

SCIENTOLOGY UNA NUEVA RELIGIÓN



Doctor M. Darrol Bryant
Profesor de Religión y Cultura
Renison College, Universidad de Waterloo
Waterloo, Ontario, Canada

26 de septiembre de 1994

SCIENTOLOGY UNA NUEVA RELIGIÓN



SCIENTOLOGY
UNA NUEVA RELIGIÓN

ÍNDICE

I.	Currículum	1
II.	Mi cometido	4
III.	Las “nuevas religiones” y el estudio de la religión	4
IV.	¿Es Scientology una religión?	7
V.	¿Es Scientology una comunidad de culto?	13

El 26 de septiembre de 1994

SCIENTOLOGY UNA NUEVA RELIGIÓN

Doctor M. Darrol Bryant
Profesor de Religión y Cultura

Renison College, Universidad de Waterloo
Waterloo, Ontario, Canada

I. Currículum

Licenciado con *mención honorífica* en filosofía y ciencias políticas en 1964 del Concordia College, Moorhead, Minnesota, Estados Unidos. En 1967 licenciado con *mención honorífica* en Teología Sagrada de Harvard Divinity School, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos. Mi M.A (1972) y Doctorado con *mención honorífica* en Estudios Religiosos Especiales los obtuve en el Instituto del Pensamiento Cristiano, St. Michael's College, en la Universidad de Toronto, Toronto, Ontario, Canadá. Mi tesis doctoral lleva por título "Historia y escatología en Jonathan Edwards: crítica de la tesis de Heimert".

He sido catedrático en Concordia College, Moorhead, Minnesota (verano de 1966), Universidad Luterana de Waterloo, Waterloo, Ontario (1967-1969), Universidad de Windsor, Windsor, Ontario (verano, 1972, 1973), Universidad de Toronto, Extensión, Toronto, Ontario (1972) y Renison College, Universidad de Waterloo, Waterloo, Ontario (1973 al presente). He sido catedrático de Religión y Cultura en Renison College, Universidad de Waterloo, donde también soy catedrático adjunto de Estudios para el Desarrollo Social. Formo parte, desde 1982, del Consorcio sobre Historia de la Reforma de la Universidad de Waterloo y de la Universidad de Guelph.

Fungí como presidente del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Waterloo (1987-1993) y me encargo en la actualidad de los Estudios de Postgrado para las Maestrías en Estudios Religiosos en la Universidad de Waterloo.

Asimismo, he sido profesor honorífico en la Universidad de Cambridge, Cambridge, Reino Unido (1980), el Instituto Indio de Estudios Islámicos, Nueva Delhi, India (1986), el Instituto Dr. S. Radhakrishnan para Estudios Superiores de Filosofía, Universidad de Madrás, Madrás, India (1987), la Universidad de Hamdard, Nueva Delhi, India (1993) y la Universidad de Nairobi, Nairobi, Kenya (1994). He pronunciado numerosas conferencias en universidades de Asia, África, Hispanoamérica y Europa.

He escrito cuatro volúmenes sobre el estudio de la religión: *To Whom It May Concern: Poverty, Humanity, Community*, (Filadelfia, 1969), *A World Broken By Unshared Bread*, (Ginebra, 1970), *Religion in a New Key* (Nueva Delhi, 1992) y *Jonathan Edwards' Grammar of Time, Self and Society*, (Lewiston, Nueva York, 1993). También he publicado, a título individual o colectivo, doce volúmenes más en el campo de los estudios religiosos, entre los que cabe citar *Exploring Unification Theology*, (Nueva York, 1978), *God: The Contemporary Discussion*, (Nueva York, 1982), *The Many Faces of Religion and Society*, (Nueva York, 1985), *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought*, (Lewiston, Nueva York, 1986), *Interreligious Dialogue: Voices for a New Frontier*, (Nueva York, 1989) y *Pluralism, Tolerance, and Dialogue*, (Waterloo, 1989). He recopilado, con Doris Jakobsh, *A Canadian Interfaith Directory*, (Waterloo, 1993). He publicado más de cuarenta artículos especializados, entre los que destacan, "Faith and History in Grant's Lament", "Media Ethics", "Cinema", "Religion and Popular Culture", "Sin and Society", "The Consolations of Philosophy", "New Religions: Issues and Questions", "Toward a Grammar of the Spirit in Society", "Interreligious Dialogue and Understanding", "The Purposes of Christ: Towards the Recovery of a Trinitarian Perspective", "From 'De' to 'Re' or Does the 'Future of Ontotheology' Require the Recovery of the Experience/Sense of Transcendence?", "The Kumbha Mela: A Festival of Renewal" y "To Hear the Stars Speak: Ontology in the Study of Religion". Mis publicaciones abarcan un amplio campo de la religión y la cultura, aunque se pueden dividir en las siguientes áreas: I. Teología y ética II. Religión en Norteamérica III. Nuevos movimientos religiosos y IV. Diálogo interreligioso

Llevo más de veinticinco años dedicado a la enseñanza de estudios religiosos. En el Renison College de la Universidad de Waterloo, imparto con regularidad cursos sobre la búsqueda y el estudio de la religión, historia del pensamiento cristiano y el encuentro y diálogo interreligiosos, en los que se emplean los métodos comparativo, histórico y sociológico, comunes al estudio

académico de la religión. Con menor frecuencia, también imparto cursos sobre religión y política, religión y literatura, así como religión y cine, habiendo pronunciado conferencias en el curso sobre “Sectas, grupos pseudoreligiosos y nuevos movimientos religiosos”. También he impartido cursos al nivel de postgrado sobre “El cristianismo y las religiones del mundo”.

Pertenezco desde hace años a la Sociedad Canadiense para el Estudio de la Religión, la Academia Americana de la Religión, la Sociedad Teológica Canadiense, la Sociedad para los Valores Humanos en la Educación Superior, la Real Sociedad Asiática y la Sociedad para los Estudios Cristianos Budistas. He sido asesor de importantes conferencias internacionales e interreligiosas, incluida la Asamblea de las Religiones del Mundo (1985, 1990, 1992).

Como especialista en temas de religión y cultura, me he dedicado al estudio de los nuevos movimientos religiosos desde mediados de los años setenta. Me he interesado en entender los orígenes, creencias, prácticas y relaciones de estos nuevos movimientos con respecto a aspectos culturales más amplios. (Muchas de las nuevas religiones no son “nuevas” en sí, sino que son nuevas para la sociedad norteamericana). También me ha interesado, y hasta cierto punto divertido, la reacción intensa, a menudo histérica, de ciertos sectores del público hacia los nuevos movimientos religiosos. He llevado a cabo extensos estudios in situ en varias comunidades religiosas nuevas de Canadá, los Estados Unidos y la India.

Con respecto a la Iglesia de Scientology, la primera vez que tuve conocimiento de esta nueva comunidad religiosa fue a mediados de los años setenta. Más adelante, conocí a miembros de la Iglesia de Scientology en Toronto y Kitchener, Ontario. A finales de los setenta y comienzos de los ochenta tomé parte en varias reuniones entre la Iglesia de Scientology y expertos en temas religiosos para debatir sobre las prácticas y creencias básicas de Scientology. Conozco a varios miembros de las secciones americana y británica de la Iglesia. He mantenido largas conversaciones con miembros de la Iglesia en relación con la experiencia de Scientology y el impacto de esta en sus vidas. He mantenido contacto limitado con varios miembros canadienses de la Iglesia hasta el momento presente. He visitado centros de Scientology en Kitchener y en Yonge Street, Toronto. Desde mediados de los setenta, he leído muchas de las principales publicaciones de la Iglesia de Scientology, incluidas: *Dianética: El Poder Del Pensamiento sobre el Cuerpo*, *El Manual del Ministro Voluntario*, *¿Qué es Scientology?*, y *La Religión de Scientology*. He leído asimismo publicaciones de la Iglesia sobre temas sociales de actualidad como el abuso de drogas, las prácticas de salud mental y la libertad religiosa. He leído artículos y libros de carácter intelectual, escritos principalmente por sociólogos de la religión, sobre la Iglesia de Scientology.

II. Mi cometido

Se me ha pedido que comparta mi opinión, en calidad de experto en temas religiosos, sobre dos cuestiones. 1. ¿Es Scientology una “Religión”? y 2. ¿Son las iglesias de Scientology “lugares de culto”? Tengo asimismo entendido que estas preguntas están relacionadas con cuestiones referentes a la exención, por parte de las organizaciones de la Iglesia de Scientology, del pago de impuestos en ciertas jurisdicciones. Al tratar estos puntos, proporciono primero información sobre el estudio de los nuevos movimientos religiosos y, a continuación, abordo de lleno las dos cuestiones anteriores. Mi análisis y respuesta a las preguntas se basan exclusivamente en mi condición de experto en temas religiosos, no en mis conocimientos en los campos legal y administrativo.

III. Las “nuevas religiones” y el estudio de la religión

La segunda mitad de este siglo ha sido testigo de la aparición de un sinnúmero de “nuevas religiones” en Norteamérica y Europa. En los medios de comunicación a menudo se les ha denominado “sectas” y en ellas se han incluido a los Hare Krishna, 3HO, la Iglesia de la Unificación, Meditación Trascendental y Scientology. Cuando estas “nuevas religiones” captaban la atención de los medios de comunicación, era debido normalmente a afirmaciones alarmantes que aseguraban que los miembros de las nuevas comunidades religiosas no pertenecían a ellas por deseo propio, sino porque habían sido “programados” o porque se les había “lavado el cerebro”. Tales afirmaciones han sido objeto de estudios académicos (Eileen Barker, *The Making of a Moonie*, Oxford, 1984), así como de investigaciones gubernamentales (Informe Hill sobre grupos, sectas y cultos de desarrollo de la mente en Ontario, 1980). Estas investigaciones académicas y de carácter gubernamental, realizadas de manera responsable, no han encontrado base alguna para sustentar estas afirmaciones, aunque la imagen negativa aún perdura.

Cuando expertos en temas religiosos iniciaron el estudio de las “nuevas comunidades religiosas” en la década de los sesenta y de los setenta, observaron ciertos fenómenos dignos de mención. Estos estudios continuaron en los años ochenta y noventa, extendiéndose sus investigaciones a otras partes del mundo.

Muchas de las “nuevas religiones” no eran realmente “nuevas”, sino que lo eran solamente para Norteamérica. Por ejemplo, el movimiento de los Hare Krishna se considera con frecuencia una “nueva religión o secta”, pero lo cierto es que solamente es nuevo en Norteamérica. Se trata de una comunidad con gran arraigo en la India, cuyos orígenes se remontan a la vida y obra

de Caitanya, reformador hindú del siglo XV. Su presencia en la India ha sido constante desde dicha época, aunque no llegó a Norteamérica hasta la década de los sesenta. Lo mismo sucede con otros movimientos religiosos cuyo origen son las tradiciones orientales del hinduismo, el budismo y el sikhismo.

Un número más reducido de las “nuevas religiones” tiene su origen en el restablecimiento de aspectos olvidados o abandonados de tradiciones religiosas más antiguas, con frecuencia las dimensiones mística y contemplativa de las religiones islámica, judía y cristiana. Por ejemplo, el primer caso de “desprogramación” de Canadá tuvo por protagonista a una joven, licenciada en la Universidad de Waterloo, que había ingresado en una carismática comunidad católica de Orangeville, Ontario.

Muchas de las “nuevas religiones” han surgido como resultado de la unión entre las misiones evangelizadoras cristiana o islámica y las tradiciones indígenas de África y Asia. Cuando estos grupos han llegado a Norteamérica para propagar su fe, han hecho sonar la voz de alarma, pues muchas de las creencias de las comunidades más recientes son consideradas “heréticas” por parte de las denominaciones de mayor antigüedad. Varios de estos movimientos sintéticos, tales como la Iglesia de la Unificación, tienen su origen en el mundo misionero cristiano, aunque incorporan elementos de las religiones indígenas o tradicionales, así como de las “nuevas revelaciones”. Un caso análogo es el del bahaísmo, el cual surge de la tradición islámica, aunque incorpora una “nueva revelación”.

Algunas de las nuevas religiones son, en términos generales, “nuevas”. Tal es el caso de Scientology y de los Prósperos. (Véase la obra de Robert Ellwood, Jr. Titulada *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1973). A pesar de ello, encontramos, incluso en estos casos, un rechazo hacia la novedad absoluta cuando, por ejemplo, L. Ronald Hubbard declara que Scientology es “una extensión directa de la obra de Siddharta Gautama Buda”, (*Manual del Ministro Voluntario*). Por consiguiente, hasta en estos casos, existen elementos de creencia, práctica, inspiración o rito que tienen antecedentes o paralelismos en otras tradiciones o en tradiciones más antiguas.

Los historiadores de la religión nos recuerdan que la aparición de “nuevos movimientos religiosos” es un fenómeno constante. Por ejemplo, los historiadores indican que durante el siglo XIX, estallaron por toda la geografía estadounidense un sinnúmero de “nuevos movimientos religiosos”. Una experiencia similar se ha observado en Japón durante el siglo XX, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. La mayoría de los casos norteamericanos fueron variantes del pensamiento cristiano, aunque, en todo caso, “nuevos”. (Véase la obra

de Mary Farrell Bednarowsky titulada *New Religions and the Theological Imagination in America*, Bloomington, Indiana, 1989). Hubo shakers y cuáqueros, mormones y new lights, oneidianos y new harmonians, y miles más. En el caso de Japón, la mayor parte de los nuevos movimientos religiosos tuvo su origen en el budismo, siendo el más renombrado el sokka gakkai. Esto hizo que esos mismos historiadores llegaran a las siguientes conclusiones: (i) que aunque la aparición de “nuevos movimientos religiosos” es un fenómeno constante, estos tienen, por regla general, una vida muy corta. Creados alrededor de un personaje carismático, profético o revelador, suelen desaparecer a los 2 o 3 años. Y (ii) que los pocos que perduraron, llegaron a alcanzar la categoría de tradiciones religiosas totalmente legítimas. Considérese, por ejemplo, el caso de los mormones, los científicos cristianos y los adventistas del Séptimo Día, quienes fueron duramente atacados cuando surgieron en el siglo XIX, pero que ahora se les considera como comunidades religiosas totalmente “legítimas”. El bahaísmo, un grupo extranjero que llegó a Norteamérica, constituye un ejemplo de este mismo fenómeno, al igual que lo es el sokka gakkai japonés, de raíces budistas.

Los sociólogos de la religión han realizado asimismo una importante observación al darse cuenta de que una de las diferencias entre los nuevos movimientos religiosos más tempranos y aquellos que surgieron en Norteamérica durante las últimas décadas del siglo XX ha sido su extracción social. Los nuevos movimientos religiosos surgen, normalmente, de entre los sectores de la sociedad más marginados y económicamente deprimidos. Este fenómeno se hace patente cuando se visitan los barrios pobres de la América urbana (o las favelas latinoamericanas o los barrios de chabolas que circundan a las ciudades africanas) o las zonas pobres de los medios rurales: allí se descubriría un sinfín de agrupamientos religiosos desconocidos. Pero en estos ámbitos sociales no se les presta mucha atención. El nuevo elemento de los movimientos religiosos de las últimas décadas del siglo XX es el hecho de que han atraído a una clase social diferente: jóvenes de la clase media y media alta. (Véase la obra de Bryan Wilson titulada *The Social Impact of New Religious Movements*, Nueva York, 1981). Resulta fácil imaginar la angustia de las familias de la clase media o alta al descubrir que su hijo de 25 años, que se había graduado en la Universidad de Harvard, se había convertido en discípulo de un mesías coreano o que su hija de 24 años, egresada de la Universidad de Toronto, se dedicaba a cantar “Hare Krishna” en el aeropuerto. Pero sabemos por la historia que, con frecuencia, se produce este tipo de reacción cuando un joven decide integrarse en movimientos religiosos nuevos o poco convencionales (Santo Tomás, por citar un ejemplo, permaneció cautivo de sus padres durante un año cuando decidió ingresar en los dominicos, una nueva orden religiosa en aquellos tiempos). Los jóvenes que se sintieron atraídos por las nuevas religiones populares de los años sesenta y setenta no eran pobres ni marginados. Perteneían a las clases media y media alta. Además, estos movimientos eran, por lo general,

mucho más pequeños de lo que sugerían los medios de comunicación. En Canadá, por ejemplo, muchas de las nuevas comunidades religiosas contaban solamente con unos cientos o miles de miembros, en lugar de las decenas o cientos de miles de miembros que los opositores de estas comunidades mencionaban con frecuencia. En Canadá, no obstante, ciertos grupos contaban con un mayor número de adherentes.

Las “nuevas religiones” presentaban ante los expertos en temas religiosos un fenómeno que desafiaba ciertas ideas académicas convencionales, aunque ninguno de dichos expertos, que yo sepa, dudara de que las “nuevas religiones” constituían un fenómeno religioso. El hecho de que se tratara de una “buena” o “mala” religión era a menudo tema de considerable debate público, pero los expertos en temas religiosos nunca dudaron de que lo que tenían ante sí era un fenómeno religioso. (Véanse las obras de J. Gordon Melton tituladas *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Nueva York, 1986 y *The Encyclopedia of America Religions*, Detroit, 1989, en la que se incluyen las “nuevas religiones”).

IV. ¿Es Scientology una Religión?

El estudio académico moderno de la religión, surgido en los siglos XIX y XX, debe diferenciarse de la disciplina clásica de la teología. Mientras que la finalidad de la teología era la exposición de la fe de una comunidad en particular (la cristiana, la judía, la islámica, la hindú, etc.) en Occidente esto significaba comúnmente la fe cristiana, el estudio académico de la religión se preocupaba por ofrecer una descripción y análisis científicos de todos los fenómenos religiosos. Por tanto, una de las primeras tareas de la disciplina moderna del estudio de la religión fue la de explicar que el concepto de religión y el concepto de cristianismo no eran homólogos. Las definiciones normales de los diccionarios de religión aún reflejan la tendencia a identificar la religión en general con las características, en especial, del cristianismo y de otras fes monoteístas. Esas definiciones indican a menudo que la característica exclusiva o central de la religión es la “creencia en un Ser Supremo”. Pero los expertos en temas religiosos sabían de grandes religiones antiguas que carecían de tal “creencia en un Ser Supremo”. Los principales ejemplos los constituye el budismo, sobre todo en sus manifestaciones theravadas, en las que dicha creencia se rechaza explícitamente, y el jainismo, el cual también rechaza de manera explícita tal creencia. Y, sin embargo, estas religiones tenían más de dos mil años de antigüedad. Asimismo, las tradiciones del confucionismo restaban importancia a lo trascendente, en favor de la consecución de adecuadas relaciones humanas. También el hinduismo proclama la existencia de muchos dioses y diosas, no solo un único “Ser Supremo”. Además, las tradiciones místicas de las fes monoteístas de Occidente criticaban a menudo la idea de Dios como “Ser Supremo”, e insistían en que la realidad de Dios trascendía dichas concepciones. Por ello era

esencial disponer de una definición o concepto de la religión que se adecuara a la amplia variedad de tradiciones religiosas surgidas en la humanidad a través de los siglos.

Al mismo tiempo, se reconocía que, en las tradiciones religiosas de la humanidad, existía una dimensión que trascendía lo mundano. No obstante, esa dimensión o realidad recibía una gran variedad de nombres. Mientras los cristianos pugnaban por lograr “la unión con Dios”, o los musulmanes la “sumisión a Alá”, los budistas deseaban conseguir la “iluminación interna o satori”, los hindúes “el atman eterno o Yo” y los jainistas “una buena mente”. Así, en la definición de religión que surgió del estudio moderno de la religión se incluía un cierto reconocimiento de “un más allá” que se entendía en términos amplios para incluir a esas religiones que o no incorporaban la idea de un “Ser Supremo” o rechazaban explícitamente dicha idea en favor de otro concepto de lo que es “definitivo”. Aunque todas las religiones reconocen que la vida tiene una dimensión *sagrada*, no todas las religiones identifican lo sagrado con un “Ser Supremo”.

Aunque el cristianismo protestante de Occidente haya podido hacer especial hincapié en la *creencia* como parte esencial de la religión, otras ramas de la vida religiosa, tanto cristianas como no cristianas, resaltan más la *práctica*. En el budismo, por ejemplo, lo central es la práctica: la práctica de la vía de ocho pasos para superar el sufrimiento. El hinduismo cree en una vía total hacia lo definitivo en la que el conjunto de la vida es la práctica (*rajayoga*) o el trabajo (*karma yoga*). Pero la práctica no consiste únicamente en la meditación, la contemplación o la acción, sino que abarca también la oración, el comportamiento ético, las relaciones familiares y un sinnúmero de otras prácticas. En todas las tradiciones religiosas, aunque en diferentes grados, existe una vida total que debe vivirse conforme al ideal de la religión y que es una vida que se ejemplifica en la práctica. Por ello se ha considerado que la práctica conforme a los ideales y a las directrices éticas de una tradición religiosa en particular supone una dimensión ulterior para comprender en qué consiste la religión. Además, la práctica que observamos en las comunidades y tradiciones religiosas es, con frecuencia, una práctica ritual.

Así, el estudio moderno de la religión hubo de reconocer una dimensión ulterior de la vida religiosa: la dimensión ritual. Los ritos y rituales son actos estructurados de la comunidad religiosa, cuya misión es facilitar la comunión con las dimensiones definitivas de la vida. En algunas de las tradiciones chinas, se consideraba que los ritos eran esenciales para mantener el orden del cosmos, siendo estos actos de gran complejidad que se desarrollaban durante el transcurso de varios días. Algunas tradiciones religiosas restan importancia a lo ritual, p. ej. los cristianos cuáqueros, pero incluso estos consideran que “el recogimiento en silencio” resulta esencial para su comunidad. Aunque la dimensión ritual varía considerablemente

de una tradición a otra fe, incluso dentro de una misma tradición, como se manifiesta en el esplendor ritual de los cristianos ortodoxos y la simplicidad ritual de los templos menonitas, se trata de una dimensión que está presente en la vida religiosa de la humanidad.

Los elementos de la creencia, práctica y rito no permanecen aislados sino que se aúnan en la vida de la comunidad religiosa para crear un *modo de vida* o *cultura* que los distingue. Los hindúes, por ejemplo, son personas que comparten un conjunto de creencias, prácticas y ritos que sirven para facilitar su modo de vida, un modo dotado de dimensiones tanto mundanas como supramundanas. La raíz latina de la palabra religión, *religare*, significa “atar uniendo los unos con otros” y aquí vemos el doble significado de dicha “unión”. Por un lado, la “unión” de “lo humano y lo divino” por medio de la religión y, por otro, la “unión” de los seres humanos en una comunidad religiosa.

A raíz de estas ideas, ha surgido, en el estudio moderno de la religión, el siguiente concepto de religión: *una comunidad de hombres y mujeres unidos por un conjunto de creencias, prácticas, comportamientos y ritos que busca a través de esta vía poner en relación la vida humana con la vida sagrada o divina*. Resulta esencial, no obstante, comprender que cada una de las dimensiones de esta definición de religión, comunidad, creencia, práctica, comportamiento, rito, vía y divinidad será entendida (a) dentro de los términos específicos de una tradición religiosa determinada y (b) dando más importancia a unos elementos que a otros en una tradición determinada. Así, por ejemplo, la dimensión de “comunidad” de la religión podría tener más importancia en el judaísmo ortodoxo que en el taoísmo, o incluso que en otras ramas del judaísmo. De igual manera, la divinidad podría ser entendida como una realidad trascendente (judaísmo) o como un Yo inmanente, aunque no realizado, (muchas escuelas hindúes). No obstante estas variaciones no invalidan la definición de la religión, sino que simplemente reflejan la variedad de fenómenos religiosos que el estudio moderno académico de la religión debe abarcar.

A raíz de lo anterior es como nos podemos preguntar: ¿Es o no es Scientology una religión? En breve, la respuesta es: “Sí lo es”. Podemos aclarar esto si adoptamos el concepto de la religión aquí expresado y lo aplicamos al caso de Scientology.

¿Encontramos en la Iglesia de Scientology un grupo característico de creencias religiosas referente al significado y fin supremo de la existencia humana? Cualquier persona que esté mínimamente familiarizada con la comunidad de Scientology y sus publicaciones podría contestar de forma afirmativa. Según sus propios escritos, Scientology es “una filosofía y tecnología religiosa aplicada para resolver los problemas del espíritu, la vida y el pensamiento”.

Según Scientology, esos “problemas del espíritu, la vida y el pensamiento” no son permanentes y pueden superarse. La superación de los “problemas del espíritu, la vida y el pensamiento” se centra, para los Scientologists, en la consciencia y el conocimiento. Como parte íntegra de la consciencia y el conocimiento está el *thetán* y las *Ocho Dinámicas*. Cada una de ellas requiere una breve clarificación para poder indicar ciertos aspectos esenciales de las creencias de Scientology.

Según Scientology, el ser humano se compone de diferentes partes: el cuerpo, la mente y el *thetán*. El “thetán” equivale para los Scientologists al alma de los cristianos y al espíritu de los hinduistas. Parte del problema de la vida radica en que los seres humanos no son conscientes de su verdadera naturaleza. Para los Scientologists, el ser humano tiene que adquirir consciencia de su condición de “thetán”. Ser consciente y conocerse a sí mismo como thetán es esencial para alcanzar el bienestar y sobrevivir. Los seres humanos suelen confundir su realidad más profunda con el cuerpo o la mente, o verse a sí mismos como cuerpo o mente exclusivamente. Pero para Scientology resulta esencial que los seres humanos recuperen y reconozcan su naturaleza espiritual, que, en palabras de Scientology, “uno es un thetán”. Como thetanes, los seres humanos son “espirituales, inmortales y ‘prácticamente indestructibles”.

Debido a que la consciencia de uno mismo como thetán se ha visto oscurecida por los “engramas” o se ha perdido debido a la confusión entre el thetán y el cuerpo o mente, una de las principales finalidades de la religión es la recuperación de la espiritualidad de la persona. Es algo que resulta esencial ya que “el thetán es el origen de toda la creación y de la vida misma”. Esta consciencia constituye la primera fase de la práctica de una vía religiosa, la cual, en términos de Scientology, lleva a *Clear*. A medida que los seres humanos van adquiriendo consciencia de su verdadera naturaleza y de los círculos concéntricos de la realidad, piensan los Scientologists que el ser humano puede proceder libre y creativamente a través de las “ocho dinámicas” de la vida. (Véase *¿Qué es Scientology?*, edición de 1992).

El mensaje básico de la vida, según Scientology, consiste en la supervivencia a través de las “ocho dinámicas”. La primera dinámica es el “Yo”, o la dinámica de la vida para sobrevivir como individuo. Esta primera dinámica existe dentro de círculos crecientes y mayores de la existencia que se extienden hasta la octava dinámica o infinito. La delineación de las ocho dinámicas resulta fundamental para Scientology y, por ello, es apropiado explicar cada una de ellas brevemente. Como ya se ha indicado, las dinámicas dan comienzo con la existencia espiritual del “yo” y su impulso de sobrevivir y de pasar a la segunda dinámica, a la que Scientology denomina “creatividad” o “hacer cosas para el futuro”, y en la que se incluye a la familia y la crianza de los hijos. La tercera dinámica es la “supervivencia de grupo”,

ese aspecto de la vida que engloba las comunidades voluntarias, amigos, compañías, países y razas. La cuarta dinámica es la “especie del Hombre” o el “impulso de sobrevivir por medio de la humanidad y como humanidad en conjunto”. La quinta dinámica es “formas de vida” o el “impulso de todas las cosas vivas” de sobrevivir. La sexta dinámica es el “universo físico”. La séptima dinámica es la “dinámica espiritual” o el impulso “de sobrevivir de la vida misma”. La octava dinámica es “el impulso de existir como INFINIDAD”, o lo que otros llaman “un Ser Supremo o Creador”. “Al conocer las dinámicas nos es posible inspeccionar y entender con mayor facilidad cualquier aspecto de la vida”. (*¿Qué es Scientology?*, edición de 1992, pág. 149). Es dentro de la vida en su conjunto, o a través de las ocho dinámicas, en términos de Scientology, donde se desarrolla la trayectoria y cometido de la religión.

Es, en particular, en la octava dinámica donde se encuentra la afirmación de Scientology de “lo que otros denominan” el Ser Supremo o Creador. Scientology prefiere, no obstante, el término “infinito” para hablar del “todo de todas las cosas”. La reticencia de Scientology en relación al “infinito” tiene paralelismos en otras tradiciones. Ante el “misterio último”, los místicos de todas las tradiciones aconsejan el comedimiento, e incluso el silencio.

Las creencias de Scientology respecto al “thetán” tienen equivalentes en otras tradiciones religiosas, al igual que la creencia en las ocho dinámicas y en la suma naturaleza espiritual de las cosas. La experiencia religiosa de Scientology tiene mayores similitudes con los procesos orientales de iluminación y realización que con las versiones occidentales de la experiencia religiosa, las cuales dan mayor importancia a la conformidad con la voluntad divina. Algunos expertos en temas religiosos llegan a sugerir que, en Scientology, tenemos una versión de “budismo tecnologizado” (Véase la obra de F. Flinn y J. Fichter, editores, titulada *Alternatives to American Mainline Churches*, Nueva York, 1983). Otros expertos resaltan su paralelismo con las prácticas orientales del desarrollo de la mente. No obstante, también se puede ver en su idea de las ocho dinámicas, una equivalencia con la visión medieval del viaje del alma hacia Dios, el cual culmina en la identificación con el misterio supremo, Dios.

Al igual que otras tradiciones religiosas, Scientology ve la experiencia religiosa en términos mayormente religioso-terapéuticos. Esto significa que el proceso de resolución del problema humano es un proceso que consiste en el logro de un poder o dimensión espiritual humano, perdido u oculto, de vida. En el budismo, el problema y el proceso consiste en pasar de un estado no iluminado a un estado iluminado, en el cristianismo, en pasar del pecado a la redención, mientras que en Scientology es pasar del estado de preclear al estado de Clear, y seguir a partir de ahí. El estado de “Clear” se entiende que es la consciencia de la naturaleza espiritual y de la libertad espiritual realizada de la persona, libre de las cargas de las experiencias del pasado y

capaz de llevar una existencia racional y moral. En esto consiste, para Scientology, la naturaleza de la experiencia religiosa, la meta del esfuerzo religioso. Esta experiencia no termina en el estado de Clear, sino que continúa hacia niveles más altos de consciencia y capacidad espiritual en los niveles del “thetán operante”. En estos niveles superiores, la persona puede controlarse a sí misma y controlar el entorno o, tal como se explica en la doctrina de Scientology: “ser causa sobre la vida, el pensamiento, la materia, la energía, el espacio y el tiempo”.

Entonces, junto con estas creencias resumidas anteriormente, existe también una práctica y medios religiosos. Esta dimensión de Scientology se describe a menudo como una “tecnología” o como los métodos de aplicación de los principios. Para la práctica religiosa de Scientology resulta esencial el fenómeno de la *auditación*, considerado por los Scientologists como un sacramento. Se trata del proceso mediante el cual la persona adquiere consciencia de las barreras espirituales ocultas que le impiden adquirir consciencia de su naturaleza espiritual esencial como thetán y ejercitar dicha naturaleza adecuadamente. Estos obstáculos que impiden el logro de una vida completa y plena se denominan “engramas”. Para ayudar a los Scientologists a reconocer y superar estos bloques negativos que les impiden alcanzar el estado de Clear, se utiliza un dispositivo religioso denominado electropsicómetro (E-metro). Véase la obra de L. Ronald Hubbard titulada *Manual del Ministro Voluntario*, Los Ángeles, 1976). En el proceso de auditación participan un especialista religioso, el *auditor*, quien es ministro de la Iglesia de Scientology o a quien se le está preparando para ser ministro, y la persona que recibe la auditación o persona *preclear*. Siguiendo procesos y preguntas fijas, el proceso de auditación ha sido concebido para que la persona “preclear” adquiriera consciencia de quién es y para desarrollar habilidades que le permitan vivir de un modo más efectivo. Los Scientologists creen que tal práctica permitirá a la persona pasar de una “condición de ceguera espiritual al gozo maravilloso de la existencia espiritual”.

Estas prácticas tienen paralelismos en las disciplinas espirituales de otras tradiciones que tratan igualmente de despertar la naturaleza espiritual interna de la persona. Si bien el empleo de la tecnología del E-metro en Scientology es única de nuestro siglo, la idea que lo sustenta no lo es. Es análogo al papel que cumplen los mandalas en ciertas tradiciones budistas o al de la meditación con la ayuda de medios externos en otras tradiciones orientales.

Los Scientologists creen asimismo que L. Ronald Hubbard ha alcanzado el conocimiento de la naturaleza de la realidad y la tecnología práctica necesarios para recuperar la verdadera naturaleza humana. Las obras de Hubbard cumplen dentro de la comunidad de Scientology la misma función de textos oficiales que las literaturas sagradas de otras tradiciones: los Vedas del hinduismo, los Sutras del budismo, etc. Pero los conocimientos adquiridos por Hubbard no son, según los

Scientologists, cuestión de mera creencia, ya que pueden ser confirmados experimentalmente mediante la práctica de los medios religiosos que Hubbard ha concebido. Esto también tiene similitudes con las antiguas ideas budistas, en las que se da prioridad a la experiencia.

La práctica de los Scientologists va más allá de esta tecnología y de esta vía religiosa esencial, ya que, a medida que la persona se acerca al estado de Clear y lo sobrepasa, todas las acciones de la persona se hacen más libres, dinámicas y significativas. Para llegar a esa meta, los Scientologists leen sus textos, ponen a prueba sus creencias, actúan dentro de las masas de la sociedad, desarrollan su vida interior, contraen matrimonio y, a través de todas sus acciones y modos de comportamiento, tratan de hacer realidad los ideales de su fe. Los textos de Scientology están repletos de “códigos de conducta” y otras directrices éticas por las que se deben regir los Scientologists.

La religión no es solo un conjunto de creencias, ritos y prácticas. Es también una comunidad de personas unidas por dichas creencias, prácticas y ritos. En Scientology también encontramos esta dimensión de la vida religiosa. Existen en muchas partes del mundo grupos de scientologists que se reúnen con regularidad como comunidad religiosa. Estos grupos utilizan sermones, lecturas de las escrituras de Scientology, grabaciones de las charlas de L. Ronald Hubbard, etc., para profundizar su compromiso personal hacia la fe y para dar a conocer su conocimiento de dicha fe a otras personas. La comunidad está compuesta de aquéllos que han encontrado en Scientology las respuestas y tecnologías necesarias para entender las cuestiones fundamentales de la vida. (Véase la obra de Eileen Baker titulada *New Religious Movements, A Practical Introduction*, Londres, 1989).

Conclusión: teniendo en cuenta esta revisión de Scientology en relación con los elementos de la definición moderna y científica de la religión, resulta evidente que Scientology es una religión. Tiene creencias propias características sobre un orden espiritual invisible, sus propias prácticas religiosas y vida ritual, sus propios textos oficiales y actividades que permiten la creación de un espíritu de comunidad.

V. ¿Es Scientology una comunidad de culto?

Así como la definición moderna de la religión ha tenido que ampliar su ámbito para dar cabida a tipos de creencias, prácticas y comportamientos religiosos que traspasan los límites de las tradiciones monoteístas occidentales, también el concepto de “culto”, según su definición moderna académica va más allá del contexto occidental y engloba ahora las prácticas de las tradiciones orientales de la vida religiosa y espiritual.

Desde un punto de vista histórico y global, el estudioso de la religión se topa con una amplia gama de “comportamientos y acciones de culto”. Las tradiciones religiosas cósmicas de los pueblos indígenas dirigían sus actividades de culto hacia los ritmos de la naturaleza y hacia el Creador. La práctica totalidad de los actos de la comunidad, desde la caza a la siembra, desde el nacimiento a la muerte, iba precedida de actividades rituales o de culto. En las tradiciones religiosas históricas de Occidente, la oración y los ritos formaban parte esencial de la comunidad dedicada al culto. Constituyen actividades de culto los cinco actos diarios de oración para recordar a Alá, la rememoración de la alianza de Yahvé durante las fiestas religiosas y la elevación del cuerpo de Cristo en las misas diarias de la fe católica romana. En las tradiciones orientales, el culto podía manifestarse en el silencio del yogui durante su meditación en la soledad del Himalaya, en el cántico repetitivo de los jainas desnudos ante la imagen del “alma hecha realidad” o en los complicados rituales del sintoísmo en presencia de los kami, quienes forman parte de cada gota de agua u hoja de árbol, o en los “cánticos y oraciones” que los budistas tibetanos, quienes rechazan la noción de un Dios creador, ejecutan en servicios de una semana de duración. Los estudiosos modernos de la religión consideran, por regla general, que el culto se compone de acciones religiosas que facilitan la comunión y alineamiento con el concepto invisible de lo sagrado. Desde un punto de vista histórico y global, abarca una amplia gama de acciones y comportamientos.

Dentro de la Iglesia de Scientology encontramos una amplia gama de actividades de culto, acciones cuyo cometido es facilitar la comunión y alineamiento con lo sagrado. Lo vemos en sus actividades de *auditación* (descritas anteriormente) y en las de *entrenamiento*. La auditación es la práctica mediante la que una persona pasa de un estado de preclear a otro de Clear, y sigue de ahí a otros niveles. Es la manera en que Scientology facilita la adquisición de la consciencia de uno mismo como un ser espiritual inmortal, llamado *thetán*, es decir, la dimensión invisible que es el sujeto de la vida religiosa. Scientology, además, concede igual importancia a la práctica del entrenamiento. Con la auditación, la persona se libera; con el entrenamiento la persona *permanece* libre y aprende “a alcanzar la meta de mejorar las condiciones de la vida”.

Como se indicó anteriormente, las formas de culto dentro de una determinada tradición religiosa concuerdan con la experiencia que dicha tradición tiene sobre lo que es sagrado o definitivo. Para Scientology, el entrenamiento es la actividad que permite a la persona pasar por las ocho dinámicas, en su intento por llegar a la octava dinámica, el infinito. El entrenamiento no se realiza al azar ni es solo una mera cuestión de aprendizaje. Se trata más bien de un proceso preciso, que se lleva a cabo al ritmo que marca la persona y en el que se sigue una “hoja de verificación” (checksheet), cuya finalidad es la adquisición de conocimientos

esenciales y la aplicación de esos conocimientos en la vida diaria. Son varios los cursos de entrenamiento que ofrece Scientology, desde cursos de introducción hasta aquellos que contienen “conocimientos acerca de las capacidades supremas del thetán”.

Durante las ceremonias comunales que tienen lugar cuando los Scientologists se reúnen para llevar a cabo ritos y celebraciones es cuando se ponen de manifiesto actividades de culto que resultan más familiares. Los textos de Scientology contienen ritos y rituales que celebran los acontecimientos más importantes del ciclo de la vida: nacimiento, registro de nombre, matrimonio y muerte. Estos ritos y rituales constituyen el vínculo entre tales acontecimientos y las profundidades sagradas de la vida, tal como la ve la comunidad de Scientology. (Véase la obra de L. Ronald Hubbard, *La Religión de Scientology*, Londres, 1974, para una descripción de estos ritos y rituales). Estos rituales de Scientology para la celebración de los ciclos de la vida tienen su equivalente en prácticamente todas las tradiciones religiosas. Dichos rituales ponen de manifiesto que la vida humana está unida a dimensiones espirituales invisibles que han identificarse y reconocerse si se quiere que la vida humana alcance su integridad y realización.

Los actos de culto pueden ser tanto individuales como colectivos. Esto resulta más evidente, probablemente, en relación con la oración, pero también ocurre con los actos de meditación y las disciplinas espirituales. Ya se trate de un sufí que reza solo o al que se le unen otros en una delirante danza de oración, la persona está inmersa en una actividad de culto. Ya se trate de un budista que medita solo en una montaña o al que se le unen otros para cantar un *sutra*, se le considera como un acto de culto.

En Scientology se producen actos de culto tanto individuales como colectivos. Sin embargo, para los Scientologists, al igual que para las tradiciones orientales de realización, el esfuerzo individual es esencial. Este proceso de realización, o movimiento hacia una libertad espiritual total, se lleva a cabo, dentro de Scientology, a través de la auditación y el entrenamiento. La analogía es la relación entre el gurú y el discípulo en las tradiciones orientales. En la relación entre el gurú y el discípulo, los principales actos de culto son actos interiores que facilitan, en el hinduismo, el logro del *atman* o el alma, considerada como lo supremo. Estos movimientos internos pueden ir ligados a ciertas acciones externas como las posturas del yoga o las técnicas de respiración, o incluso ciertas acciones internas como la visualización de imágenes. Estos movimientos espirituales internos pueden desarrollarse en periodos de mayor o menor duración y forman parte de la actividad de culto del practicante. En muchas tradiciones orientales, los actos ascéticos y de meditación relacionados con el entrenamiento y la disciplina de un individuo para lograr avanzar en su vida espiritual, pueden desarrollarse en el curso de muchos meses o años, o en soledad esencial, una vez que el maestro haya

mostrado el camino a la persona. Aunque la práctica se lleve a cabo en solitario, esta sigue ligada a la vida de la comunidad por medio de las convicciones, creencias y actos compartidos. En Scientology, este es el contexto apropiado de la auditación y el entrenamiento, para las que la relación entre el asesor religioso y el iniciado individual resulta esencial. Las equivalencias en este caso serían la del director espiritual en las tradiciones monásticas cristianas, la del pastor en las tradiciones protestantes, la del gurú en las tradiciones hindúes y la del lama en las tradiciones budistas tibetanas.

En Scientology, estos actos espirituales internos asociados con la auditación y el entrenamiento cuya finalidad es facilitar el desarrollo de la naturaleza espiritual de la persona, también están vinculados al avance del conocimiento y educación espirituales. En el contexto de Scientology, esto significa, principalmente, el estudio de las obras y conferencias grabadas de L. Ronald Hubbard sobre Dianética y Scientology. Este vínculo de práctica espiritual y estudio de las escrituras se encuentra en la mayoría de las tradiciones. El clásico yogui hindú practica simultáneamente la austeridad y lee sus vedas. El devoto islámico lee el Corán y observa el mes del ayuno durante las horas de sol. Es evidente que estas actividades nos fortalecen a cada uno al caminar por el sendero espiritual.

Conclusión: Teniendo en cuenta esta revisión de las prácticas y actividades de Scientology, llego a la conclusión de que Scientology lleva a cabo actividades de culto en sus lugares para ello, según lo que los estudios modernos de la religión entienden por culto. Las actividades de los Scientologists en sus lugares de culto se adecuan a la gama de tipos y prácticas que forman parte de la vida religiosa de la humanidad.

M. DARROL BRYANT
26 de septiembre de 1994