

NO HAY RELIGIONES: DE PIERRE DE COURBERTIN A L. RON HUBBARD (del Olimpismo moderno a la Cienciología)¹

Ya es hora de sacar las consecuencias de las indicaciones que hemos venido dando para una nueva descripción antropotécnica de los fenómenos religiosos, éticos y ascético-artísticos. Por ello, vuelvo a engarzar con las dos tendencias históricas fundamentales del último siglo en lo referente al tema del ejercicio y de la mentalidad: la emergencia del síndrome del neootletismo hacia 1900 y la explosión de la mística informal, independientemente de que ésta se manifieste *privatissime* o en la labor reticular de las sectas psicotécnicas. A partir de estos dos fenómenos se puede precisar la tesis de la naturaleza fantasmal del llamado «retorno de las religiones». Empezaré mostrando, tomando como ejemplo el movimiento neo-olímpico iniciado por Pierre de Coubertin, cómo una empresa que había sido fundada como una especie de religión cultural se emancipó de su designio religioso y se convirtió, para un comportamiento humano basado en el esfuerzo y en el ejercicio, en la forma de organización más englobadora que se hubiera podido observar jamás fuera del mundo laboral y bélico. Hasta las Cruzadas del medioevo y los excesos de la cultura monacal española del siglo XVII (cuando una buena parte del país corría a precipitarse en las celdas monásticas para escapar de sí misma siguiendo las reglas del arte) no tienen más que un carácter episódico en comparación con el volumen del culto neo-olímpico al deporte. A continuación abordaré, con el ejemplo de la Iglesia de la Cienciología, fundada por el autor de ciencia ficción Lafayette Ron Hubbard, qué aprendizaje se ha de sacar del hecho de que una firma dedicada a la venta de métodos de sugestión conocidos desde antiguo pueda haber de-venido un consorcio psicagógico con pretensiones de ser una religión que opera en todo el planeta².

Adelanto las conclusiones: el destino del olimpismo y de la factoría de la «Iglesia» de la cienciología nos hacen reconocer que «religión», tal como la entienden los explotadores del concepto, ni existe ni ha existido jamás. Tanto Coubertin como Hubbard han sucumbido a un espejismo moderno, cuyo estudio nos depara una información acerca de la fabricación y la constitución de la «religión» en general. Ambos querían instituir o fundar algo que no puede haber y que, por tanto, una vez, «fundado», tiene necesariamente que mostrarse como algo distinto de lo que, de creer a la voluntad de sus fundadores, hubiera debido o hubiera querido ser. Los dos fundadores incurrieron en el mismo error, de signo distinto y contrario: el olimpismo real se negó a convertirse en la religión que había planeado Pierre de Coubertin,

¹ Peter Sloterdijk 2012, *Has de cambiar tu vida (sobre antropotécnica)*. Ed. Pre-textos. Páginas 115-144.

² Para una introducción a la figura de Hubbard puede servir la reciente película de Paul Thomas Anderson *The Master*: <https://www.youtube.com/watch?v=4Ox2-0A1OIQ> (nota de Juan G.)

mientras que el movimiento de la cienciaología se muestra recalitrante a ser visto solamente como un consorcio de psicotécnicas, que es lo que él, objetivamente, representa. En el análisis de estas dos negativas trato de explicitar, en un primer intento, qué quiero decir cuando afirmo que la religión no existe. Con lo que, de hecho, nos vemos confrontados –en dimensiones cuya medición apenas ha empezado– es con sistemas de ejercitación antropotécnicos más o menos malinterpretados y mecanismos de reglas para la autoformación tanto del comportamiento interno como externo. A cubierto de tales formas, los ejercitantes respectivos trabajan en la mejora de su *status* inmunológico global³, saltando a la vista, tanto en suelo europeo como asiático, la paradoja de que no fuera raro pregonar que el echar a pique la inmunidad física era el camino conducente a la elevación de la inmunidad metafísica (la inmortalidad). Recuérdese, al respecto, los ejercicios destinados por Francisco de Asís al agotamiento del «hermano asno» –así solía llamar el santo a su cuerpo– y ciertas prácticas parasuicidas por las que el budismo, o lamaísmo, tibetano y mongólico era tristemente famoso.

En los *Silogismos de la amargura* (Cioran) encontramos, bajo la rúbrica «Religión», la entrada siguiente: “¡Si la ironía no estuviera vigilante, qué fácil sería fundar una religión! Bastaría permitir que los curiosos se agrupasen en torno a nuestros arrebatos de charlatanería”. Pese a su sarcasmo típicamente moderno, esta anotación resulta instructiva como testimonio de una comprensión premoderna del fenómeno de la «religión». Con su microteoría sobre el origen de la religión a partir del gentío aglomerado en torno a un fenómeno extático, Cioran, hijo de un sacerdote ortodoxo, sigue la línea de las antiguas teorías europeas sobre la oferta de lo religioso. Los dos componentes, la «materia prima», con cuya unión se manufactura la religión serían, según esto, la representación extática de un individuo y la correspondiente curiosidad por parte de la multitud. Lo primero afirma, naturalmente, su preeminencia como el factor más valioso de ambos. Si continuamos desarrollando lo indicado por Cioran, sólo se llegaría al establecimiento de una religión cuando, y sólo cuando, lo extraordinario, la oferta extática, va dirigida a lo ordinario, a la curiosidad profana y se le permite a ésta que se congregue en torno a aquélla. Es evidente que Cioran reproduce aquí, si bien a un nivel más grosero, la convicción de los monoteísmos clásicos, según los cuales en última instancia es Dios mismo, y sólo Él, quien provoca y permite la afluencia de la muchedumbre a eso que, si cuaja, es denominado Iglesia. Él mismo organiza el agolpamiento del gentío, al revelarse, como se dice, a los hombres.

En su tipología, la interpretación de esta teoría de la oferta del fenómeno religioso se corresponde con la posición católica, en cuanto ésta se basa en una línea de transmisión de la oferta estrictamente jerárquica, que

³ Los sistemas inmunitarios pueden ser definidos como una serie de expectativas de vulneración incorporadas al propio ser y de los correspondientes programas *a priori* de defensa y reparación.

desciende desde Dios a los hombres y de los sacerdotes a los laicos. La primacía del donante y la preeminencia del don siguen siendo, en ese universo, algo intocable. Los creyentes aparecen aquí exclusivamente en la parte donde se ubican los receptores, como los hambrientos ante un comedor para pobres⁴. En tiempos clericocráticos, la «palabra de Dios» no sólo era un regalo sublime, sino que al mismo tiempo representaba un modelo de oferta a la que no puede decirse que no. De ahí que los más católicos entre los católicos insistan todavía hoy día en la celebración de la misa en latín, pues ésta mete por los ojos el núcleo diamantino de una religión fundada en la oferta. Esta religión no pregunta qué pueden entender los hombres, sino qué es lo que Dios quiere mostrar. Para sus adeptos, el summum de la actualización es cuando el sacerdote, dando la espalda a la comunidad, lleva a cabo la representación de los misterios en latín —el latín de la Iglesia sería la forma petrificada de los «arrebatos de charlatanería» constitutivos de lo religioso—. Cioran da a entender, con bastante franqueza, que él mismo estuvo frecuentemente en situaciones de las cuales naturalezas más ingenuas hubieran sacado consecuencias análogas a las que fundan Iglesias.

Con interpretaciones del fenómeno religioso conforme a teorías que hablen de la demanda nos adentramos en el terreno de la modernidad. Aquí pasa a oír upar mi primer plano —por seguir con la comparación— el agolpamiento de la multitud, planteándose la cuestión sobre cuál es la mejor manera de satisfacer las necesidades de la misma. Ahora ya no se habla de que sea desde arriba desde donde se permite a lo ordinario asistir a las manifestaciones de lo extraordinario. De lo que se trata más bien es de dar a la muchedumbre lo que ésta anhela, o lo que anhelará cuando se le muestre qué aspiraciones le está permitido plantear. Quien así lo desee puede atisbar aquí un giro de signo democrático, que se encargará de interpretar la congregación de la multitud como una *demanda* y de responder a ello con una oferta adecuada. Para llegar a tal posición es necesario interpretar la creencia como la actualización de una disposición inherente a la existencia humana. Por lo demás, resulta una obviedad reí alear que, en el caso de predominar la cuestión de la demanda, la parte que hace la *oferta* ha de mostrarse flexible y abstenerse de tonos amenazadores.

Venimos a parar así al campo de las prácticas protestantes, donde es algo central, como *summa summarum*, la asistencia a una serie de demandas —por ejemplo, de un Dios justo, de un destinatario de la necesidad metafísica o de una ayuda para obtener éxito en la vida—⁵. Esto es válido, ciertamente, más en un estrato tipológico que empírico, pues de hecho el primer protestantismo, sobre todo en su variante puritana, amaba los comunicados

⁴ Thomas Macho ha defendido que el cristianismo católico es esencialmente una «religión del hambre», organizada en torno a la pregunta: ¿qué es lo que sacia?

⁵ Esto significaría que el protestantismo ya no sería una «religión del hambre», sino una «religión de *fitness*», un *plus* espiritual para gente saciada.

apocalípticos, característicos de las religiones de la *oferta* que golpean con fuerza el corazón de la gente. La Reforma se había puesto en marcha, de hecho, a contracorriente del camino trillado del catolicismo, restaurando el motivo teológico de la *oferta*. Sólo empezó a enfatizar sus rasgos de teología de la *demanda* cuando las comunidades se transformaron en un público interesado por lo religioso. Aparte de que es a la teología protestante moderna a la que se debe —piénsese en Karl Barth— la formulación más radical del principio de la *oferta*, asociada con el más duro rechazo de una religiosidad de la *demanda* que se deshaga en algo humano y «dogmático, como la que venía determinando su imagen desde el siglo XVIII». Barth había reconocido en Schleiermacher, cortejador, entre los despreciadores de la religión, de los cultos, el maestro de teólogos de una religión de la *demanda*, o peor aún, tic una religión de la capacidad, dedicándole su más decidida oposición⁶.

Este mismo Karl Barth se embarcó en la tesis, inaudita para su época, de que el cristianismo no es una religión, pues «religión es incredulidad». Ha acertado con esta expresión, pero es falsa en su parte esencial y va acompañada de la argumentación más inadecuada, a saber, que la «palabra de Dios» atraviesa desde arriba, verticalmente, todo el tejido de componendas culturales que puedan urdirse, mientras que la mera religión no sería más que una porción del sistema de cosas humanas y demasiado humanas arregladas desde abajo. Por mucho que el argumento tuviera un efecto impresionante como una agudización catastrófico-teológica de la situación existente a partir de 1918, como expresión de la situación general era engañosa, pues la modernidad no es conocida como una época en que Dios se revele verticalmente a los mortales. La Tierra ha sido alcanzada, incluso en este siglo, por algunos meteoros, que se precipitaron desde un espacio completamente exterior y desde muy arriba, pero, entre ellos no había ningún dios. Si la tesis de Barth fuera la correcta, hubiera hecho bien en combatir con firmeza todas las teologías naturales. Habría podido rechazar, con buenas razones, toda derivación de la religión a partir de las estructuras de la conciencia, así como cualquier disolución del cristianismo en una ética ilustrada. Partiendo de un estudio más preciso de lo que significa aquel «verticalmente, desde arriba» se explicaría por qué su tesis era falsa. Sabemos, por lo anteriormente expuesto, que todo ese complejo de cosas en torno a la verticalidad experimenta en los tiempos modernos una nueva concepción, que nos permite profundizar en la comprensión de la emergencia de una *improbabilidad* corporeizada, pero en el desarrollo de esto Barth no participó suficientemente. Fue víctima de la

⁶ Karl Barth se burla de su enemigo íntimo como de alguien que, en vez de declararse cristiano, quiere parlamentar con la gente culta, enarbolando una bandera blanca, sobre la religión; no puede ocultar su desprecio al citar la definición que da el filósofo del ser cristiano: el que busca en la Iglesia «una ligereza y estabilidad absoluta de los arrebatos devotos»; y continúa citando, no sin sarcasmo, lo que dijo de sí mismo en una primera época Schleiermacher al designarse como un «virtuoso de la religión», presentándolo como un ser híbrido, a medio camino entre Paganini y Jeremías.

conclusión errónea a la que están obligados a sucumbir *ex officio* los teólogos, viéndose acaparados, para la «llamada desde arriba» en clave cristiana, por la dimensión de las tensiones verticales, sin tener en cuenta las circunstancias del momento.

Con todo, se puede decir que Karl Barth es, después de Nietzsche, el más importante «observador» reciente del fenómeno de la verticalidad. Logró una nueva presentación de la doctrina cristiana, donde se parte de la preeminencia absoluta de la autorrevelación de Dios. Según esto, la situación del hombre solo puede ser entendida desde la más abrupta perpendicularidad. El verdadero Dios es aquel que plantea, incondicionalmente, exigencias al hombre, mientras que el diablo iría a buscarle en el nivel en que efectivamente está. Claro que Barth, al contraponer la no-religión del cristianismo a las llamadas «religiones», no impugnó también la tesis de la existencia de estas últimas. Se le pasó inadvertido que eso que él caracteriza como tales tienen tan poco de religiones como la marca de la casa del cristianismo. Sean cristianas o no, todas ellas no son otra cosa, tanto *materialiter* como *formaliter*, que complejos de acciones internas y externas, sistemas de ejercicios simbólicos y protocolos para la regulación de la comunicación con *estresores* superiores y poderes «transcendentales»; en una palabra, el modo implícito de una serie de antropotécnicas. Serían creaciones a las que, por razones puramente pragmáticas –al principio por un oportunismo cristiano-romano, más tarde como consecuencia de la polémica confesional del protestantismo y del sistema de la Ilustración– se les colgó el nombre de *religio*, arrastrado a partir de un milenio de latinidad, con una retro referencia, tan forzada como arbitraria, a los juegos lingüísticos y culturales de la singular beatería del Estado romano⁷. La mejor manera de averiguar que significaba para los romanos *religio* (literalmente «cuidado», «solicitud»), antes de que Agustín les quitase la expresión de la boca al hablar de la *vera religio*, es haciendo hincapié en un detalle: a algunas de las más importantes legiones romanas les estaba permitido portar el sobrenombre honorífico de *pia fidelis*, según el modelo de la *Legio tertia Augusta*, estacionada en África del Norte, que subsistió desde mediados del siglo I antes de la era cristiana hasta el siglo IV, o de la *Legio prima adiutrix*, con base en Maguncia y luego en Pannonia, que existió desde los tiempos de Nerón hasta mediados del siglo V. Gracias a los desplazamientos de significado cristianos, los fieles devotos del César, se convierten en los

⁷ Después de la Edad Media sólo había hablado de *religio* para designar la virtud de los creyentes y la forma de vida de los ascetas de profesión en las distintas Órdenes, la Reforma puso en uso el término «religión» para estigmatizar al catolicismo como un falseamiento de la «verdadera religión». La Ilustración generalizó, finalmente, el concepto de «religión» para ordenar racionalmente el embrollo de todas las confesiones existentes, que culminó en la guerra de los Treinta Años, así como la multiplicidad de cultos de los que informaban los navegantes, para poder declarar que «la religión» era una cuestión privada, la Ilustración tuvo antes que generalizar su concepto y ver en ella una constante antropológica y una capacitación natural.

legionarios de Cristo, a los que, en francés se les sigue llamando hasta hoy día *les fidèles*.

Al recordar el neo-olimpismo de Pierre de Coubertin y la Iglesia de la Cienciología de Ron Hubbard se plantean varias cuestiones: ¿qué es propiamente religión si la gente que tenemos aquí al lado puede fundar una? ¿Qué significa el término *religión* si un pedagogo helenófilo, entusiasta de los cuerpos juveniles en lucha, y un brillante espabilado, conocido hasta entonces como autor de recocinadas novelas policiales del espacio, podían vivir, en serio y en broma, con la convicción de haber dado a luz ante nuestros ojos algo semejante? ¿No será, pues, el método más seguro de desenmascarar todas las «religiones» ponerse a fundar uno mismo una? ¿Qué experimentamos sobre la «religión» en general cuando estudiamos los azules fotocalkos de los cultos de nueva fundación y observamos su *modus operandi* en su funcionamiento a largo plazo? Cuestiones así no se plantean, naturalmente, sólo en relación con los dos ejemplos que aquí destacamos. Pueden ser dirigidas, con el mismo derecho, a cada uno de los innumerables experimentos religiosos que desde la Revolución francesa consiguieron que se hablase de ellos, desde el culto al Ser Supremo, de 1793, pasando por el saint-simonismo, la religión sociológica de Auguste Comte, el mormonismo, la teosofía o la antroposofía, hasta los nuevos bricolajes culturales hinduistas y las numerosas redes de las sectas psicotécnicas que actualmente llenan el planeta. Todas esas empresas fueron surgiendo ya bajo el ojo de la Ilustración y habrían podido ser estudiadas *in vivo* e *in vitro*, si el interés que suscitaban hubiera querido centrarse en ellas con los medios ópticos y los métodos adecuados.

En lo tocante al neo-olimpismo de Coubertin, su historia ha sido contada demasiadas veces –la última vez con ocasión de los Juegos Olímpicos de 1996– como para que yo tenga que repetir aquí algo más que lo elemental. También han sido encomiadas hasta la saciedad las tres fuentes y las tres partes integrantes del sistema religioso-deportivo de Coubertin. Éstas se pueden encontrar en las ideas gimnofilosóficas de John Ruskin acerca del denominado *eúrythmos*, en los neo-helenísticos Olympian Games, del doctor Brooke, en la ciudad inglesa de Shropshire (que tuvieron lugar desde mediados del siglo XIX) y en los Festspiele de Richard Wagner en Bayreuth, en los cuales se retomaba, en toda su articulación, el arquetipo de un culto moderno a la edificación elitista y comunitaria, a seis mil pies de distancia de la cotidianidad industrial y de la división de clases. Aparte de eso, se ha hecho referencia, para explicar la transferencia del impulso totalizador, al electo inspirador de la Exposition Universelle, que tuvo lugar en París en 1889. Desde esta óptica, el olimpismo aparecería como una globalización, acorde con los tiempos modernos, del deporte.

Ya el lamoso Congreso de la Sorbona para el «restablecimiento de los Juegos Olímpicos», en 1894, juntaba esos ingredientes –enriquecidos con los propios motivos socialterapéuticos y pedagógicos de Coubertin– en una

mezcla de gran efecto. Le Coubertin nos informa en sus *Memorias* cómo en la sesión inaugural de la Sorbona, el 16 de junio de 1894, fue interpretado por primera vez ante dos mil «entusiasmados oyentes», el *Hymne an Apoll* (para coro, arpa, llanta y dos clarinetes bajos, *Opus* 64), compuesto para esta ocasión por Gabriel Fauré, siguiendo la inscripción descubierta poco antes en la Cámara del Tesoro de los Atenenses, en Delfos: “Se fue expandiendo una especie de excitación escalonada, como si el antiguo *eúrythmos* se trasluciera por entre aquellos tiempos lejanos. De este modo, el helenismo tuvo su entrada en un vasto espacio”.

El congreso parisino determinaba, igualmente, las notas características fundamentales de los Juegos y de la organización encargada de los mismos: el turno cuatrianual, que, como un nuevo calendario religioso, debía articular el tiempo para siempre, la dictadura ilustrada de la presidencia del COI, luego corroborada por la elección como presidente vitalicio de Coubertin, el carácter moderno de la definición del deporte, la equiparación de los distintos tipos de deporte, la exclusión en él de los niños, el principio de los Juegos circulares, el amateurismo (que, sin embargo, siguió siendo discutido, hasta que fue suspendido en 1976), el internacionalismo y el principio de la *pax olímpica*. Además, se eligió Atenas como lugar de celebración de los primeros Juegos y París como la ciudad para celebrar los segundos, indicando así tanto el lugar de nacimiento de los Juegos como el de su *renacimiento*. No podía sospecharse que los juegos Olímpicos celebrados en París en 1900 iban a marcar el punto más bajo de la historia del olimpismo: pasaron casi inadvertidos, al lado de la Exposition Universelle que simultáneamente tenía lugar. De lo cual se aprendió que no es practicable la organización simultánea de dos fiestas de ámbito universal.

Los primeros Juegos Olímpicos de los tiempos modernos fueron inaugurados, de hecho, al cabo ya de dos años con gran aparato ceremonial bajo el patronazgo del rey de Grecia, como una celebración puramente andrológica, pues, como es sabido, el entusiasta barón tenía en poco el deporte femenino, queriendo ver limitado el papel de la mujer en los Juegos al momento en que ésta ofrece al vencedor la rama de olivo o le coloca la corona en la cabeza. El hecho de que Pierre de Coubertin no pudiera salir adelante con el lema *taceat mulier in arena* no fue más que el comienzo de una serie de derrotas en la realización práctica de su «religión de los músculos». Entre los resultados con mayores consecuencias de los primeros Juegos se incluye el que gracias al donativo de un gran mecenas pudiera ser restaurado y puesto de nuevo en funcionamiento el Estadio Panatenaico de Atenas, que databa de la época en que Grecia era provincia romana; esto constituyó el prelude de un renacimiento del siglo XX, basado en el estadio y en la palestra, que sigue atrayendo hasta hoy a las nuevas arquitecturas del evento hacia la línea de las formas primigenias del mismo.¹ Hasta los monjes del monte Athos habrían aportado dinero para la suscripción olímpica, como si siguieran la corazonada de que en la lejana Atenas entrarían de nuevo en escena los imitadores

modernos de sus propios -y desvanecidos- modelos primigenios (¿no se habían llamado los primeros monjes del cristianismo oriental los «atletas de Cristo» y congregado en campos de entrenamiento que se llamaban asketería).

El punto culminante de los Juegos de Atenas, tan memorable como imprevisto, fue el primer *maratón*. La idea del mismo se atribuye al francés Michel Bréart, filólogo clásico y *filobeleno*, que había alabado en el banquete de clausura de la Conferencia de la Sorbona la donación de una copa para el primer vencedor de la nueva disciplina del *maratón*. Cuando el vencedor de esta carrera, un pastor de ovejas griego de veintitrés años llamado Spiridion Louys, entró corriendo en el resplandeciente estadio de mármol, vestido con la fusta-nella, el traje nacional, el 10 de abril de 1896 (después de una carrera de 2 horas, 58 minutos y 50 segundos), entraba con él algo que apenas puede ser descrito mediante el concepto de un «estado de excepción»). Era como si una nueva clase de energía hubiera sido descubierta, una forma de electricidad emocional sin la que vino ya no podría representarse el *way of life* de la era que se iniciaba. Lo que ocurrió en el Estadio Panatenaico aquella tarde radiante, hacia las cinco, tenemos que clasificarlo como una nueva epifanía. Se presentaba ante el público moderno una categoría, hasta entonces desconocida, de dioses del momento, dioses que no necesitan ninguna demostración, pues sólo existen mientras dura su manifestación, dioses en los que no se cree, sino que se experimentan. En esa hora se abría un nuevo capítulo de la historia del entusiasmo: quien no quiera hablar de ello tendrá que no hablar del siglo XX. Los príncipes griegos corrieron junto al atleta los últimos metros, bajo el júbilo extasiado de casi 70.000 personas, y lo llevaron en sus brazos, después de que cruzara la mota, ante el rey, que se había alzado de su trono del estadio. Si se hubiera querido aportar la prueba de que había empezado una época de inversiones jerárquicas no se habría podido escenificar con mayores efectos. Por un momento, un deportista que era pastor de ovejas se convertía en el rey del rey; se vio por primera vez cómo la majestad, por no decir el poder, del monarca pasaba al deportista. En décadas posteriores incluso se intensificará la impresión de que pastores de ovejas y gente similar aspiraban a gobernar ellos solos. Una permanente ola de entusiasmo inundó toda Grecia; hasta un barbero entusiasta prometió al vencedor cortarle el pelo gratis de por vida. Una rama de olivo y una medalla de plata fueron los distintivos oficiales del triunfo, seguidos por una avalancha de regalos.

Ahora como antes sigue no estando claro cómo Spiridion Louys consiguió estar en condiciones de competir de esa manera; el joven pastor habría trabajado como ordenanza o aguador de un oficial, acostumbrándose a recorrer largas distancias. Catorce días antes de los Juegos había quedado, en una carrera preliminar, en quinto lugar. Hasta entonces apenas habría oído la palabra «entrenamiento», cosa que yo valoro como prueba de mi tesis de que la mayor parte de la labor de ejercitación se realiza en forma de ascesis no

declaradas como tales. Para los hermanos del monte Athos pudo haber significado una confirmación de sus intuiciones el que, poco después, empezara a circular el rumor de que el corredor había pasado la noche anterior a la carrera rezando ante iconos sagrados; hasta Pierre de Coubertin tomó esta indicación lo suficiente mente en serio como para vincularla con sus primeras reflexiones sobre los componentes psíquicos y espirituales de las más altas prestaciones deportivas. Como Friedrich Nietzsche, Carl Hermann Unthan y Hans Würtz, también el fundador de los Juegos creía saber que, en última instancia, es la voluntad la que produce el éxito y la victoria. De ahí que Coubertin no disimulara el rechazo que le producía el positivismo de los médicos deportivos, cuya forma de pensar sería demasiado «filistea» para poder captar las dimensiones superiores del deporte en general y del nuevo movimiento en particular.

Lo que Coubertin invocaba bajo el nombre de *olimpismo* debía significar, a sus ojos, nada más y nada menos que una nueva religión de pleno valor. En pro de esta concepción él creía poder remitirse a la incrustación religiosa de los antiguos Juegos. Éstos fueron siempre celebrados, en su existencia de más de mil años, coram Deis; más aún, no sólo eran ejecutados en presencia de los dioses, sino incluso con su anuencia, y quién sabe si no también con su participación, dado que las victorias de los atletas en el estadio y en la palestra eran interpretadas como acontecimientos que nunca acaecían sin su intervención. La «religión del atleta» que iba a ser creada por Coubertin ciertamente no conectaba, de forma directa con la mitología griega, pues el fundador de los Juegos era demasiado culto para no saber que los dioses del helenismo estaban muertos. Su punto de partida era la moderna religión del arte, de tipo wagneriano, que habría sido proyectada como una acción sagrada de reconciliación de la desgarrada «sociedad» moderna. Y dado que en toda religión completa hay, además de un dogma y de un ritual, un clero ordenado, éste tomó cuerpo en los propios atletas. Los atletas eran quienes debían dispensar a la apartada multitud los sacramentos *musculares*. Éste es mi cuerpo, mi lucha, mi victoria. Así es como en el sueño olímpico de Coubertin vinieron a coincidir tanto el *pathos* pedagógico del siglo XIX como el paganismo estético del culto al cuerpo, formando una amalgama acorde con las demandas modernas.

De una anotación de sus Memorias sobre una visita al Festival de Bayreuth se desprende qué esperaba Coubertin de una nueva «religión» efectiva. En esta nota traza paralelismos entre esferas aparentemente dispares: «La música y el deporte han sido siempre, para mí, los aislantes más completos, los medios más fructíferos de la reflexión y de la contemplación, así como estímulos poderosos para la perseverancia y «masajes de la fuerza de la voluntad. En una palabra: tras una serie de dificultades y peligros, todas las preocupaciones inmediatas se desvanecen».

Con ese llamativo término de «aislante» Coubertin hace referencia al poder de la «religión» para dividir la realidad en situaciones ordinarias y

extraordinarias. Donde haya deporte y música hay también, para él, *religión*, tan pronto como se dé su nota característica: una acción que se salta lo cotidiano y quiebra toda preocupación. Si seguimos desarrollando esta expresión de «aislante» obtendremos el enunciado: lo religioso genera un estado de excepción. Para Pierre de Coubertin, la producción de ese *otro estado* con medios deportivos es religión, iniciándose aquí uno de los caminos que conducen a la llamada cultura de los *eventos*. Como es habitual en el caso de estados con un valor límite, éstos han de ser desencadenados y, al mismo tiempo, mantenidos bajo control; he aquí las dos tareas de una religión del atletismo plenamente desarrollada. Los ejercicios atléticos preparan el estado de excepción de las competiciones, y el mito del estadio encarrila luego las espumeantes excitaciones por las vías prescritas. Con motivo de aquel «aislante» de Bayreuth que hemos citado se le hizo claro definitivamente a Coubertin por qué sólo una religión de nueva fundación podía hacer justicia a sus intenciones. Como Richard Wagner, él quería que en algunos momentos inconmensurables los seres humanos saltasen fuera de la vida ordinaria, dejándolos luego de nuevo en el mundo transformados, elevados y purificados. En el clima esotérico de los festivales wagnerianos halló Coubertin la confirmación de su actitud fundamental. Así como en Bayreuth se encontraba como en su casa la forma de *oferta* más abrupta de la religión del arte, en el olimpismo debía encontrar también su patria la análoga religión del deporte. Comparable a un Malraux del siglo XIX, Pierre de Coubertin enseñaba que el siglo será olímpico o no será en absoluto.

Con un trasfondo así se podrá comprender en qué sentido la historia del éxito de la idea olímpica significó asimismo la historia del fracaso de las intenciones originales de Coubertin. De cualquier modo que se interprete el triunfo del olimpismo, lo cierto es que dio lugar a algo totalmente distinto a la tríada deporte-religión-arte, que Coubertin pretendía trasplantar desde la Antigüedad a los tiempos modernos. Su fracaso como fundador de una religión se puede expresar simplemente diciendo que el sistema de ejercicios y disciplina al que él había dado vida era *pintado* para refutar justamente la existencia de la «religión» como una categoría separada de las actuaciones y vivencias humanas. Lo que realmente cobró vida y no cesaba de adquirir una consistencia cada vez mayor fue una organización destinada a estimular, dirigir, asesorar y administrar energías, en primer lugar, *timóticas* (de orgullo y ambición), y en segundo lugar, eróticas (de codicia y libidinosas). Las primeras no aparecen, en absoluto, únicamente entre los deportistas, sino entre los funcionarios de nueva creación sin los que no habría forma de practicar el nuevo culto. Para éstos, parásitos imprescindibles del deporte, llegaba una Edad de Oro, pues el movimiento olímpico respetaba espontáneamente el más importante de todos los secretos de la organización: crear tantas funciones y cargos honoríficos como fuera posible, a fin de garantizar la movilización *timótica* y la vinculación pragmática de los miembros a tan alta causa. Coubertin, al que gustaba moverse en los círculos de la antigua nobleza,

había comprendido, no obstante, que la modernidad es la era de los nuevos ricos y de la nueva gente importante. Su movimiento ofrecía, sobre todo a estos últimos, un campo de actuación ideal. Aparte de los estímulos para una política ambiciosa, tampoco fue olvidada la adjudicación de recompensas muy codiciadas; del olimpismo surgieron muchas nuevas fortunas, algunas de ellas incluso porque ciertos donativos de ciudades candidatas a los Juegos acababan engrosando directamente las cuentas de miembros del COI. El cauce pragmático por donde discurrían estos dos tipos de acicates fueron las asociaciones, matrices naturales de los ejercicios deportivos y de las alianzas entre entrenadores y entrenados, encontrando todo ello su escenificación de mayor efecto en las propias competiciones de los Juegos. Evidentemente, las circunstancias estaban maduras para este orden disciplinar. Si la época pertenece a una economía basada en la competitividad, el deporte competitivo constituye el espíritu mismo de la época.

El resultado de conjunto de los esfuerzos de Coubertin no hubiera podido, pues, ser más irónico: fracasó como fundador de una religión precisamente por haber triunfado por encima de todo lo que podía esperar como iniciador de un movimiento basado en el entrenamiento y en la lucha competitiva. A este iniciador de los Juegos se le escapaba algo que, para los funcionarios de la próxima generación, constituía el alfa y el omega de todo empeño posterior: el hecho, del todo evidente, de que la idea olímpica sólo podría seguir viva como un culto enteramente secular, sin ninguna otra clase de superestructura susceptible de ser tomada en serio. Lo poco de un *pathos de fairness*, de fiesta de la juventud y de internacionalismo que tuvo, *pro forma*, que ser conservado podía ser reunido sin mayores vuelos anímicos. Del noble pacifismo de Coubertin con frecuencia no quedó, entre mis pragmáticos sucesores, más que un guiño de ojos. Los juegos tuvieron que integrarse en la desbordante cultura de masas y transformarse, y cada vez más decisivamente, en una máquina profana de eventos. De ningún modo deben aparecer con demasiado empaque, y en absoluto con aquel rasgo «católico» (o de una teología de *oferta* que viene de arriba) característico del planteamiento de Coubertin. Cuando no se pueda evitar totalmente algo más elevado, como pasa en la obligada fiesta de inauguración de los juegos, debe reducirse a la entrada festiva de los atletas, con los himnos, la llama olímpica y la apelación a la juventud del mundo. En los Juegos Olímpicos de posguerra que tuvieron lugar en Amberes el año 1920 se celebró, por primera vez, aparte, una misa mayor en la catedral, con un momento escalofriante, cuando fueron leídos los nombres de los atletas olímpicos muertos en la guerra de 1914. La idea olímpica nunca había tenido posibilidad alguna de prosperar como una modalidad «pagana» de una religión de *oferta* procedente de arriba. Desencantada y convertida en una cumbre de atletas, se volvió, como *atractor* de masas, irresistible.

El giro hacia el pragmatismo ni siquiera exigía de sus actores que traicionaran la visión de Coubertin. Bastó con no comprender las altas

intenciones del viejo señor. Pronto nadie supo ya qué había significado su sueño sobre una síntesis religiosa del helenismo y la modernidad. No es ir demasiado lejos afirmar que la idea olímpica ha vencido porque sus partidarios, en todos sus niveles, desde los miembros de la presidencia del COI hasta las asociaciones locales, dejaron de tener en muy poco tiempo cualquier noción de la misma, incluso cuando, en los homenajes a los vencedores, corrían ríos de lágrimas. El bueno de Willi Daume, que como presidente durante largos años del Comité Olímpico Nacional alemán tenía acceso a las fuentes, no podía sino encogerse de hombros al plantearse los motivos ideales de la cuestión olímpica. Refiriéndose a la «religión del atleta», dejó caer la observación, en una intachable prosa de funcionario: «Esto es ya algo que crea confusión».

El movimiento olímpico del siglo XX muestra, con su desespiritualización, cómo una «religión» puede espontáneamente replegarse hasta presentar el formato de lo que constituye su contenido real, su base antropotécnica, o cómo va tomando cuerpo en un sistema de ejercicios escalonados y disciplinas diversificadas, integrada en una superestructura de actos administrativos jerarquizados, relaciones rutinarias de las asociaciones y representaciones mediáticas profesionalizadas. De las características estructurales de lo que es una «religión» desarrollada no queda aquí nada, salvo la jerarquía de funcionarios y un sistema de ejercicios que, en correspondencia con su naturaleza secular, son denominados unidades de *training*. El Vaticano del COI en Lausana no tiene otra tarea que gestionar el hecho de que Dios esté muerto incluso en lo olímpico.

En este aspecto se puede afirmar que la «religión del atleta» representa el único fenómeno de la historia de la fe que se haya desencantado a sí mismo con sus propios medios; sólo algunas variantes intelectuales del protestantismo europeo y estadounidense han llegado casi tan lejos. El *renacimiento* del atletismo pudo difundirse por gran parte del planeta como la *no-religión* que anhelaba un sinnúmero de personas. Su desarrollo revela la transformación de lo que era un fervor en una industria. No es extraño que la joven ciencia del deporte no mostrara ningunas ganas de convertirse en la teología de ese movimiento cultural que, apenas fundado, ya estaba desespiritualizado. Hasta los antropólogos siguieron teniendo una actitud más bien reservada, no interesándose, hasta hoy, ni por esas tribus artificiales de deportistas ni por el hecho de que, con los funcionarios del deporte, haya aparecido una nueva subespecie, que no merecería menos atención que el hombre del auriñacense.

En el siglo XX no hay mejor ejemplo de la tendencia, a la que ya repetidamente hemos aludido, a la desespiritualización de las ascesis que el movimiento olímpico. En lo tocante a la contratendencia, la apropiación mundana de lo espiritual, es verdad que la Iglesia de la Cienciología, del novelista y psicólogo del *do-it-yourself* Ron Hubbard, sólo nos proporciona un

ejemplo entre muchos, pero sí eminentemente informativo. A continuación querría hacer una valoración del inventor de la *dianética* como uno de los grandes iluminados del siglo XX, ya que ha aumentado decisivamente nuestro saber sobre la esencia misma de la religión, si bien la mayoría de las veces de forma involuntaria. Este personaje se ha ganado un lugar en el panteón de la ciencia y de la técnica, al lograr hacer un experimento psicotécnico con resultados importantes en el conjunto de la cultura. Después de Hubbard quedaría sentado, de una vez para siempre: el modo más efectivo de mostrar que no hay ninguna religión consiste en poner uno mismo una en el mundo.

Quien quiera fundar una religión lo podrá hacer, en principio, conforme a dos supuestos. El primero reza: es verdad que existen ya muchas religiones, pero la verdadera no se encuentra aún entre ellas. Y hay nuevas formas de pensar que hacen ahora, al fin, posible y necesario dar a luz a otra nueva. Fue siguiendo este esquema como Pablo habría destetado al cristianismo del judaísmo, como luego Agustín lo desprendió del maniqueísmo y del culto romano y como, más tarde, Mahoma volvió a hacer lo mismo con el islam a partir de sus dos precursores monoteístas. De una forma análoga procedió la gente ilustrada que, desde el siglo XVIII, quería fundar una «religión de la razón», separándola de las religiones históricas. Tales iniciativas se remiten a una revelación de la verdad que les habría precedido; sería ésta la que proporcionaría el contenido, para el cual luego se ha de encontrar la forma adecuada. El nuevo contenido consistiría en un mensaje que, según la fe de los fundadores, aporta un poder de salvación mayor que los cultos hasta entonces conocidos. De ahí que se pueda llamar a este tipo de fundación de la religión una fundación de contenidos. Sus actores son, por lo general, ingenuos, en un sentido del término de valor neutral. Creen creer que ellos creen lo que creen. Y si no son ingenuos, les gustaría serlo y se arrepienten de la debilidad de su fe. Los más sensatos de los que tienen una fe débil elevan la propia duda a la categoría de órgano de la fe, por un motivo plausible desde el punto de vista ascetológico: el dudar crónico es el ejercicio más eficaz para mantener vivo lo que se pone en duda.

El segundo supuesto con el que se puede iniciar una nueva religión asegura que las religiones que ha habido hasta entonces son insuficientes porque están demasiado adheridas a sus contenidos, mientras que, en el futuro, de lo que se trataría es de poner en primer plano la forma o el «talante» de la religión. En este volverse hacia el lado de la forma se puede observar una dramática bifurcación. Según esto, la nueva religión podría surgir como una metarreligión que flota libremente y que ya no conoce ningún enunciado dogmático, pero que quiere mantener, *bona fide*, la dimensión de lo religioso «en sí» siendo neutral respecto al contenido (así se comporta la mayoría de la gente aconfesional moderna, que cree que en aquello en lo que ella no cree hay, sin embargo, algo). La ventaja de esta posición consiste en que desactiva las tensiones entre el saber salvador y el saber secular, o bien entre la teología y la ética. Ya el protestantismo romántico estuvo cerca de la autodisolución de

la religión positiva en una cultura del sentimiento polivalente, cuando, por ejemplo, Schleiermacher explica, en su discurso *Über die Religion*: «No tiene una religión el que cree en una Escritura Sagrada, sino aquel que no necesita de ninguna y probablemente podría hacer él mismo una nueva». O bien la nueva religión toma exclusivamente la parte formal de la religión transfiriéndole un contenido ajeno a ella. Éste fue, entre otros, el caso de Pierre de Coubertin, que pretendió vincular –ya vimos con qué resultado– el contenido *deporte* con la forma *religión*.

Si avanzamos un paso más por el camino de la religión formal se evidenciará el modo de aplicar la religión como una mera función vehicular, para realizar, *mala fide*, contenidos ajenos a ella. Un ejemplo ineludible de esto que decimos lo ofrecen las últimamente de nuevo muy respetadas «teologías políticas», mediante las cuales se recurría a la religión como a una organización auxiliar de naturaleza psicosocial para el éxito del Estado. Quien desee explicitar esto con ejemplos piense, por ejemplo, en Papas que, al frente de sus tropas, engrandecían al Estado Vaticano, o en cardenales franceses que cerraban acuerdos con los turcos para perjudicar a los señores cristianos de Austria. Incluso naciones y pueblos enteros, tanto en otros tiempos como en tiempos más recientes, aparecían revestidos con la vestimenta de comunidades sagradas. La empiria política del siglo XX ilustra hasta la saciedad cómo los movimientos revolucionarios pueden presentarse con un revestimiento mesiánico, como si los activistas quisieran desmentir la frívola tesis de Friedrich Engels, del año 1844: «Todas las posibilidades de la religión están agotadas». Tan pronto como se radicalice la concepción de una religión *formal* la abstracción avanza hasta un punto en que, potencialmente, puede adoptar un diseño *religioide* cualquier contenido, siempre que el *content provider* así lo desee. La religión aparece entonces como un modo de retórica ritual y un procedimiento de inmersión capaz de servir como un medio de autodifusión a toda clase de proyectos, sean políticos, artísticos, industriales, deportivos o terapéuticos. Éstos pueden retrotraerse, sin más, a las antiguas religiones de *contenidos* (como demuestra toda una serie de parques temáticos bíblicos en Estados Unidos).

Seguidamente mostraré cómo el genio de hombre emprendedor, literato; rábula [abogado ignorante y charlatán], de Lafayette Ron Hubbard hizo fructificar el principio del comportamiento de la religión formal en su expresión más abstracta durante la campaña de promoción de un producto lanzado al mercado en 1950 con el nombre de *Dianetics*⁸, para transformarlo, poco tiempo después, gracias a un *upgrading religioide*, en la «Iglesia» de la cienciaología. El punto de partida para la campaña de Hubbard se basaba en la crisis cultural los finales de los años cuarenta, que jalonaba también para el autor un periodo de reveses personales. En una época así, el autor habría

⁸ Trad. cast.: *Dianética. El poder del pensamiento sobre el cuerpo*, Nueva Era Dinámica, Madrid, 1993.

supuesto la existencia de un mercado con un fuerte potencial de crecimiento para una literatura de asesoramiento vital y de autoayuda. Operaban sobre Hubbard, todos mezclados, motivos *religiosos* y de la cura de almas, así como otros sacados del psicoanálisis, de la filosofía de la vida, de la asesoría empresarial, de la *psicagogía*, de la dietética y de la psicología de la *fitness*. El planteamiento ingenioso de Hubbard consistió en reunir todas estas demandas en un solo punto. Seguía la tradición de los charlatanes modernos, que con un único remedio atacan todas las enfermedades y con una sola fórmula todos los problemas. Este hábito puede seguirse en numerosas concreciones desde el siglo XVI al siglo XX, desde el pensamiento del punto cero de pensadores de la filosofía moderna hasta idea política de la Revolución total. El arte de las artes residiría, según los grandes charlatanes de siempre, en destilar un medio único, una panacea, un agente total, independientemente de que esto se haga en alambiques físicos o morales. La destilación da como resultado, por lo general, una sustancia sencilla, un último elemento, o bien una acción simple y una operación definitiva. Quien esté o pueda estar en posesión de esto podrá con todo y tendrá todo.

El producto de Hubbard fue concebido como una panacea mental y lanzada al revuelto mercado del asesoramiento vital. A primera vista, su *Dianetics* de 1930 no parecía ser otra cosa que un nuevo medio, encomiado mediante un gran despliegue publicitario, para limpiar los vidrios empañados de la conciencia; un producto, de todos modos, que con su notable éxito de ventas ya en el primer año demostró que un amplio frente de americanos estadounidenses estaba dispuesto, cinco años después del lanzamiento de las primeras bombas atómicas, a aceptar también propuestas espirituales para la solución más sencilla de los problemas del mundo. Se oía decir al autor que ya no era el momento para esoterismos complicados, sino que había que dar al mundo un cambio radical, y tan rápidamente «que no se nos adelante la bomba». *Survival* se había convertido en la palabra principal del asesoramiento sobre la vida. Sería como el equivalente americano de la *metánoia* [transformación, conversión espiritual] del cristianismo primitivo ante el poco tiempo de vida que quedaba. Con el trasfondo de la incipiente carrera de armamento nuclear entre listados Unidos y la Unión Soviética, la Dianética abre una vía alternativa, habiéndose de elegir entre ella misma o el sistema bélico a escala planetaria, la enfermedad del espíritu o la criminalidad. ¿Quién no querría, ante un escenario así, encaminarse hacia el bando de gente que afirma, segura de sí misma, poseer la solución de los problemas del mundo?

La solución va ya en el nombre del método, *Dianetics*, palabra que se deriva del griego *dia* («mediante», «a través») y *noús* («mente», «espíritu»), designando la *ciencia* de lo que acaece «mediante el espíritu»; en ocasiones se menciona también como fuente el término *dianoua*, que, por desgracia, no existe en griego. Uno barrunta cuál es el punto fundamental, según el cual todo sucede mediante o a través del espíritu (*durch den Geist*), dejando abierto, por de pronto, cuál es el significado usado del vocablo *durch*. Puede seguir

costándonos ver en el sistema el nuevo montaje que hace del antiguo antagonismo entre espíritu y materia, con una forma, en la superficie, «científica» y con una estructura de fondo gnóstica. El nuevo hiper-método de Hubbard se presenta a sí mismo, sin falsa modestia, como la «ciencia moderna de la salud mental», prometiendo traer la solución más sencilla para todos los problemas hasta ahora aparentemente insolubles. Como un *avatar*⁹ californiano de Johann Gottlieb Fichte, Hubbard celebra su ciencia del saber como el final de una era de meros intentos previos. Mientras que las soluciones que se nos han transmitido se convertían ellas mismas en parte del problema, independientemente de que aparecieran como religiones, filosofías, terapias o políticas, la *Dianética* pregona la solución de todos los problemas con una claridad definitiva. La solución, se nos asegura, ya no se convertirá de nuevo en un problema, razón por la que únicamente seres malvados y enfermos psíquicos estarían interesados en poner obstáculos a la *Dianética*. Con ello, a partir de ahora se dispone de un nuevo criterio para diagnosticar rápidamente las predisposiciones psicopatológicas: la indiferencia o la animosidad frente a las ofertas de la *Dianética*. Toda su obra -y la de sus discípulos- está atravesada, como si fuese un hilo de Ariadna, por una polémica desmedida contra aquello que Hubbard llama la psiquiatría convencional. No cabe duda de que presentía lo que dirían de él y sus actuaciones los profesionales de la especialidad. Les hacía pagar caro sus presentimientos¹⁰.

Desde un punto de vista objetivo, la *Dianética* no ofrece otra cosa que una variante, simplificada y tecnificada, de los supuestos fundamentales del psicoanálisis: sustituye la diferenciación freudiana entre los sistemas *bw* y *ubw* (consciente/inconsciente) por la diferencia hubbardiana entre el espíritu analítico (con un luminoso banco de memoria) y el espíritu reactivo (con un banco de memoria patológico). En este último estarían encerrados todos los problemas, mientras que en el primero se encontraría la solución de todos ellos. Con esta situación de partida, aparece como la tarea natural del espíritu analítico el limpiar a fondo al espíritu reactivo, hasta que no haya sino representaciones claras. Quien haya vaciado el almacén de lo patológico

⁹ Cada una de las diferentes encarnaciones de los dioses indios; particularmente de Visnú, (N. del T.)

¹⁰ De documentos de cuya autenticidad no se conoce ningún motivo para dudar se desprende que Hubbard, cuando en 1943 estaba ocupando un puesto en el servicio interior de la Navy, había padecido brotes psicóticos en forma de graves depresiones con tendencias suicidas, buscando por ello un tratamiento en Consulta de un médico militar. Poco antes de finalizar la guerra, habría sido gravemente herido por una granada, a consecuencia de ello, parece que sufrió una ceguera pasajera, que él mismo se habría curado. Sobre su convalecencia y los métodos de su autotratamiento no hay forma de averiguar nada preciso, pero lo cierto es que habrían coadyuvado a fundamentar su convicción de que es el espíritu el que vivifica a la materia. Un dictamen emitido en los años sesenta por especialistas australianos confirma las premoniciones de Hubbard: certifica en él una estructura de personalidad anormal, con rasgos paranoides y esquizoides.

logrará que gobierne única mente el espíritu analítico y podrá considerarse a sí mismo un ser lúcido (*clear*). Todo el *processing* obedece a la máxima: donde había espíritu reactivo debe advenir un espíritu analítico. La misión de los procedimientos *dianéticos* no es sino la producción de algo clarificado. Mediante ellos, los clientes –independientemente de la clase de dolencias que les aquejen– son retrotraídos, por «conductos temporales» interiores, hasta los «engramas» de su memoria patológica, teniéndose que abrir los cerrojos (*locks*) antes de llegar a los contenidos patógenos allí almacenados. Ese retrotraer a los sujetos a los *engramas* tiene lugar suponiendo, de una forma más o menos fantástica, que mediante la rememoración (*recall*) los antiguos engramas son «eliminados» y disipadas las «aberraciones» causadas por ellos, una suposición que, por la época de los inicios de Hubbard, había sido popularizada por el psicoanálisis y Alfred Hitchcock, aunque nunca pudo conseguir más que una pseudoplausibilidad.

Si con este resumen del planteamiento de Hubbard estuviese todo dicho, podría bastar constatar que la *Dianética* representa un capítulo más o menos divertido en la épica de la americanización del psicoanálisis. Se nos informa cómo los partidarios de la psicología del yo se mantenían indemnes ante la psicología del inconsciente, o cómo el alma sana de la esotérica Costa Oeste obtenía la victoria sobre la mórbida psique de la Costa Este. En realidad, sin embargo, el episodio de la *Dianética* cienciológica forma parte de una corriente más amplia de la historia del espíritu, que me gustaría designar como el giro tecnognóstico de la psicología occidental. Un giro que se caracterizaría por una nueva forma de distanciamiento, tecnológico, que penetra hasta sus últimos elementos, respecto a los contenidos espirituales y anímicos de la tradición, lisa energía distanciadora surge de un acontecimiento en la historia de la técnica donde hay que reconocer la más profunda cisura producida desde la implantación de los escritos alfabéticos hacia el año 700 antes de nuestra era: nos referimos a la cultura de la computadora. Su desarrollo hacia mediados del siglo XX obliga a una revisión de la diferencia clásica entre el espíritu y el cuerpo, demostrando, mediante la construcción de calculadoras o «máquinas inteligentes», que una buena parte de los fenómenos atribuidos hasta ahora a la vertiente espiritual y anímica del ser pertenece, en realidad, a la vertiente mecánico-material. La reflexión sería una propiedad de la materia y no un privilegio de la inteligencia humana. La redistribución del mundo bajo la presión del medio cibernético determinaría desde entonces el drama del pensamiento contemporáneo. En este proceso se evidencia por qué cayeron los ídolos. La filosofía de la cibernética haría posible la formulación de una teoría general del ocaso de los dioses.

Innegablemente el fenómeno Hubbard forma parte de las turbulencias desencadenadas por la irrupción de la cibernética en los dominios de la metafísica clásica. Como contemporáneo de la primera generación de cibernéticos y como autor de novelas de ciencia ficción (valoradas, en alguna medida, por conocedores del género), Hubbard tuvo un acceso temprano y

privilegiado al nuevo mundo de las tecnologías. Hay que cuidarse de sacar la falsa conclusión de que la «vida previa» de Hubbard en el escenario de la ciencia ficción deba ser considerada como una mácula de su *curriculum*. Gotthard Günther, que sigue siendo el intérprete filosófico más importante del acontecimiento que supone la implantación de la computadora, ha abogado, con buenas razones, por una visión del género novelístico de ciencia ficción como un laboratorio de filosofía de la época tecnológica, tesis que, mirando la *oeuvre* de autores como Stanislaw Lem e Isaac Asimov, por nombrar únicamente a los más grandes, parece perfectamente legítima.

Todo indica que el novelista Hubbard nunca ha cambiado de género, sino que únicamente lo ha ampliado. Con una gran lógica, el primer paso que dio allende las fronteras de la *science-fiction* lo lleva a la *Dianetics*, que, por su *status* cognitivo, no representa otra cosa que una *psychology-fiction*. Casa perfectamente con el hecho, relatado por gente cercana a él, de que Hubbard escribiera su libro de 500 páginas *Dianetics* en Baylead, Nueva Jersey, en sólo un mes, sacándolo exclusivamente «de su cabeza» (*of the top of his head*), sin buscar ningún respaldo en la investigación científica. La base experimental a la que remite, «cientos de estudios del caso», es parte de la propia invención. A partir de esta observación cobrarían retrospectivamente una nueva luz los sistemas de Freud y de Jung. Una vez comprendido el perfil del esquema de la *psychology-fiction*, sus rasgos se hacen reconocibles incluso en las versiones alternativas.

En nuestro contexto, el siguiente paso de Hubbard reviste un valor informativo especial: se trata del movimiento mediante el cual la psicología-ficción *dianética* es elevada a la categoría de religión-ficción científica. Quien observe esta transición asiste como testigo al modo de debutar de la religión de la época tecnológica¹¹. Cuando con el éxito de su libro *Dianetics. The Modern Science of Mental Health*, Hubbard recibiera la respuesta, procedente de la realidad, de que la ficción aplicada «funcionaba», vio en ello una luz verde para sus ambiciones. El mismo impulso que le había llevado a su primera extralimitación respecto a la ciencia ficción lo condujo a la segunda, abriendo, tras el sí frente terapéutico, el religioso. La recepción de la realidad volvió a mostrar que también esta segunda vez la cosa «funcionaba», materializándose la religión-ficción, en un tiempo récord, en una «Iglesia» realmente existente. En todo esto era innegable que estaba en juego un elemento de huida hacia delante, ya que Hubbard no tenía más remedio que temer, después del éxito descomunal de su libro de terapia de autoayuda, la

¹¹ Que éste no es un debut absoluto lo evidencian proyectos análogos, con frecuencia más ingeniosos, de los movimientos vanguardistas de la Revolución rusa, especialmente los escritos de los inmortalistas y biocósmicos. Cr. al respecto *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, ed. por Boris Groys y Michael Hagemester, con la colaboración de Anne von der Heiden, Fráncfort, 2005. Tales escritos se han de leer, por lo demás, como pruebas de que a su vez el comunismo fue una forma de ciencia ficción social aplicada.

reacción de las organizaciones médicas. En la medida en que este gremio negaba a sus métodos «mágicos» cualquier efectividad, reprochándole el manejo irresponsable de las esperanzas de los enfermos, muchos de ellos incurables, resultaba obvio que escapara hacia lo *indemandable* de la esfera religiosa. Por lo demás, en el círculo interno de los organizadores de entonces de la cosa no se ocultó jamás como un secreto el hecho de que el camuflaje eclesial de la nueva metodología terapéutica antiprofesional era un camino para engañar al fisco.

A partir de 1954, Hubbard aplicó en la configuración de la Iglesia de la Cienciología las estrategias apropiadas para una religión *formal*. Circundó con el aparato sacro-técnico habitual de las religiones el contenido profano de la *Dianética*, y luego también los contenidos de sus libros, los llamados libros de Hubbard, los discursos de Hubbard, las técnicas de asesoría de Hubbard, etcétera. La base de todo sería un culto sin límites al fundador: la celebración del maestro como el ser que despierta a la humanidad atraviesa, de extremo a extremo, toda la esfera mediática de la cienciología. Constituye uno de los sistemas de autoloa más compactos de la historia reciente del espíritu, y en él son reciclados, como en una estación espacial, los datos propios de este singular sistema empresarial. A esto se le añadió, como complemento, una aguda propaganda de la perentoriedad de la causa, una versión estratégica de lo apocalíptico: se explicaba a la clientela que era inevitable elegir entre la cienciología o el suicidio. Con ello quedaba garantizada la inmersión total en el parque temático de Hubbard. Adicionalmente, la secta creó un sinnúmero de roles internos, como «auditores», «registradores» u «oficiales de la ética», y multitud de entidades importantes con tareas de supervisión y control – réplicas fantásticas de una jerarquía eclesial–, así como seminarios, *business-center*, clínicas, y hasta universidades donde era posible adquirir grados académicos heterodoxos, incluyendo el de doctor en teología. No se puede decir que no se hayan arbitrado cuidados en esta perspicaz empresa para la nueva gente importante que son sus miembros y para aquellos que quieran adherirse a ellos. En la comunicación interna se introdujo un lenguaje de *insider*, con cuyo use alcanzaba la profundidad deseada el foso entre la pertenencia y la no-pertenencia a la institución. Un sistema de controles recíprocos velaba por la estabilidad de la empresa; la discreta vigilancia de los miembros con vistas a la temprana detección del escepticismo redondeaba el paquete de las medida; pensadas imitando a las Iglesias. La idea de la comunidad de la cienciología no era, al fin y al cabo, original: prevé que con cada nuevo creyente se gana í un nuevo cliente. Habría que remontarse hasta el comercio católico de las bulas en el siglo XVI para observar una relación igual de estrecha y elegante entre el negocio de la salvación y el pecuniario¹².

¹² Sólo en un punto la Iglesia de la cienciología constituye un anacronismo: repite las formas de afiliación forzosa, históricamente superada, a un colectivo cultural; es más, la exacerba hasta un grado en que la organización consume, de un modo casi caníbal, a sus

Ya por estas prestaciones en la reconstrucción del fenómeno *Iglesia* Hubbard debería hacerse acreedor al más alto reconocimiento, ya que nos ha suministrado, con su procedimiento imitativo de una religión formal, un valioso esclarecimiento de las condiciones generales que rigen la creación de una religión, independientemente de que aquéllas hayan crecido con la historia o hayan sido sintetizadas en la actualidad. La pérdida del aura en este artefacto de religión no le ha deparado, evidentemente, ninguna preocupación. Lo que en la nueva Iglesia falta de la antigua venerabilidad quedaría paliado mediante la despreocupación con la que se presenta a sí misma como la cima tardía, pero conquistada aún a tiempo, de lo que busca la humanidad. La teología de la ciencia permite, con total candidez, que alcen la vista hacia él, el fundador que todo lo consume, cuantos fundaron una religión en el pasado – Buda, Laotsé, Jesús, Mahoma– incluyendo entre ellos incluso a autores como Aristóteles, Kant, Schopenhauer, Freud, Bergson y cualquier otro que pueda ser candidato a ello en la abigarrada lista de precursores. Todos ellos deben alegrarse de que en Hubbard se haya alcanzado lo que ellos mismos, con medios aún inadecuados, anhelaban. Hasta un tal Dharma, presuntamente un monje asiático de la Antigüedad, habría estado en otros tiempos muy cerca de la verdad. Es un granuja el que piense maliciosamente sobre esta afirmación, ¿no hay incluso en el Nuevo Testamento indicaciones que no resisten una crítica histórica? No estoy seguro de si se puede suponer en Hubbard que con sus poco felices desahogos haya querido mostrar que a una Iglesia completa como la suya pertenecen incluso los signos de su falibilidad.

La pregunta de si Hubbard, aparte de la psicología-ficción y la religión-ficción, ha querido crear también una especie de política-ficción deberá –en el marco de lo aquí tratado– quedarse sin contestación. Conforme a las propias convicciones o al talante de uno, las correspondientes manifestaciones del maestro al respecto –sobre todo la tristemente famosa equiparación entre los demócratas y los monos– serán clasificadas o como dadaístas o como prefascistas. Todo el espectro de los temas de la ciencia se ve atravesado por un rasgo radicalmente *paródico*, que no cesaba de transformar y remover todo lo abordado por Hubbard. Lo que él pudiera haber sacado de los símbolos tradicionales aparecía de nuevo como un fenómeno técnicamente repetible. Es patente que no hay nada que se adecúe tanto como la *religión* a ser vertida al universo de las imágenes técnicas, ya que apunta, por sí misma, a la producción de efectos especiales.

Como parodista de la religión, Hubbard ha aportado cosas extraordinarias, y en no pequeña medida como parodista del propio principio jerárquico –piénsese en las divertidas «operaciones de sus *thetanes*»¹³,

miembros. Un cambio, cara al mercado libre la propia «experiencia religiosa» se habría convenido en una especie de mercancía-evento, o un electo especial consumible.

¹³ El *thetán* sería el alma o el espíritu del hombre. La palabra proviene de la letra griega *theta* (que en una electroencefalografía, indica un ritmo cerebral más lento y predominante en el nivel de la percepción extrasensorial). En el plano físico, sólo un diez por ciento de nuestro

escalonados en ocho grados—, pero también como parodista del pensamiento místico, donde el alma (ahora llamada *thetán*) reconocería, en su recinto más interno, a Dios. Hubbard hubiera merecido un Premio Nobel por su conocimiento de que las psiques quebradizas pueden ser sustituidas por trasplantes de *thetán* de primera clase. También tiene un alto valor paródico el trato dispensado por la cienciología a sus disidentes, travistiéndose aquí la condena clásica de los apóstatas en molestias sistemáticas de los *ex-thetanes*. Éstas serían algo aún más cómico si no entrañaran para los así atacados un desagradable terror psicológico. El principio de los antiguos cultos difundidos en las misiones que dice que el pueblo está ya ganado tan pronto el rey se haya convertido habría dado lugar, traducido a las circunstancias de hoy día, al convencimiento de que a los primeros los que hay que cazar son a las *celebrities*.

Con ayuda de tales técnicas, Hubbard ha creado en el plazo de unas pocas décadas, a partir de un número ilimitado de citas, Las Vegas de la historia espiritual. Ha traído la entidad «Iglesia» a una era donde es producible mediante la técnica. El malestar ante todo este complejo montaje de imitaciones que ponen en evidencia a sus modelos puede ser una de las razones de por qué le partidarios de las «religiones originales» prefieren menospreciarlo. Los que se ocupan más a fondo de esta ambigua organización son los órganos de la Oficina Federal para la Protección de la Constitución en Alemania, y en Estados Unidos incluso estuvo algún tiempo en el punto de mira del FBI. El hecho de que parezca sospechosa proviene del designio que persigue y que no es ningún secreto, al presentar abiertamente el principio que guía su creación. Y esto no puede ser de otra manera, dado que la cienciología lo que ofrece es una muestra de la puesta en escena, por parte de una religión meramente *formal*, de un contenido ajeno.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos confirmó en abril de 2007, pese a las actividades económicas no siempre serias, e incluso a veces manifiesta-monto delictivas, de la cienciología el derecho que ésta tiene a aparecer como una comunidad religiosa¹⁴. Tal veredicto merece la mayor atención, porque es un testimonio inquietante de la creciente *illiteracy* [analfabetismo] de nuestro sistema legal en cuestiones «religiosas». Pese a lo que pueda parecer a primera vista, dicho veredicto no emite enunciado alguno sobre la cualidad religiosa de la empresa. Se limita a constatar el derecho inalienable de cada uno a considerarse partidario de una ficción que funciona. Los jueces tomaban al pie de la letra la aspiración de la organización cienciológica de realizar fines espirituales, “religiosos” y humanitarios. Bien mirado, la sentencia de Estrasburgo no significa otra cosa que una

espíritu anima nuestro cuerpo y mies mente; el otro noventa se encontraría en un plano de vibración superior, en el llamado mundo espíritu (N. del T.)

¹⁴ En 1979 el propio Hubbard había sido condenado, en ausencia, por un tribunal francés a cuatro años de prisión por estafa. También el FBI abrió un expediente a la secta, investigando sus negocios. En los años setenta, la esposa de Hubbard fue condenada en Estados Unidos a varios años de prisión.

manifestación del tribunal sobre sí mismo, al no considerarse capaz de emitir juicio alguno en cuestiones paródicas. Con una lógica parecida, los empleados de la seguridad de los aeropuertos se atienen a lo que dice un bromista de que tiene una bomba en el equipaje y le niegan categóricamente el acceso a la zona de embarque, pues a los controladores de la seguridad no se les ha de creer capaces de entender una expresión de una forma distinta a la literal.

Con ello, el Alto Tribunal ha establecido que para el hecho religioso basta en los tiempos que corren la afirmación que hace una empresa de que ella es una religión. Quien tenga una religión en el equipaje de mano podrá acceder a la puerta de embarque. La reflexión de que Jesús no hubiera podido emprender ante el Tribunal Europeo ninguna acción para ser admitido como fundador de una religión, ya que desconocía el término «religión», no es algo que se les pueda ocurrir a estos jueces. Jesús tampoco tenía a su disposición el concepto de derechos humanos, y en absoluto el derecho, intocable para los modernos, al ejercicio libre de una ilusión. Los jueces de Estrasburgo no sospechan lo cerca que están de Ron Hubbard. Si él pudo fundar una religión, también ellos pueden admitir una religión. Con todo, los jueces han tratado, *bona fide* –salvo que haya entre ellos partidarios ocultos de la scienciología–, de administrar justicia, mientras que Hubbard fundó, a ojos vistas, su Iglesia sobre un abismo de ironías. Además, los abogados de la scienciología llevaban trabajando desde décadas –con resultados evidentes– para transformar el sistema jurídico de los países que la acogen en el escenario de una jurisdicción-ficción. Sin la propensión a las acciones legales de los abogados americanos, propagada hasta Europa, la scienciología habría desaparecido del mercado, con toda certeza, hace ya muchísimo tiempo.

De la disputa por conseguir el status de religión por parte de este grupo de prácticas psicotécnicas concluyo que esto ha demostrado, de forma definitiva, que propiamente no hay religión. Si se escudriña hasta el fondo el fetiche religión no descubriremos otra cosa que un conjunto de procedimientos exclusivamente antropotécnicos (cosa que sirve, análogamente, para el segundo gran fetiche del presente: la «cultura»). El término *religión* es, de puertas adentro, en este caso como en todos, una contraseña para abrir las zonas más flexibles y amenazadas de explotación de la psique, mientras que, hacia fuera, es una insignia que se muestra al entrar en un mundo de apariencias respetables. En el contexto de una teoría genética de la cultura, su efecto podría ser tildado de un efecto de pseudotranscendencia. Ésta surge tan pronto como los orígenes de las fabricaciones mentales desaparecen tras un «velo de ignorancia» y son recibidos por la clientela como una herencia de venerable antigüedad. Como se ha visto entretanto, bastan ya unos pocos años para lograr esos efectos de pseudotranscendencia.

Resumiendo, podemos quedarnos con esto: la dinámica, indirectamente esclarecedora, de la doctrina scienciológica de Hubbard, y aún más las instructivas implicaciones de su arte organizativo tienen que ver con el incomparable desenfado de su eclecticismo. En este punto, Hubbard hace

sombra hasta a mismísimo Rudolf Steiner, que no es, bien lo sabe Dios, precisamente un ser tímido. Su sed sin escrúpulos de montaje lleva en sí la signatura de la época dado que realiza a su manera la transición de la «verdad del pensar al pragmatismo del actuar». El sistema de Hubbard sólo entiende de aquello que en la tradición se llamaba espíritu o alma lo estrictamente necesario para que esas magnitudes puedan ser ahora también ámbitos de *survival*. El pensamiento de *survival* ha embebido en él al mundo del más allá, quedando subordinado a él todo aquello que en otros tiempos se tenía por un *excedente* espiritual en relación con la vida física. De este modo, la *Scientology* ofrece al mundo de acá un pragmatismo del mundo del más allá, y viceversa. Junto con ello, proporciona una justificación metafísica a la codicia de posiciones superiores en el juego piramidal de la vida. En juegos de este tipo, los miembros nuevos pagan siempre los costes de la ascensión de los más antiguos. Que lo malo sea, incluso de forma directa, lo bueno –esta forma peligrosa de ver las cosas preparada por Nietzsche– adquiere, en juegos así, su plena realización. Les sirve de base la ironía gnóstica de que todo no es más que juego. En Los Ángeles, donde la cienciaología ha echado más profundas raíces, esto se traduce en la tesis: todo no es sino un film que remite a filmes anteriores. De lo que se trata es de estar del lado de los productores.

Si retrotraemos esta «religión» a sus esencias, se evidencian tres complejos de cosas, ya irreducibles a otras más simples, mostrando cada uno de ellos una clara relación con la dimensión antropotécnica. En primer lugar, en la parte de lo dogmático: una asociación, con una rígida organización, donde se ejercita algo ilusorio y en la que los miembros se impregnan cada vez más a fondo de los conceptos del medio. Luego, en lo concerniente a su vertiente psicotécnica: unas instrucciones de *training* para la explotación de todas las posibilidades en la lucha por la supervivencia transcendente. Y, finalmente, si nos volvemos hacia la cabeza del movimiento, vemos todo menos a lo que se llama un «fundador religioso»: tenemos ante nosotros un *business-trainer* decidido a todo, radicalmente irónico, dotado de una extraordinaria movilidad y que hace creer a sus retoños con qué técnicas se sobrevive en la lucha selvática de los egoísmos. Esto no excluye, ciertamente, que la causa no tenga en ocasiones también su encanto. En ella puede encontrar su casa, temporalmente, incluso gente bien-intencionada y no del todo carente de inteligencia, siempre que esté resuelta a poner entre paréntesis sus dudas (la «voluntaria derogación de la incredulidad» –por citar de nuevo a Coleridge– constituye siempre la contribución más íntima de los creyentes a la supervivencia de constructos sospechosos). Desde el punto de vista sistémico, esto justificaría esa regla de que un todo perverso puede hacer suya la integridad relativa de sus partes sin corromperla totalmente. En verdad, sin este efecto es inimaginable el conjunto de la historia de las religiones de la humanidad.

Para acabar con un argumento *ad personam*, me gustaría anotar que en la historia del espíritu de los tiempos modernos sólo hay tres figuras que puedan ser colocadas, desde una perspectiva tipológica, al lado de la de Hubbard: el marqués de Sade, el pionero de la filosofía-ficción y que aboga por la liberación de una voluntad de poder sexualizada; el curandero y monje-bohemio ruso Rasputín, cuya máxima rezaba: «La fuerza es la verdad», y el ocultista británico Aleister Crowley, que pasó toda su vida dedicado a experimentos malvados y al consumo excesivo de drogas, reivindicando ser Satanás, el Anticristo, la bestia del Apocalipsis, la bestia cuyo número es 666. Lejos de mí ponerme a investigar aquí si los juegos de Crowley con las tradiciones del ocultismo no podrían ser interpretados también como una versión asilvestrada de la rehabilitación de la materia (resulta, de algún modo, evidente la analogía entre la magia negra y el materialismo histórico).

Con toda seguridad, de este cuarteto infernal el último miembro fue el que ha obtenido más éxito. Según declara el hijo mayor de Hubbard, Ron Hubbard júnior, ya desde muy pronto su padre se sintió fascinado por la personalidad de Crowley. A través de uno de sus discípulos, el científico Jack Parsons, especializado en cohetes espaciales, del Californian Institute of Technology, fue puesto en contacto con la organización, tristemente célebre, Ordo Templi Orientalis, siendo iniciado en la forma de pensar de la magia negra. Aquí habría aprendido Hubbard que la voluntad lo es todo y que todo le está permitido. De esta escuela extrajo él las iluminaciones más secretas que sostienen su sistema todo el mundo puede salir vencedor, nadie tiene que morir. Quien quiera se Dios podrá convertirse en Él al cabo de unas pocas sesiones. Hubbard sabía, de primera mano, que en estas frases hablaba en el fondo la voz del animal –en traducción libre: la venganza de la materia después de ser subestimada y tomada a mal durante tres mil años–. Tras la muerte de Crowley, en 1947, Hubbard habría creído que su puesto quedaba vacante y que esperaba un digno sucesor.

Ron Hubbard júnior, un testigo bien enterado, si bien no imparcial, afirma asimismo que su padre, con quien él había trabajado codo con codo en todo los asuntos durante los años de fundación de la «Iglesia», era, hacia mediados de los años sesenta, un pingajo psíquico y corporal, una víctima de las propias ficciones y una auténtica ruina, a causa de su adicción a las drogas y los medicamentos. Por ello se ocultó de sus seguidores en su lujoso yate, y durante muchos años dirigió su consorcio desde alta mar. Durante sus últimos años de vida habría estado atrapado en la trampa que él mismo había creado, sintiéndose totalmente perdido, como alguien encerrado en una fábrica de fuegos artificiales a punto de explotar, atormentado por la hipocondría y dominado por ataques de cólera, lleno de deseos de aniquilación de la «gente supresiva» que se atrevía a criticar su obra. No se habría mostrado más en público, para no poner ante los ojos de sus adeptos hasta dónde puede llegar uno con sus propios métodos.