.1c00546>.

Krebs Teri S., & Pål-Ørjan Johansen (2013), “Psychedelics and Mental Health: A Population Study”, *PLoS ONE*, San Francisco, CA., vol. 8, núm. 8, agosto, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0063972>.

Lewin, Louis (1998 [1924]), *Phantastica: A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Rochester, VT., Park Street Press.

McKenna, Terence (1993), *El manjar de los dioses: La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, trad. Fernando Pardo Gella, Barcelona, Paidós.

Prance, Ghilleen T., Dennis J. McKenna, Ben de Loenen, Wade Davis & Heffter Research Institute (2018), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium Volume*, Santa Fe, NM., Synergetic Press.

Psiconautas.com (2020, agosto 20), “La universalidad mística a través de las drogas: El experimento de Viernes Santo” [comentario de Blog], disponible en <https://bit.ly/3FVKH3L>.

Rosa, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Schultes, Richard Evans, Albert Hoffman & Christian Rätsch (2001 [1992]), *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, 2.ª ed., Rochester, VT.: Healing Arts Press.

Wasson, Robert Gordon, Albert Hofman y Carl A. P. Ruck (1985), *El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios*, trad. Felipe Garrido, México, Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Max, Ricarda Evens, Lea J. Mertens, Michael Koslowski, Felix Betzler, Gerhard Gründer & Henrik Jungaberle (2020), “Learning to Let Go: A Cognitive-Behavioral Model of How Psychedelic Therapy Promotes Acceptance”, *Frontiers in Psychiatry*, vol. 11, febrero, <https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00005>.