

Cienciología. ¿Una religión moderna para una sociedad moderna?

La tarea

He tenido ocasión de ocuparme varias veces de la Iglesia de Cienciología, sobre todo en el libro: *Nuevas Religiones, A la búsqueda de la tierra prometida*, Morcelliana, Brescia 1987(2), pp99-126 y después en particular en *Delineación del deber y límites de Cienciología, Una búsqueda de liberación de los límites* (en AAVV., *Los nuevos movimientos religiosos no católicos en Italia*, LDC, Leumann (TO) 1987, 113-135), además de en otras varias conferencias en las que he podido ilustrar las características fundamentales de esta Iglesia*. En el primer ensayo he demostrado el carácter religioso de la Iglesia de Scientology a partir del concepto de Thetan, mientras que en el segundo ensayo sobre la escatología de Cienciología, a mi parecer no disímil de la escatología propia de las religiones antiguas de fondo gnóstico.

Ahora, en este breve ensayo intento profundizar, en la medida de mis posibilidades, hasta qué punto la Iglesia de Cienciología, una organización que se dice religiosa y que está implantada a nivel internacional, pueda ser considerada verdaderamente una religión, y hasta qué punto su estatus corresponde a un concepto moderno de la religión. Por lo tanto, trataré de responder al interrogante planteado anteriormente en el título.

Para conseguir tal propósito, no cabe duda de que la tarea fundamental es la de confrontar el tema de Cienciología con el concepto de “religión”. Ahora, tal confrontación debe conducirse de manera justa bajo varios aspectos y se hace, en primer lugar, respondiendo a algunas perspectivas fundamentales de la doctrina del fundador R. Hubbard y al mismo tiempo, buscando poner en contexto la Iglesia de Cienciología en el ámbito de la propia definición de religión.

Sin embargo, este estudio, desde mi punto de vista, no debe realizarse sobre un concepto “anónimo” y “exangüe” de religión, sino sobre el “presente viviente” (Husserl) de la religión, donde es necesario comprender las exigencias religiosas de nuestros días y donde hay que confrontarlo también con la soberanía casi indiscutible de la ciencia como una realidad relevante en nuestros días. La religión de hecho revela, hoy más que nunca, su naturaleza dialéctica respecto a la ciencia. Así pues, también esta prominencia moderna debe, de algún modo, entrar en el contexto y debe hacerse notar. Por ello, se trata de proponer una excavación atenta y válida que toque la definición de religión, la relación con Cienciología y, al mismo tiempo, el valor de la ciencia en su presunta tiranía en relación con la religión. Después de todo, no es casualidad que R. Hubbard - tras la puesta a punto de Cienciología - podía exclamar: “Cienciología ha conseguido el propósito de la religión expresada en la historia del Hombre: la liberación del alma por medio del conocimiento”. Para esta definición nueva y moderna de la religión me dirigiré directamente a estudios contemporáneos de historia y ciencias de las religiones y apuntaré al final a dos *leit-motiv* indiscutiblemente presente en el ámbito de Cienciología es decir la idea de “lo sagrado”, apoyado por el concepto de *Thetan* y últimamente de la idea del Infinito, y en segundo lugar me dirigiré al tema de la “salvación” en clave religiosa: otra perspectiva de valor absoluto que se tomará en consideración más abajo.

Aquí sin embargo, no tenemos la posibilidad de hablar de la “moralidad”, del “culto” o de la “organización” de Cienciología, la cual se presenta con las connotaciones propias de cada religión, al punto en que podríamos decir que Cienciología no está, ni mucho menos, lejos o distanciada de las otras religiones.

Si miramos, por último, una particularidad de Cienciología, en esta, no hay un “salvador” como en las religiones cristianas, sino que es un movimiento del espíritu que busca su propia libertad y autodeterminación por medio del conocimiento. Por lo tanto, se trata de “religión”, pero

“religión” “gnóstica”, donde domina la *gnosi*, es decir el conocimiento de volverse más espiritual, como sucede en las religiones orientales. Es oportuno de hecho, subrayar que el tema religioso debe abarcarse sobretudo en relación con este tipo de religiosidad “gnóstica”, que no es menos importante y que encuentra amplia respuesta en el mundo antiguo, por ejemplo en el hermetismo y en general en el esoterismo, además de en las grandes religiones orientales.

2. Intentos de acercamiento al concepto de “religión” a nivel histórico-comparado

Una vez creado el contexto en el que se lee el concepto de “religión” en relación a Cienciología, veamos la posibilidad de acercar concretamente este movimiento a otras religiones por medio del estudio de lo que es característico para la idea de religión.

Hoy día, la metodología en el estudio de las religiones es muy fragmentaria e irregular. Pero podemos decir que las figuras fundamentales de los estudiosos alrededor de las que se concentran las direcciones más sustanciales del estudio de las religiones son de tres tipos: se trata ante todo del punto de vista del “fenomenólogo”, después el punto de vista del “historiador/sociólogo de las religiones” y finalmente del estudio de las religiones desde el punto de vista de la pura consideración del “sociólogo”. Todo esto dicho más allá de cualquier otra tipificación posible propuesta en tiempos recientes por varios estudiosos de los nuevos movimientos religiosos. De hecho, desde un punto de vista general, considero que el estudioso de religiones hoy, en particular refiriéndose a los nuevos movimientos religiosos, tiene que partir “al descubierto” y del todo “indefenso” o tal vez utilizando la definición de J.Waardenbur, el estudioso holandés del área fenomenológica. Tendría que comenzar con una concepción “abierta” de religión y de lo sagrado, de tal manera que se pusiera todo en discusión incluido el concepto mismo de “religión” y de “movimiento religioso”.

Pero veamos como operan los tres modelos.

Ante todo consideremos el modelo que refleja el *nivel fenomenológico*. Me parece importante resaltar en este contexto la posición de W.Cantwell Smith, que ya en 1.962 en el estudio clásico: *The Meaning and End of Religion*, se esforzaba por hacer un análisis minucioso del concepto de “religión” afirmando que desgraciadamente el concepto había adquirido un significado demasiado “objetivante” de tal manera que ahora el término era “confuso, innecesario y deformador”. Afirmaba que el concepto, habiéndose transformado en una “entidad objetiva sistemática”, debía dejarse de lado. En el resto de su análisis proponía un largo reconocimiento del concepto de religión desde el punto de vista etimológico y semántico y al final consideraba que únicamente la fe permitía entender aquello tan profundo, ese *quid* que “no se puede delinear con precisión y que no puede ser verbalizado” en cuanto que se trata de una realidad “demasiado profunda y personal y demasiado divina para la exteriorización pública”.

Por lo tanto, al final, según W.C.Smith, se debería de dejar caer el término para hablar en cambio de “fe” y de “tradicón acumulativa”. Si tuviéramos que sintetizar su pensamiento, diríamos que no desmiente el significado de religión sino que busca la “esencia” más allá del término y más allá de la definición misma ya deteriorada y abusada de Occidente. En esta dimensión fenomenológica se debate, pues, la validez del concepto de religión y al mismo tiempo y de manera legítima, a mi entender, se pretende volver a un concepto “sustantivo” de lectura de lo sagrado partiendo de la tradición y de la propia fe. En esta línea de pensamiento se encuentran autores clásicos del pasado como R.Otto, G. Van Der Leeuw, M. Eliade y otros. Para estos autores, la religión tiene que volver a dar una idea fuerte de fe y tiene que basarse en una “experiencia de lo sagrado” ya vivida.

Con el *nivel histórico* de la propuesta de definición de religión se entra, en cambio, en un contexto más compartido pero más problemático al mismo tiempo. En este segundo caso en

cuestión, muchos estudiosos critican el concepto de religión porque expresa una esencia “abstracta”, una idea que no es traducible en contextos analíticos y por lo tanto no puede ser objeto de ninguna investigación empírica. Para los historiadores nunca se tendría que hablar de “religión” en singular, sino solamente de “religiones”, ya que ellos consideran que no hay un contexto unificador del concepto de religión, no existe un “mínimo común denominador” que pueda servir de fundamento para cada religión, por lo que cada religión tiene que ser vista por sí sola. De la misma manera, para los historiadores, cada analogía es impropia y llevaría a descubrir un alma común inexistente en el mundo de las religiones. Por lo tanto ellos consideran también que el comparativismo es peligroso y crea la idea falsa de que las religiones sean todas cercanas entre ellas mientras en realidad la historia nos haría ver las verdaderas diversidades.

La visión histórica es compartida también, aunque con algún matiz por muchos sociólogos.

Aquí se trata, por lo tanto, de negarse a acceder a una visión “conceptual”, sustancial, de religión y se empieza por la idea de que el concepto de “religión” funciona a nivel cognitivo como un *cluster concept*: un “concepto racimo”, que incluye muchos elementos diferentes y características particulares que tienen que ser evaluadas de vez en vez, en relación con la respectiva religión sobre la que se investiga. Esta segunda visión de la religión refleja la clásica forma “analógica abierta” y tiene un valor verdadero comparado y concreto ya que se pueden comparar elementos diferentes y ver las afinidades y las diferencias. Se renuncia al concepto “universal” de religión; se restringe el campo de sus aplicaciones y se trabaja mayormente con elementos que pueden ser comparados entre ellos. En este contexto, tomando prestado de nuevo el lenguaje de los cognoscivistas y en particular de E. Rosch, se habla de una concepción “prototípica” de la religión cuando se comienza por un modelo que tiene todos los elementos que se necesitan en la definición (a+b+c+d+e+f) y luego se observa qué elementos puedan faltar a otras formaciones; se habla en cambio de definición solamente de concepción “poliética” abierta cuando no se puede empezar desde un modelo que contenga todos y cada uno de los elementos. Entre los autores que proponen esta visión compuesta y concreta han de enumerarse hoy los antropólogos Benson Saler y Talal Asad. Benson Saler es uno de los primeros teóricos más importantes de este concepto de “religión” en clave analítica.

Ahora bien, ¿cómo valorar esta dirección? Creo que todo depende de la existencia o no de un cierto “coeficiente de plenitud” de la idea de religión.

La pregunta fundamental de hecho es la siguiente: el concepto de religión, que ahora se convierte en analítico, ¿puede transcribirse completamente en la suma de sus partes o la idea de religión mantiene algún elemento de especificidad? y ¿goza por lo tanto de un tipo particular de conocimiento y comunicabilidad? El problema está en el hecho de que si el concepto de religión se puede transcribir totalmente en contextos humanos y “empíricos” pierde su calificación más específica, o sea, la referencia a una “trascendencia”, al “espíritu” que parece ser el elemento más determinante del sentido religioso en relación a la formación de asociaciones y comunidades y a varios elementos que forman la definición. El problema verdadero en relación a la religión se instituye de hecho cuando se necesita exigir que el concepto de religión implique algo “más” con respecto a la suma de elementos y a sus partes y por lo tanto se necesita suponer que en la religión hay un elemento “simbólico, no empírico” no controlable exhaustivamente desde el punto de vista de la lógica de este mundo.

A nivel sociológico hay hoy un planteamiento más radical del concepto de “religión” que aparece más drástico y corta todos los puentes con posibles guiños al sentimiento religioso. Se trata de un planteamiento culturoológico que se demuestra listo para doblar el concepto de “religión” hacia flexiones totalmente “institucionales” o “funcionales” de carácter ideológico. Estudiosos del mundo como Timothy Fitzgerald, David Chidester y Russel McCutcheon, por nombrar solo algunos de los autores más importantes, atacan ya por todos los frentes y afirman decididamente,

aunque lógicamente con matices diferentes, que el concepto de religión es un concepto “construido” socialmente, un concepto que por lo tanto está destinado a crear únicamente distorsiones y confusión. Por ejemplo T. Fitzgerald escribe abiertamente que el término “religión” ha nacido de la teología ecuménica liberal y es en sí mismo un mito, una ideología de tipo particular que se esconde bajo varias semblanzas introduciéndose casi directamente en el estudio de la religión y en los programas de investigación que terminan en la dominación colonial. La forma corriente de “religión”, el escribe icásticamente, es una forma siniestra de mistificación generada y ocultada por su función ideológica.

Está claro que no podemos tomar en consideración esta última tesis del concepto de “religión”, ya que si no, no tendría valor buscar el valor de Cienciología en relación a la idea misma de religión; cuestión que, en cambio, nos parece importante porque también nos parece importante el concepto de “religión”, a pesar de las tiranías sociológicas que la deshabilitan y la ideologizan. El concepto de religión indica entonces, a mi entender, una experiencia significativa de sentimiento por la humanidad y por su entera labor sobre la tierra: expresa, como decía P.Tillich, “la profundidad de la vida” (*die Tiefe des Lebens*), o en otras palabras, también según el teólogo protestante, el “*ultimate concern*” aquello que nos concierne incondicionalmente. Sobre esto no se puede transigir.

3. Síntesis de las diferentes tesis y el concepto combinado de “religión” en un contexto fenomenológico-sociológico.

No puedo renunciar a los principios fundamentales de la escuela de estudio “fenomenológico” de las religiones, a la que pertenezco. Por lo tanto considero que la religión es ante todo una “experiencia de lo sagrado” fuerte y vivida – considerado como el elemento “extra-empírico”, incluso si después, en un segundo momento, puedo concordar con el hecho de que hoy esta dirección tiene que integrarse con una visión sociológica de la idea misma de religión. La experiencia y la verdad de lo sagrado como expresión genuina de la idea de la que hablan los fenomenólogos (R. Otto, M. Eliade, F. Heiler y hoy día, J. Waardenburg etc.) tiene que integrarse por lo tanto con aspectos sociales y funcionales de la religión como plantean por ejemplo Richard King, David Chidester, Morny Joy, Hans Kippenberg y el antropólogo Clifford Geertz entre otros.

En este sentido se debe dar cabida en la definición de religión tanto a las “creencias” a nivel semántico como referencia a lo “sagrado” (aspecto fenomenológico), como a los “aspectos funcionales” de tales creencias.

En este sentido es evidente que el estudioso de religiones no puede expresar un juicio final de verdad sobre la religión, pero puede sacar a la luz las experiencias profundas presentes en la religión (método fenomenológico) y puede y debe al mismo tiempo hacer ver la utilidad antropológica de las religiones mismas (método más sociológico) respetando, eso sí, en todo momento las convicciones religiosas que constituyen la “lógica interna” de la religión. En la combinación y en el equilibrio de estos acercamientos de estudio a las religiones considero que se pueda ver hoy el sentido de una definición de religión que no debe de ser exclusivamente “subjetiva” y “experiencial” pero tampoco orientada exclusivamente desde el punto de vista sociológico ya que entonces no habría posibilidad alguna de tomar lo específico del mundo religioso como tal.

Lo que hemos indicado arriba, de hecho, a nivel “sociológico-ideológico” es algo incompatible con el sentido verdadero y profundo de la religión y por lo tanto no se puede aceptar en cuanto a que no respeta la lógica interna del que cree. Para estos últimos, de hecho, como para otros autores como Penner, los cognitivistas Lawson y McCauley, R. Segal y en particular I. Strenski

cuando se habla del concepto de religión se observa de manera del todo ilegítima que no se trata más que de dar *otro nombre para el mismo poder ideológico*

Por lo tanto, para una definición de la “religión”, creo que ahora tenemos algunas coordenadas significativas y algunos elementos de un *puzzle* que los sociólogos mismos deberían reconocer como significativo.

A mi entender, pues, en la orilla fenomenológica debemos pensar ante todo en una verdadera “experiencia de lo sagrado” como de un “más allá”, algo “fuera del mundo” y correlativamente a ésta necesitamos pensar también en un concepto igual de fundamental como es el de “salvación”. Cada religión verdadera nace, de hecho, para proponer una “salvación”. No hay religión allí donde no esté la idea de la “salvación”. Estos dos elementos diría que, desde un punto de vista fenomenológico, son los elementos imprescindibles de la propia idea de religión.

En segundo lugar, podríamos hablar - para articular suficientemente el concepto de religión - de un contexto “sociológico” adecuado donde se salvaguardan las características comunes que conciernen a la “dignidad trascendente del hombre”, problemas correlativos a las grandes instancias de la sociedad. Se trata en particular de subrayar el “valor de la razón”, de reconocer el principio absoluto de la “libertad” y, ligado a la libertad, el valor de la “democracia”. Finalmente es importante reconocer el valor del “Estado de Derecho” así como la “distinción entre política y religión”.

Ahora bien, estos “elementos sociológicos” y éticos ulteriores que he propuesto aquí, no son expresión de una pura construcción artificial y no son añadidos por capricho: son los mismos que aparecen en un documento de la Iglesia Católica dedicada a las religiones de Europa, bajo el título: *Ecclesia in Europa* y tienen, por lo tanto, una legitimidad que viene de una Iglesia reconocida como importante en nuestro Occidente.

4. Cienciología: una religión moderna para un mundo moderno. La idea de lo sagrado conectado al Thetan y al Ser Supremo y el concepto de “salud/salvación”.

Sobre la base de las reflexiones precedentes creo que ahora es bastante fácil homologar la definición de religión en el sentido que Cienciología tiene. En Cienciología hay ante todo una fuerte “experiencia de sacro”. Esta nace del contexto de la afirmación incondicionada del valor del espíritu considerado como *Thetan*. Es por tanto un elemento que escapa a la lógica del mundo o que propone ese “más allá” o ese “elemento de trascendencia” que parece ser el requisito esencial de cada religión verdadera, ya se llame con el nombre de Dios, o se llame con otro nombre. La idea del *Thetan* en Cienciología es dominante y constituye el espíritu inmortal que es cada uno de nosotros en sus posibilidades infinitas. Así, hay un propósito y una realidad que conquistar a nivel profundamente religioso.

Pero en Cienciología hay más aspectos. En conexión con el *Thetan*, juega también un papel importante ese concepto igualmente esencial a cada religión que es la idea de la “salvación”. La idea de la “salvación”, como hemos notado, es el centro de la religión y en Cienciología esta salvación se consigue mediante la libertad y la autodeterminación del *Thetan*. Así que no estamos lejos de los temas centrales propios de cada religión.

Ahora, si es verdad que Cienciología sí cumple, ya sea por la idea de “lo sagrado” como entidad espiritual que pertenece al hombre, o por el concepto de “salvación” – tema que en absoluto determina cada verdadero ámbito religioso-, entonces es mi parecer que aquí Cienciología es una “religión” verdadera ya que tiene presente de manera muy clara el sentido de estos dos elementos esenciales. Que no quepa ninguna duda, que la idea de “espíritu” y la idea de la “salvación” constituyen la trama más importante y el propósito más alto de la doctrina de Cienciología en toda su modalidad y en las diversas etapas. Llegar a la libertad propia del Thetan, de los varios

condicionamientos del MEST, significa de hecho, poner en práctica uno de los aspectos fundamentales que llevan a la salvación. De hecho, la salvación se consigue a través de una serie de etapas que llevan siempre más y más alto a conseguir la supervivencia como Infinito. Así, en el mundo de Cienciología se da una cuenta que la vida va más allá de sí misma. A través de formas de auto-determinismo y de libertad, esta termina de manera natural en el horizonte del Infinito. Y éste es un punto de no retorno de la Iglesia de Cienciología. El verdadero sacro muestra toda su fuerza y trascendencia en este “paso fronterizo”, en este “más allá”, que toma la apariencia del verdadero infinito. Sobre esta longitud de onda, R. Hubbard, de hecho, escribió que un hombre que no comparta la creencia en un ser supremo, no es un verdadero hombre. Él escribió: “(...) los hombres privados de una sólida y duradera fe en un ser supremo son menos capaces, éticamente inferiores y menos útiles tanto para ellos mismos como para la sociedad”. La octava y última dinámica, por tanto, no está ligada a epifenómenos mundanos, sino al propio concepto de “Dios” o “Ser Supremo” que está incluso en el concepto de lo sagrado y en la correlación entre el *thetan* (ser supremo) y el *Ser Supremo*. Por tanto, “lo sagrado” y la “salvación” se unen en la idea suprema del Infinito y constituyen el punto final de la soteriología de Sinecología. R. Hubbard no permite que se de un nombre propio a este Ser Supremo, cuya idea es similar y se acerca a la idea propia de las otras religiones occidentales, pero en realidad la idea que subyace a la visión completa, no es otra que la idea de lo divino que se consigue a través de la octava dinámica. Por tanto, es en lo Divino y solo en lo Divino que se concluye el verdadero *iter* de Cienciología.

¿Pero, qué es la “salvación”? y aquí de nuevo, Cienciología es clarividente.

Hasta ahora hemos tenido un concepto limitativo de “salud” y de “salvación” escindiendo un concepto del otro; hemos cargado de significados diversos, incapaces de integrarse recíprocamente la salud como salud del cuerpo y la salvación como salud del alma. De ese modo, la medicina clásica ha perseguido propósitos ligados simplemente a las enfermedades “orgánicas”, ha tratado al hombre esencialmente como un “cuerpo” como puro organismo biológico que sanar, viendo el concepto de salud como el resultado de una simple ausencia de enfermedades orgánicas. No hay nada más problemático que esto en nuestros días. La propia Organización Mundial de la Salud (OMS) ha definido la salud, no como “ausencia de enfermedades”, sino como “un estado de completo bienestar físico, espiritual y social”. Por tanto, el concepto de enfermedad, visto por medio de una concepción fisiológica y biológica, ha pasado a una interpretación “sistémica”, psicológica o “espiritual” de enfermedad donde la enfermedad es de algún modo una “verdadera metáfora del espíritu” (S. Sonntag). Por tanto, hay que integrar el concepto de “salud” al concepto de “salvación”.

En la antigüedad, la salvación siempre ha cubierto una función que concernía tanto al cuerpo como al espíritu y fue sólo con el positivismo del siglo diecinueve cuando se hizo una división total e injustificada de la salud como “puro bienestar del cuerpo” y salvación como “pura redención” al final de los tiempos y como “salvación del alma”. También las iglesias cristianas han caído en esta falsa distinción, a pesar de que Cristo en su solemne mandato a los apóstoles dijo: “Id, predicad el evangelio y sanad a los enfermos”. En la misión de Cristo había una idea combinada e indisoluble de la relación de salud/salvación que es más tarde olvidada. Las religiones, en sintonía con toda la historia pasada, deberían reaccionar a su confinamiento terapéutico por el que se les ha sustraído su tarea de “sanar” mientras que solo pueden “consolar” con una esperanza que no se concretizará jamás”. La disociación entre salud y salvación es una verdadera e indebida fractura en el plano histórico-religioso.

Sin embargo, el concepto de salvación en Cienciología se ha recuperado a su valor original y se ha comprendido de verdad en su modalidad más profunda y más auténtica.

No hace falta entonces, que me alargue sobre los aspectos secundarios y de carácter más ético-

sociológico del concepto de religión ya que se encuentran sin ningún esfuerzo en Cienciología. La “dignidad del hombre” es el fundamento del propio Credo de Cienciología, los derechos humanos, la libertad de la persona, el respeto del otro, son otras piedras miliarenses en el camino ético-espiritual del propio mundo de esta Iglesia.

Entonces no tenemos motivo para dudar del carácter “religioso” de Cienciología, sobre todo si se compara el concepto de religión en primer lugar con los dos conceptos, fundamento de “sacro” y “salvación”, y si entonces se tienen en cuenta aquellas modalidades nuevas e importantes para la contemporaneidad, que hemos señalado sobre el ejemplo del documento de la Iglesia.

5. El concepto de técnica científica y la “logocéntrica del alma” de R. Hubbard

Hay una última cuestión que se enlaza con los problemas “científicos”, mientras parece crear algún otro problema al mundo religioso y también a Cienciología.

Aquí tenemos una nueva palabra clarificadora. De hecho cuando hablamos “ciencia” o de “técnica científica” aplicadas a la religión debemos referirnos al verdadero empleo que R. Hubbard hace en el uso de la palabra “science” en relación a Cienciología. Hubbard de hecho, emplea el concepto de un modo bien diferente del concepto corriente actual en el que se usa la expresión “técnica científica”. En un paso importante Hubbard afirma: “Sabemos lo que significa la palabra ‘science’. Sabemos que science significa ‘verdad’ o ‘sabiduría’, y sabemos lo que significa ‘-logía’, (...) significa ‘estudio’. Pero esto no quiere decir Cienciología significa el ‘estudio de la ciencia’. Significa el estudio de la sabiduría (...)” (*Cienciología. Sus Antecedentes Generales. Parte I*). Por otro lado, en los libros de R. Hubbard se refiere a ciencia como “un cuerpo coherente de verdades demostradas o de hechos observados, organizados en un modo sistemático y conectados entre ellos en el ámbito de las leyes generales”(significado común del término que se utiliza también en los Glosarios de los libros de Cienciología). Entonces hay que repensar en la relación que Hubbard quería introducir en la delicada comparación entre ciencia y religión. Si de hecho se traduce el problema en su expresión más directa y de contraste, parece que sea un problema irresoluble. Esto suena de este modo: el concepto de “técnica científica” aplicada al espíritu en el mundo de Cienciología parece un dato de hecho indiscutible del mismo modo que parece indiscutible la contradicción a la que llevaría un modo similar de combinación. De hecho la religión, por esencia, parece lo opuesto a aquello que es técnico y científico. La idea es que el espíritu no se puede someter a pruebas científicas. Ahora, ¿cómo hace Cienciología para “proyectar el espíritu”? No se trata solamente de contestar la validez del E-Metro, sino también de poner en discusión toda la modalidad técnica de aprendizaje de Cienciología.

Pero quizás aquí también hay que entender el entrenamiento técnico propuesto por R. Hubbard desde una visión un poco diferente a la habitual.

R. Hubbard en la última parte de su existencia se dedicó a profundizar en las dinámicas del espíritu y lo hizo mediante una “técnica científica” que puede posiblemente parecer inconcebible sobre todo para nosotros los humanistas europeos, hijos del Iluminismo, pero sobretodo hijos del Romanticismo alemán, -como hemos observado- sin embargo no se trataba de una técnica entendida en el sentido actual del término, sino una técnica en cuanto a “lógica del tema”.

Con esto en mente, debemos afirmar que el fundador de Cienciología, ha tenido la astucia de introducir con fuerza un principio nuevo que quiere hacer valer en el mundo del espíritu según el que: “todo tiene una lógica”, “todo puede ser comprendido”. Todo va ordenado logocéntricamente: la multiplicidad en la unidad, la palabra malentendida mediante las palabras lógicas comprensibles, de tal modo que la temporalidad que elude continuamente nuestro

lenguaje sea cancelada y se alcance la maestría de las propias ideas y la conciencia de la verdad propia. Al final, es como si se tratase de una meditación larga y razonada siguiendo el ejemplo del mundo budista.

La fragmentación, el vacío que experimentamos en nuestra vida, se podría decir que según R. Hubbard debe ser repudiada y debe ser reconducida a la unidad. La famosa *diferencia* de Derrida, la “postergación” de nuestro ser, nunca igual a si mismo, en la concepción espiritual de R. Hubbard, puede finalmente cumplirse y llevarse a la identidad mediante “procedimientos racionales y metódicos”. Entonces la técnica puede y debe contribuir a la dimensión salvadora. De tal modo, el misterio ya no es más inquietante y el científico sabe que si sus medios e instrumentos lógicos no se atrancan por motivos extra-mentales, el conocimiento es del todo posible y nos hace seguir un camino espiritual intenso en el que se superan progresivamente los condicionamientos del MEST (materia, energía, espacio y tiempo) hasta enriquecerse de un potencial creativo infinito al punto de llevarnos sobre el umbral de lo divino.

Entonces no debe haber más vacíos ni errores lingüísticos que desmitifiquen la verdad en su pureza cristalina vaciando la plenitud, si no que se debe dar la posibilidad concreta de conseguir un *panopticum* (una visión pura y total) capaz de alcanzar la plenitud de la realidad humana y espiritual sin residuos y si condicionamientos. Que no quepa duda, se trata de un proyecto “gnóstico” y “salvador” de grandes proporciones, en el que la esperanza del espíritu de libertad, creatividad, está en alza hasta lo divino. Sobre este fondo “salvador”, el elemento “técnico” adquiere su legitimación en la “pureza de lo espiritual” en la medida en que corresponde en todo y para todo a lo “racional”.

Ahora, todo el movimiento de Cienciología se comienza sobre esta base, cuyo valor espiritual y religioso no puede ser negado. La dimensión técnica y de hecho la científica no corresponde al afligimiento del espíritu, sino a su exaltación y a su énfasis en un contexto de libertad, de desestructuración, de descondicionamiento y de autodeterminación plena y espiritual, hasta la conseguir la esfera de lo divino. Como se ve, la salvación es un tema que cualifica y permea Cienciología en todos sus componentes, y si hay métodos técnicos que pueden liberar al espíritu y elevarlo hacia metas siempre más altas, bienvenidos sean estos métodos también.

Creo que mediante estas diversas explicaciones del pensamiento y de la doctrina de R. Hubbard se llega a legitimar plenamente a Cienciología en el contexto de las otras experiencias “religiosas” de la humanidad, experiencias que necesitamos en extremo para superar la prepotencia cada vez más irracional, instintiva y violenta del mundo en el que desgraciadamente vivimos hoy.

(firma)

Aldo N. Terrin
de la Universidad Católica de Milán
y de la Universidad de Urbino.
Profesor de “Ciencias de las religiones” en el
Instituto Pontificio de Liturgia Pastoral
de Santa Giustina, Padova

Breve currículum profesional

Soy Diplomado en Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Milan (1972) con especialización en filosofía de las religiones y después he realizado el Doctorado en Teología en la Facultad Teológica de Milan (1976) con una Tesis sobre *Ciencia de las religiones y Teología en el pensamiento de R. Otto*, tesis que fue publicada íntegramente en 1978 por la Editorial Morcelliana de Brescia. Mientras tanto, he estudiado Sánscrito e Indiológia durante 5 semestres (1970/73) en la Universidad de Muenster/West.

Actualmente enseño Historia de las Religiones en la Universidad Católica de Milán e Historia de las Religiones y Antropología Cultural en la Universidad de Urbino. Me he ocupado desde un largo periodo de los “Nuevos Movimientos Religiosos”; he estudiado y escrito particularmente sobre las religiones orientales, sobre la mística, sobre las apocalípticas, sobre la metodología del estudio de las religiones, sobre los fenómenos post modernos de religiosidad, sobre el rito y la ritualidad en las religiones a nivel comparado. Mis últimos estudios se refieren a la ciencia cognitiva de la religión y las neurociencias aplicadas al mundo de la religión.

También soy titular de la cátedra de “Ciencias de las Religiones” en el Instituto Pontificio de Liturgia Pastoral de la Abbazia de Santa Giustina, Padova.

Los libros que publicado hasta ahora son los siguientes: *Ciencias de las Religiones y Teología en el pensamiento de R. Otto* (Brescia 1978); *¿Explicar o comprender la religión? Una comparación de las ciencias de la religión* (Padova, 1983); *Nuevas religiones. A la búsqueda de la tierra prometida* (Brescia, 1985); *Religiones, experiencia, verdad. Ensayos de la fenomenología de la religión* (Urbino, 1987); *Liturgia. Dimensiones fenomenológicas y aspectos semióticos* (Brescia, 1988); *¿Qué religiosidad?* (Urbino, 1989); *Místicas religiosas contemporáneas* (Urbino, 1989); *Introducción estudio comparado de las religiones* (Brescia 1991, 1998); *New Age. La religiosidad del post-moderno* (Bologna 1993); *Lo sagrado off-limits. La experiencia religiosa y su trabajo antropológico* (Bologna, 1995); *El respiro religioso de Oriente. Lugares de encuentro con el Cristianismo* (Bologna 1997); *El rito. Antropología y fenomenología de la ritualidad* (Brescia 1999); *Místicos del Occidente* (Brescia 2001); *Antropología y horizontes de lo sagrado* (Asís 2001); *Religiones y neurociencias* (Brescia 2004); *el Oriente y nosotros* (por publicarse, Brescia 2006).