

Los nuevos modos de creer de los jóvenes: Una interpretación sociológica

Prof. Dr. Andrés Canteras Murillo
Facultad de Sociología. Universidad Complutense de Madrid

El tránsito desde un único modo de creer ortodoxo religioso, basado en la tradición mediante el adoctrinamiento y el aprendizaje, a un sistema complejo, basado en la autoproducción social racionalizada de las creencias, ha supuesto la metamorfosis del viejo orden creencial religioso en un nuevo sistema contingente de creencias. Tal reconfiguración está suponiendo una silenciosa pero profunda reforma del sentido moral de las sociedades merced a su progresiva transición hacia un sistema heterodoxo de creencias, éticas y nuevos estilos creenciales -civiles y religiosos-, ahora humanamente racionalizados, ajenos ya al tradicional arsenal conceptual ético y valorativo del pasado. Una singular revolución cultural de las creencias por cuanto que tales cambios, operados ya desde la subjetiva cotidianidad, implican el desarrollo de consecuentes valores, actitudes y comportamientos sociales que animan a pensar en la, lenta y azarosa pero, firme regeneración de un universo de sentido social mucho más heterodoxo, genuino y auténtico. Desde una óptica sociológica, el presente artículo ofrece -entre otras posibles- una breve secuencia interpretativa de dicho tránsito.

Palabras clave: Creencias, sectas, religión, valores, ética, moral, socialización, sagrado, transcendencia, immanencia.

1. Introducción

Tal vez el acontecimiento primordial de la religiosidad de nuestro tiempo sea el paulatino tránsito desde un único modo de creer, cerrado, totalizante, asentado en la tradición e impuesto generacionalmente como una construcción global de sentido merced al adoctrinamiento y socialización lineal en rígidos dogmas eclesiales; a un sistema de creencias complejo y heterodoxo, emergido de la coexistencia de una heterogeneidad de éticas civiles y religiosas, abiertas a la contingencia¹ y caracterizadas por el relativismo y fragmentación de conceptualizaciones de lo sagrado. Bajo una diversidad de creencias y de estilos creenciales, tal contingente emerge ahora como un sistema complejo de racionalidades diversas, cada vez más emancipadas de la tradición religiosa, a impulsos de la necesidad -por demás

inconsciente- que, en nuestras complejas sociedades, sienten ahora los sujetos de justificar por sí mismos su sentido en el mundo -en definitiva de construir sus propias creencias dotando de sentido su existencia- sin prevalerse ya de legitimaciones dadas por macrouniversos de sentido preconstituidos.

Efectivamente, el pluralismo que, merced al legítimo ejercicio de libertad de creencias, habíase inicialmente supuesto hace algo más de dos décadas como una simple consecuencia del poder de elección para asumir -o no- una u otra creencia de un catálogo más o menos previsible de futuras confesiones formalmente establecidas²,

² Los últimos veinte años, generalmente tratados en la perspectiva de una transición política hacia la consecución de una sociedad moderna y de un régimen de pluralismo político y de libertades democráticas han tenido su correlato en la progresiva transición religiosa hacia un consecuente pluralismo eclesial, entendido éste como una articulación institucionalizada de la vida religiosa de los españoles, objetiva y formalmente constituida en una pluralidad de iglesias que, bajo un Estado aconfesional, coexisten en un régimen político y jurídico de libertades que, no sólo protege, sino que, además, promueve la libertad de cultos, creencias y relaciones interreligiosas. Sin embargo, esta transición religiosa, si bien desde un punto de vista institucional, ha representado política y jurídicamente la consolidación formal y de derecho del pluralismo religioso en España -art. 16 de la Constitución, Ley

¹ De acuerdo con N. Luhmann, asumo por contingencia todo lo que no es necesario ni imposible pudiendo ser como es o de distinta manera (N. Luhmann, "Sistemas sociales", Ed. Antrhopos Barcelona, 1998).

ha venido finalmente a materializarse en un inesperado proceso de autoproducción social de creencias³ y modos de creer sumamente diverso y heterodoxo, que supera con mucho el mero esquema formal de libertades religiosas inicialmente supuesto. Lejos de lo previsto, se ha producido una importante reconfiguración creencial que afecta al sentido mismo de lo que sea sagrado y religioso. Sentido que, en buena parte, escapa ahora al "control" de las iglesias y que, a causa de su notoria desafilación respecto de las pautas religiosas tradicionales⁴ podría ser calificado de una auténtica revolución cultural de las creencias debido a la importancia que éstas tienen en la orientación vital de los sujetos y, consecuentemente, en el propio desarrollo histórico y cultural de las sociedades.

2. Un singular proceso secularizador

Parece que esta nueva situación haya sorprendido a quienes pensaron en su día que, hasta su supuesta desaparición, debido al proceso secularizador, lo creencial religante quedaría siempre circunscrito a las iglesias. Pues bien, nada más incierto: ni se ha producido pérdida de creencias, ni éstas han venido manteniéndose necesariamente a partir de las iglesias sino todo lo contrario. Al margen de un elevado número de

Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, acuerdos con otras religiones de notorio arraigo social de 1992, etc.– en términos más netamente sociológicos, dista mucho de corresponderse con la situación de hecho que, a este respecto, existe en nuestra sociedad, en la que, junto a tan regulado pluralismo eclesial, han venido emergiendo en los últimos años, una heterogeneidad de éticas creenciales, religiosas y/o laicas, que, de forma muy significativa, se apartan ya de los cánones de pluralismo religioso eclesiales inicialmente supuestos.

³ Con el término "autoproducción" queremos decir que tal diversidad creencial debiera ser entendida no como una consecuencia del "estallido" o fraccionamiento del modo católico de religiosidad, sino como una metamorfosis auto-generada por la propia dinámica social. Diríase que al igual que en el terreno de lo social y político se generan de forma espontánea e informal diferentes modos de asociacionismo, también en lo creencial –laico o religioso– se generan espontáneamente modos alternativos de creer respecto de las religiones establecidas. Para una explicación más extensa véase mi artículo "Complejidad y metamorfosis socioreligiosa" en "Las sectas en una sociedad en transformación". Ed. Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales. Madrid, 1997.

⁴ Algunos autores como Hervieu Léger han calificado este fenómeno de "destradicionalización de la religión" debido al distanciamiento que, respecto del modo religioso tradicional, representa este nuevo género creencial emergente. Hervieu Léger, D. "La religion pour memoire". Ed. CERF. Paris, 1993.

creyentes, lo que ha venido produciéndose ha sido una sustancial "metamorfosis" de la ortodoxia creencial en "creencias de otra manera mantenidas ahora al margen de las iglesias". Tal reconfiguración ha venido provocada, esencialmente, por el general relativismo con que, a causa del desarrollo del conocimiento en las sociedades modernas, son vistos ahora los rígidos dogmas eclesiales pese a su cierta flexibilidad. Dogmas, a juicio de la inmensa mayoría de creyentes católicos, claramente desfasados de las nuevas concepciones sobre la vida y la naturaleza que emanan de la ciencia, más acordes con las inquietudes y necesidades –sociales y espirituales– de la vida moderna.

La consecuencia de tal "desencuentro" ha sido la progresiva desmonopolización del modo único de creer religioso tradicional y su correlativa desinstitucionalización, debido al masivo distanciamiento del entorno eclesial –y la consecuente falta de renovación generacional⁵–, de un elevado número de creyentes desidentificados ya, en buena medida, con nuestra tradición religiosa.

Así lo evidencia el fuerte descenso registrado en las dos últimas décadas del número de creyentes practicantes, el correlativo ascenso del número de indiferentes y no practicantes y la notable caída de las prácticas religiosas ortodoxas⁶. A este respecto resulta suficientemente explícito el dato de que, pese a manifestar mayoritariamente su creencia en Dios, concediéndole una altísima importancia en el desarrollo de sus vidas, tan solo sea un 3% de los jóvenes –18 a 24 años– los que piensen que la Iglesia, como fuente de sentido, pueda aportarles algo útil para orientarse en la vida⁷ y que, más de la mitad, ni siquiera crea que la Iglesia esté dando una respuesta adecuada a sus necesidades

⁵ Cuando hablamos de desinstitucionalización no nos referimos únicamente al proceso de separación de un gran número de creyentes de la institución eclesial, sino también a la falta de renovación generacional de la clientela católica a causa de la quiebra del modelo único ortodoxo lineal de socialización religiosa debido –entre otras razones– a que la actual generación de padres y educadores han sido ya objeto, en buena parte, de tal desinstitucionalización y "metamorfosis" creencial en la que educan a sus hijos y alumnos.

⁶ Como afirma Davies, España es el país europeo cuyo perfil religioso ha variado más a la baja según datos de las dos Encuestas Europeas de Valores de 1981 y 1990.

⁷ Por si esto no fuera suficientemente explícito, tal porcentaje, como afirma Elzo, sólo se eleva a un 10% entre aquellos jóvenes que se autodenominan "católicos practicantes".

espirituales. Es más, pocos esperan que las respuestas a dichas necesidades puedan provenir de las iglesias establecidas en un futuro próximo. Ni tan siquiera que las religiones vayan a ser socialmente más importantes. Y todo, paradójicamente, pese a mantenerse constantemente elevadas durante esas dos mismas décadas, las tasas de creencia en Dios⁸, en el "más allá", en la reencarnación y en la vida después de la muerte, inquietudes todas, como se sabe, inseparablemente adscritas al origen antropológico de toda creencia⁹.

3. Una sacralidad contingente

No se deduzca, sin embargo, que la actual metamorfosis o reconfiguración de las creencias que viene produciéndose sea consecuencia del progresivo alejamiento eclesial de una elevada tasa de creyentes "desencantados" con los dogmas religiosos. No. No se trata de una transformación creencial generada a partir del "éxodo" masivo de creyentes que, "huérfanos" de sus iglesias, hayan salido a la búsqueda de nuevos cauces sobre los que depositar su "sed de creer"¹⁰. Esto sería establecer una relación espúrea entre ambos conceptos.

Ni tan siquiera se interprete tal reconfiguración como una simple transacción desde un modelo de religiosidad institucional a otro, igualmente religioso, de signo no institucional.

Más allá de lo meramente religioso, lo que está en el origen de la actual reconfiguración creencial es, nada menos, que la progresiva mutación del

sentido mismo de lo sagrado¹¹. Una mutación producida por el paulatino tránsito desde un estatuto onto-teológico transcendente¹² que "separa" al hombre de lo divino en dos ámbitos de realidad definitivamente separados, a otro inmanente¹³ en que lo divino y lo humano conforman un único ámbito de realidad, un todo integrado, holístico autoconsciente y generativo susceptible de abarcar, en sus infinitas manifestaciones todos los modos de existencia¹⁴. Una sacralidad contingente construida más desde la razón y el entendimiento que desde la fe derivada de las grandes configuraciones de sentido religioso.

Efectivamente, el extraordinario desarrollo del conocimiento experimentado en todos los órdenes de la actividad humana, ha mutado también el universal concepto religioso cosmovisional de lo sagrado y ha abierto la posibilidad de que, lo hasta ahora inalcanzable a la razón humana pueda ser visto "de otro modo" acercando al entendimiento humano muchos de los misterios hasta ahora solo "resueltos" mediante la fe religiosa. Los profundos avances tecnológicos y el desarrollo científico, registrado en los últimos tiempos, han reblandecido la fe en los dogmas religiosos permitiendo al sujeto la percepción de una realidad, igualmente misteriosa –tal vez más–

⁸ Eso sí, una idea de Dios entendido ahora más como fuerza o energía inmanente –de tendencia orientalista– que influye en la vida de los hombres que bajo la idea de transcendencia más asociada al Dios cristiano.

⁹ Para una exposición estadísticamente más detallada puede consultarse en este mismo monográfico el trabajo de J. Elzo: "Jóvenes y religión: comportamientos, creencias, actitudes y valores", o bien el Informe dirigido por el mismo autor "Jóvenes Españoles 99" patrocinado y editado por la Fundación Santa María. Ed. F.S.M. Madrid, 1999.

¹⁰ Ni tan siquiera debiera entenderse que exista una explícita "necesidad de creer", "sed de creer" o "sed de lo sagrado" en términos ortodoxos. Al margen de una minoría propiamente religiosa, la juventud actual no se plantea, para nada, disponer de un gran constructo axiológico creencial atemporal de validez universal, sino de resolver sus inquietudes e interrogantes inmediatos generando para ello mestizos constructos creenciales de validez limitada, a partir de diferentes conocimientos que consideran adecuados.

¹¹ Con toda seguridad puede afirmarse que existe hoy una intensa polémica entre teólogos, científicos, sociólogos del conocimiento y filósofos de la ciencia en torno a cuál sea el grado de inmanencia o transcendencia con que deba entenderse la relación del hombre con lo sagrado.

¹² Desde este enfoque, que podríamos denominar clásico, lo sagrado trascendente se entiende bajo la diferenciación de dos mundos complementarios y diferenciados: lo sagrado y lo profano. Uno y otro permanecen separados y debido a tal separación se dan sentido mutuamente. Lo sagrado no existe sin lo profano y viceversa. Una realidad "absolutamente otra" que trasciende la experiencia de cualquier ser humano y al que se dirige con un "sentimiento de dependencia absoluta" (Schleiermacher). El sentido de lo religioso es llegar a unir, "reintegrar" ambos mundos a partir de la salvación procurada mediante el adoctrinamiento eclesial y la penitencia.

¹³ Siguiendo a Mircea Eliade adoptamos aquí el concepto de inmanencia en el sentido de que lo profano y lo sagrado no sean sino "manifestaciones de una misma estructura constitutiva del hombre" y su religiosidad "una estructura de la conciencia que no depende de las efímeras oposiciones entre lo sagrado y lo profano" (M. Eliade, "Lo sagrado y lo profano". Ed. Guadarrama, Madrid, 1957).

¹⁴ Algunos sociólogos como T. Luckmann han visto esta mutación de lo sagrado como un proceso de reducción creencial desde la gran transcendencia a la mediana y pequeña transcendencia, en el sentido de una creciente reducción de la distancia social que separa las relaciones del hombre con su medio o, a la inversa, del incremento de autonomía y reflexividad de la conciencia humana para pensar sus propias obligaciones morales, el sentido de su vida y la postulación de sus propias creencias.

pero más próxima a la razón debido a la posibilidad que ofrece hoy la divulgación científica de ampliar los límites del entendimiento humano ante los misterios de la vida, permitiendo la apertura de un abanico de conceptualizaciones diversas.

En este sentido, lo esencial de este estadio más avanzado de conocimiento no es el haber eliminado el misterio y la atracción por lo sobrenatural en pro de una absoluta racionalidad científica que niegue lo inefable y desconocido, sino la emergencia de una pluralidad de racionalidades diversas abiertas a lo desconocido, no ya necesariamente vinculadas por fe a una conceptualización religiosa de lo sagrado, sino a un cúmulo de argumentaciones diversas, subjetivamente adquiridas y experimentadas, susceptibles de lograr un constructo creencial que justifique adecuadamente a los tiempos modernos el sentido de la propia existencia¹⁶ y, sobre todo, las incertidumbres de la vida y de la muerte. Lejos pues de tal hiperracionalismo descreencial, la actual sacralidad deviene en una urgente y manifiesta necesidad personal de "conocer acerca de lo sobrenatural", inefable y misterioso con lo que nutrir tal constructo¹⁷. Necesidad, tan urgente como inconsciente, cuyo apremio se traduce en la creciente atracción por todo tipo de conocimientos provenientes, no solo de la ciencia, que es fuente esencial, sino de las más recónditas culturas y tradiciones religiosas, exotéricas y esoteristas, expresadas a su vez a la luz de infinitas necesidades y racionalidades con la ayuda de rituales y simbolismos mestizos. Tal situación, si bien es verdad que permite la vivencia directa e inmediata del misterio, aboca al sujeto ahora a vencer por sí mismo la incertidumbre que arroja la indeterminación de un universo contingente que en tiempos pasados resolvía la uniforme sacralidad religiosa. La inseguridad, el miedo, la incertidumbre vital que tradicionalmente paliaban las sociedades tradicionales mediante la sacralización de lo irresoluble, han de ser ahora resueltas desde el propio entendimiento, desde una

¹⁶ A este respecto puede consultarse en este mismo monográfico el extraordinario artículo de Fina Antón: "Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido".

¹⁷ Véase también el magnífico artículo de E. Miret Magdalena: "Hacia un nuevo sentido de lo sagrado y la crisis religiosa de la juventud" en este mismo monográfico.

elaboración personal, y hasta donde es posible racionalizada, de la identidad abocada a la autoexploración del yo¹⁸, al desarrollo de la autoconciencia. La razón se ha impuesto a la fe pero no ha eclipsado el misterio. Bajo tal incertidumbre no es de extrañar la generalizada demanda de conocimientos científicos y no científicos, filosofías alternativas, publicaciones de autoayuda, mancias, astrología, esoterismos, etc., incluso de espacios de convivencia sectarios que medien su elaboración y sosieguen gregariamente su incertidumbre. Tal es el paisaje de esta sacralidad contingente, por otra parte, no exenta de patológicos "asaltos a la racionalidad" y de nefastos oportunismos¹⁹. Todo este proceso cobra sentido en el contexto de la profunda revolución cultural que está teniendo lugar en el marco de nuestras sociedades modernas producto del vertiginoso desarrollo tecnológico y del conocimiento.

4. Una vertiginosa revolución cultural

Efectivamente, la práctica totalidad de los analistas sociales coincidirían hoy en afirmar que nuestra sociedad, como el resto de las sociedades avanzadas de nuestro entorno, se encuentra inmersa en un acelerado proceso de transformación social, político, económico y cultural, único en la historia²⁰, caracterizado por la deconstrucción de las macroconfiguraciones globales formales de sentido de la modernidad, la fracturación del orden moral ortodoxo en una heterogeneidad de éticas individuales fluidas y cambiantes²¹, y tal vez, consecuencia directa de

¹⁸ Véase en este mismo monográfico el didáctico artículo de Roberto Domínguez: "Mecanismos psicológicos de la identidad grupal: el caso de las sectas".

¹⁹ A propósito de las denominadas sectas destructivas pueden consultarse los excelentes artículos de Alvaro Rodríguez: ("Sectas coercitivas y juventud") de Pepe Rodríguez: ("La secta dependencia, otra forma de adicción") de Joan M. del Pozo ("Aproximación ético-política a la cuestión de las sectas") y de Juan Goti Ordeñana ("Tratamiento jurídico de las sectas en España") que figuran en la segunda parte de este monográfico.

²⁰ Para una visión sintética al respecto puede consultarse la introducción realizada por Miguel Juárez al V Informe FOESSA, "Situación Social de España: Sociedad para todos en el año 2000", así como el cap. I del mismo titulado "Cambio Social en España" realizado por Jesús M.ª de Miguel (págs. 1 a 144). Ed. Fundación FOESSA, Madrid, 1994.

²¹ Una relativización de la moral, ahora sincrética, fragmentaria y adaptativa que pone al individuo frente a sí mismo apoyado sobre el terreno fronterizo de las sabidurías científicas, filosóficas, religiosas, esotéricas, etc.

ello, la emergencia de un orden diverso y heterogéneo de estructuras de conciencia autoorganizativas de sentido individual, grupal e institucional, que coexisten en un modelo de sociedades, denominadas por algunos "sociedades complejas" o "sociedades de riesgo", precisamente por la dificultad que entraña articular este conjunto de "fuerzas sociales" –no siempre visibles– que operan la integración –funcional, moral y simbólica– de estas sociedades postmodernas.

La idea de encontrarnos en el contexto occidental ante unas sociedades profundamente entrópicas de cuyo seno parece estar emergiendo una nueva cultura no es en absoluto reciente. La que ha dado en llamarse "era de la información", generada a partir de una acelerada revolución tecnológica, informática y de las telecomunicaciones, ha provocado también una aceleración sin precedentes del cambio social y cultural de las sociedades y la emergencia de un nuevo modo de sociabilidad humana.

Tan inmensa aceleración ha cuestionado la validez, hasta ahora exclusiva, del modelo de socialización lineal generacional del pasado, adaptado a un entorno cultural concreto, para asumir hoy, particularmente entre las generaciones más jóvenes, modelos de aprendizaje enormemente ampliados y complejos, más acordes con la actual globalización, en un entorno cultural, no ya sincrético sino, sobre todo, dinámico e inestable en la configuración de sus parámetros creenciales –y valorativos– debido al mestizaje que provoca la ruptura de fronteras comunicacionales y el intercambio cultural²².

Ha emergido, por así decirlo, un nuevo modo de socialización multicultural cuya regla reproductiva es la ausencia de reglas y en la que la información y el conocimiento²³ promueven de continuo la innovación y la "muta" cultural, quebrando la

²² El tránsito desde unas sociedades cerradas tradicionales en las que el resultado del orden moral y social –coincidentes– era la suma de los diferentes órdenes morales individuales, a otras "abiertas" postradicionales, en las que la sociedad emerge como un modelo sistémico autoorganizado de orden social y moral –incoincidente– impredecible a partir de la interacción de una diversidad de sub-sistemas éticos regidos por leyes diferentes, ha supuesto un giro copernicano en la reproducción generacional de las culturas.

²³ En las nuevas sociedades la información vale cada vez menos y el conocimiento más.

reproducción lineal de las sociedades y las formas hasta ahora conocidas de recambio generacional²⁴. Esta especie de multisocialización, provocada por la simultaneidad de múltiples racionalidades igualmente legítimas y legitimantes, ha menguado, de un modo ostensible, la credibilidad de los referentes valorativos tradicionales y ha traído consigo una importante "relativización" de las ideas y de las creencias axiológicas socialmente compartidas. Valores y creencias hasta entonces incuestionados, son ahora incesantemente contrastados con otras realidades, con "otros mundos", otros modos de entendimiento, pese a su diferencia, igualmente plausibles. Bajo esta situación, el sujeto puede verse ahora como un producto cultural de su historia y de los valores, creencias y modos de organización que comparte con su entorno.

Esto significa que las culturas, que tradicionalmente trazaban mapas cognitivos a través de macrouniversos simbólicos de significado, integrando valores y normas de conducta en un núcleo proteico de creencias compartido, que generaban seguridad y confianza en la pervivencia de la tradición a través de la reproducción lineal hereditaria de un conjunto de conocimientos "absolutos", geográfica y temporalmente asentados en el devenir histórico de cada hombre y de cada sociedad, ya no pueden por más sustentar tal situación en aras de la emergencia de una inconmensurabilidad creciente de sentidos y concepciones del mundo igualmente legítimas y legitimantes que conviven ahora en el inconsciente individual y colectivo creando las bases de un firme relativismo cultural. El hombre de hoy, progresivamente emancipado

²⁴ Como afirma Ruiz de Olabuénaga "El fenómeno cultural más señalado de nuestra sociedad, es la quiebra cultural de nuestra sociedad, con la presencia simultánea de criterios de legitimación dispares y con frecuencia incompatibles". Efectivamente, "lo que se encuentra el individuo en su camino desde la individualidad a la sociabilidad, desde el yo personal al yo social... no es la presencia hegemónica, ni siquiera la simple carencia de una racionalidad universal legitimada y legitimante, sino la simultaneidad de múltiples racionalidades, todas ellas legitimadas y todas ellas - lo que es más importante- legitimantes. Esto aboca al individuo a la necesidad de "seleccionar y jerarquizar" sin criterios ni apoyos absolutos ofrecidos por los agentes de socialización (familia, religión, ideología, clase social, etnia...) que le guíen y acompañen en este viaje de socialización desde la autonomía personal a la convivencia social". (I. R. de Olabuénaga: Trabajo original inédito pendiente de publicación en el número monográfico de los Cuadernos de Derecho Judicial titulado "sociología de grupos pequeños: sectas y tribus urbanas" coordinado por Andrés Canteras Murillo).

de las grandes macroconfiguraciones ideológicas y de sentido de la tradición, relativiza ya no sólo la vigencia y firmeza de creencias procedentes de distintas culturas y de la suya propia sino, lo que es más importante, el propio concepto que de sí mismo tiene y de las sociedades que habita, de las creencias que profesa, de las instituciones que las sostienen, de los agentes de socialización que las imparten y, en definitiva, de las culturas que las orientan y canalizan. Puede así poner en cuestión no ya únicamente la universalidad y atemporalidad de las creencias que profesa, sino –lo que es más importante– la relativa validez de los modos de creer que conoce en virtud de la evidente diversidad de singularidades, modos de percibir, de sentir y de relacionarse con “lo otro” que presentan las culturas.

Tal relativismo aboca a la ineludible necesidad de aceptar las creencias y los modos de creer como productos histórico-culturales inacabados e inacabables, en permanente “cogeneración recíproca” del sujeto con su cultura pues, al fin y al cabo, como cualquier otro constructo cognitivo, las creencias, como las sacralizaciones y sus representaciones religiosas, no son sino productos humanos sujetos a evolución y, por tanto, a las leyes de estructura y cambio que rigen todos los órdenes de la naturaleza²⁵. Resulta inaudito pensar que las creencias no puedan reformularse social o individualmente a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades o del trayecto psicológico vital de un sujeto y, menos aún, que no puedan expresarse secuencialmente mediante diferentes estilos creenciales –incluso participar de varios a un tiempo– pues, el hombre moderno, como las sociedades, está inexorablemente sujeto a permanentes procesos adaptativos susceptibles de hacer emerger nuevas racionalidades. No existen pues creencias perennes sino creencias en permanente mutación o reconfiguración tras el paso por temporales umbrales de estabilidad. Creencias procedentes de diferentes modos de socialización, susceptibles de crear, en su

²⁵ Tal epistemología ha representado esencialmente la emergencia de una conciencia global que contempla la naturaleza como un todo inseparable del observador que, ahora desde esta nueva racionalidad, resulta cocreador con todo el Universo en todas sus manifestaciones. Una naturaleza autoconsciente capaz de recrearse indefinidamente bajo una heterogeneidad de formas sorprendentes e impredecibles de las que el hombre resulta inseparable.

entrecruzamiento, un entramado de estilos creenciales dispares, igualmente legítimos y legitimantes, susceptible de configurar un nuevo género creencial.

5. Un nuevo talante creencial genuino y directo

Las consecuencias subjetivas de tal contingencia son profundas porque ahora el “sentido” ha dejado de estar fuera para ser producido desde el propio sujeto. Se “duce” en mayor parte que se “induce”. Atravesado por una enormidad de información y posibilidades, ha de volverse hacia sí mismo para seleccionar y jerarquizar desde su personal autonomía, sin criterios ni apoyos de racionalidades externas absolutas, no “la”, sino “su” mejor constructo personal; su creencia en un océano de creencias, su sentido en un océano de sentidos, y lo que es sin duda más importante, todos ellos social e individualmente válidos y plausibles. El creyente actual está inexorablemente abocado a construir, jerarquizar y seleccionar por sí mismo, desde su personal racionalidad y vivencia, desde su propio modo de sentir y percibir el mundo, la arquitectura de su sentido personal y colectivo²⁶.

Efectivamente, expresión de la más radical tendencia subjetivizadora que, como dice Touraine, recorre el fin de siglo²⁷, el sujeto ha de constituirse en constructor de sus propias creencias desde un nuevo estilo personalizado, relativista, sincrético, pragmático, experiencial y emotivo. Personalizado porque, en virtud de su diferente capacidad adaptativa, debe informar y organizar, de manera individual, sus propias creencias. Relativista porque, a excepción de posiciones netamente conservadoras, en virtud de su multisocialización, siente ahora las creencias como constructos apegados a racionalidades

²⁶ No se trata ya de una “racionalidad funcional” en términos habermasianos, exclusivamente asentada en el logro de intereses concretos, sino de una autoexploración continuada del yo en relación con la particular capacidad adaptativa al contexto sociocultural en el que se desenvuelven las creencias.

²⁷ Este proceso de “secularización subjetiva” no está exento de graves dificultades al plantear al joven la necesidad de afrontar individualmente el desarrollo de sus propias creencias ante una situación de competencia con otras instancias, sin el respaldo de una tradición de la que valerse para paliar su desorientación religiosa.

diversas, carentes de validez universal, cuyos fundamentos pueden ser contrastados. Sincrético porque, en virtud de tal relativismo, puede llevar a cabo mestizos constructos creenciales, de validez limitada, a partir de diferentes conocimientos procedentes de diferentes culturas y fuentes científicas, filosóficas o doctrinales para dotar de sentido sus creencias²⁸. Pragmático porque sus inquietudes creenciales no están dirigidas ya a lograr la salvación en un más allá transhistórico ni al logro de una construcción de sentido de validez universal sino a la racionalización inmediata y directa de lo inefable, reduciendo así la contingencia y la inseguridad, o a la mejora de aspectos concretos de la vida personal y social. Experiencial porque su constructo se asienta sobre lo inmediatamente vivido y experimentado. Su propio modo de sentir y percibir el mundo. Emotivo porque, debido a tal necesidad de una experiencia sentida del mundo, la racionalidad pierde fuerza en aras de la "lógica del sentimiento", "la lógica del corazón". Al fin y al cabo, como decía Durkheim, la emoción es la experiencia fundamental de la religión y está siempre en el origen de las representaciones colectivas. Es más, como afirmaba Rudolf Otto, la emoción está siempre en la raíz de la sociabilidad humana²⁹.

Atrás quedan los restos de un sólido y absoluto "orden moral" que reducía la contingencia en aras de un único sistema axiológico de valores y creencias socialmente compartido a través de la tradición y el aprendizaje.

²⁸ G. Durand insiste que uno de los principales rasgos de la religiosidad moderna es la emergencia del paradigma de Hermes-Thot, como agotamiento del modelo de racionalidad instrumental. En ella conviven desde aspectos procedentes de la nueva ciencia hasta las más viejas tradiciones herméticas o las ancestrales sabidurías orientales. Un cúmulo creencial globalizante, una cosmovisión que integra holísticamente lo humano con lo divino, lo sagrado y lo profano, en una única realidad inmanente unificadora, global y eternopresente, superando con ello barreras culturales, creenciales, comportamentales o de específicos conocimientos religiosos o científicos.

²⁹ Emocionalidad no sólo generada a nivel individual, sino también en formas creenciales grupales, ya sean vinculadas a religiones institucionalizadas –como es el caso de las pequeñas fraternidades, movimiento de comunidades, catecumenados, etc.– ya a grupos informales de creencias no institucionalizadas como las sectas en las que la vinculación emocional mediada por el líder carismático aparece como una de las principales características cohesionantes. Tan significativa emocionalidad grupalizada es susceptible de generar redes de vinculaciones informales creenciales de alta consistencia.

6. Un nuevo orden moral y valorativo contingente

Efectivamente, la consecuencia ineludible de este talante genuino y directo que ha afectado al sentido mismo de lo sagrado y religioso, no puede ser otra que la mutación del hegemónico sentido moral de las sociedades a partir de su diversificación en un complejo cúmulo de éticas individuales "inmorales y disidentes"³⁰ y de los valores que las sustentan. Un nuevo orden moral que se autogenera ahora desde una diversidad ética sumamente heterodoxa del cual, paradójicamente pese a su aparente desorden, es susceptible de emerger un nuevo orden social moral construido ahora sobre lo cotidiano" (Malinowski). Un orden moral contingente construido no ya a partir de axiológicos valores aprendidos, transmitidos... heredados (Grotio, Descartes), sino de valores autoproducidos, "impulsos éticos"(Aranguren), "valores morales individuales"(Max Scheller) que, como si de atractores se tratara, emergen ahora de la cotidianidad a partir de la práctica diferenciada para cada circunstancia de una moralidad acorde con un orden interno de consciencia. Sea como fuere, el nuevo orden moral es ahora el producto permanentemente inacabado de tal contingencia ética y valorativa (R. Rorty).

Pareciera incluso que, debido a tal cotidianidad, la histórica diferencia entre lo ético civil o laico y lo religioso, tendiera a atenuarse en virtud de una redefinida moral contingente, relativista, y solidaria que al descabalgarse ahora de sus "absolutos" religiosos y aproximarse a lo cotidiano e inmediato, permitiera la confluencia de ambas en buen número de comportamientos, valores e, incluso creencias, pese a su esencial diferencia conceptual³¹.

Parece lógico que, en este contexto de inestabilidad, tienda a pensarse que los valores "auténticos" se han perdido, que ya no existe

³⁰ Lo cual no debe de es escandalizar pues, al fin y al cabo, como rezaba Stuart Mill, "la inmoralidad ética de hoy puede transformarse en la ética dominante del mañana".

³¹ No pase desapercibido que cualquier inclinación del pensamiento hacia uno u otro estatuto ético –o hacia alguna de sus posibilidades intermedias– abre la posibilidad de diferenciar una constelación de comportamientos, actitudes, valores y creencias de extraordinario valor para la discriminación de creencias y el consecuente análisis sociológico de la actual reconfiguración creencial.

ética, que nuestra sociedad carece de valores. Pues bien, nunca nuestra sociedad ha sido más libre para expresar su verdadero estatus moral, ahora que los individuos, para bien o para mal, son libres de abrazar sus propios "dioses o demonios". Valores relativos, emanados de creencias sincréticas y actitudes relativistas, pero sinceras y directas, emotivas y auténticas han abonado la emergencia, no ya de valores nuevos –que no se descartan–, sino, paradójicamente, de "viejos valores" fuertemente asentados en la tradición pero expresados ahora bajo nuevos sentidos y conceptualizaciones.

Efectivamente, el tránsito desde una sociedad basada en la reproducción cultural a otra basada en la espontaneidad creativa del sujeto, ha producido la implosión de un universo de valores extraordinariamente dinámico y autogenerativo, para los que las denominaciones clásicas de solidaridad, tolerancia, igualdad, libertad, etc., ya no son representativas. Hay que reformularlos en términos conceptualmente libres del pasado, porque no se cuestiona ahora la libertad, la tolerancia, el ser o no ser creyente, agnóstico o demócrata, sino el modo de ser creyente, tolerante, agnóstico o demócrata. Por ejemplo, el lenguaje tradicional religioso no representa ya muchos de los valores y creencias actuales, ha quedado obsoleto ante una diversidad de conceptualizaciones, difícilmente extrapolables, para las que denominaciones clásicas como "sagrado", "religioso", "oración", e incluso "creyente" no resultan ya adecuadas. ¿Cómo puede haber tantos jóvenes creyentes que, sin embargo, no se consideran religiosos? ¿Cómo puede haber agnósticos o, incluso ateos, que rezan frecuentemente? ¿Cómo puede haber sacralizaciones tan "irreverentes"?

7. Un nuevo mapa de creencias

El resultado de tal diversidad creencial y valorativo es la configuración –aún difusa– de un mosaico de estilos creenciales autoconstruidos, de modos de estar en el mundo, aparentemente contradictorio y sin sentido predefinido. Un género creencial que se produce a sí mismo desde la diferenciación, desde la diversidad, desde la permanente interacción entre un cúmulo de éticas dispares en

permanente mutación y que, pese a su aparente informalidad y desorden, resulta en su conjunto susceptible de autoorganizarse en un sistema de creencias en equilibrio complejo, diverso y, desde luego, no jerarquizado.

Es como si, consecuentemente con esta naturaleza de constructo reflexivo, esta intracomunicación creencial autoprodujese microespacios creenciales fugaces y distintos –por lo común asociaciones espontáneas informales– dirigidos a vivir activa y directamente la experiencia con lo inmediato en base a la intensa interdependencia comunicacional afectiva e informacional que permiten y que es precisamente la energía constitutiva de este nuevo género complejo creencial³².

Si bien, la emergencia de este nuevo mapa de creencias debería presuponer, a nivel teórico, la radical distinción entre aquéllos que disponen de un código universal, una racionalidad universal, una moral legitimada y legitimante para todos sus miembros, y aquellos otros que promueven la simultaneidad de un cúmulo complejo de éticas creenciales, de racionalidades, paradójicas y dispersas; a nivel de hecho, la situación, dista mucho de aparecer socialmente tan diferenciada y los sujetos, inmersos todos sin excepción en una coyuntura de profunda "mudanza" cultural plagada de paradójicas intenciones y líneas de fuerza (Hebdige, 1986,7,6-7), y ante la necesidad de tematizar sus personales creencias, sienten a menudo la necesidad de transitar por estilos creenciales diversos sin prevalerse ya de entornos o rígidos dogmas institucionalmente establecidos. Una diversidad de posibilidades adaptativas en función del entorno y de la configuración del sujeto. Tránsito que, singularmente apoyado en una amalgama de conocimientos y en la propia experiencia se inicia siempre, de forma más o menos querida, a partir de los presupuestos creenciales de la religión católica en que todavía son socializados la mayoría de los creyentes. En este sentido si algo define la actual reconfiguración creencial en nuestro país es precisamente esta actitud de "nomadeo" entre

³² La propia vivencia genera reflexivamente pautas de aprendizaje que únicamente han de ser estimuladas pedagógicamente para educirse formalmente. Como dice Mead, el resto se "procesa en el individuo" a partir de su relación con el entorno social, con "el otro generalizado". Herbert Mead, George (1972) "Mind, self and society" Ed. The University of Chicago Press, Chicago.

creencias diversas, incluso la práctica simultánea de creencias y el consecuente mestizaje y sincretismo derivado del mismo a partir de la tradición católica. Ello da lugar a que un número no poco importante, a la hora de construir sus propias creencias, simultaneen incluso –y no sólo sincreticen– la tradición católica con otras creencias, incluso con otros modos de creer, en un personal y exquisito equilibrio de sentidos cuya validez, debido al estilo pragmático que preside los nuevos modos de creer, se mide por su eficacia e inmediata aplicación.

Efectivamente, a excepción de un escaso número de creyentes acriticamente aferrados a la tradición religiosa, esta actitud autónoma creativa, nómada, flexible, abierta a la contingencia que transversaliza el nuevo género creencial, ha dado lugar a una diversidad de respuestas adaptativas³³ condicionadas todas al mayor o menor grado de capacidad creativa o autonomía de que dispone el sujeto para construir las propias creencias o, si se quiere a la inversa, del mayor o menor grado de necesidad subjetiva de apoyarse o depender de algún tipo de estructura de creencias con las que paliar su ignorancia e incertidumbre.

Atendiendo, pues, a estos presupuestos –y lejos de jerarquizaciones– podrían distinguirse tres tipos genéricos de respuestas:

- A) Una respuesta creencial estable, plenamente dependiente de algún tipo de organización más o menos abierta e instituida, mantenida por creyentes militantes formalmente comprometidos con iglesias, sectas o cualquier otra forma asociativa –laica o religiosa– en las que se integran plenamente. Se trata de una modalidad gregaria mantenida por aquéllos que demandan una estructura estable de sentido, no necesariamente exenta de dogmas, a la que atenerse. Una modalidad creencial abocada a erradicar en grupo la incertidumbre que amenaza la coherencia personal. Auténticos defensores de su organización mantienen fielmente sus creencias de manera exclusiva, firme, esforzada y sin tibieza, sin renunciar por ello al pluralismo democrático de las creencias.

³³ Véase la tipología específica que, en el contexto catolista, ofrece al respecto J.M: Mardones en su artículo: "actitudes de los católicos ante las sectas" en este mismo monográfico.

Lo que prima es la seguridad que procura la organización y no el tipo de organización de que se trate que puede ser más o menos abierto o institucionalizado. Así, es posible encontrar este tipo de respuesta creencial tanto en entornos eclesiales católicos³⁴ –ya sean de signo integrista como reformista³⁵– como en entornos sectarios –no necesariamente destructivos– o simplemente en asociaciones que cuentan con cierto nivel de identificación social e infraestructura organizativa susceptible de ofrecer cierta estabilidad y despertar compromiso y deseo formal de pertenencia.

- B) Una respuesta semi-dependiente de idéntico ámbito creencial, pero instada por creyentes inestables buscadores dependientes que, tímidamente, debido a su desinformación y a su incapacidad para integrar por sí mismos sus propias creencias, recurren al apoyo menos fuerte, circunstancial y descomprometido de alguna organización más o menos estable e instituida, ortodoxas o alternativas, por las que transitan siempre de modo provisional. Son los sujetos que presentan un mayor grado de flexibilidad, precariedad y desintegración de sus creencias, por lo general, tintadas de sincretismos y eclecticismos. Más que de una respuesta creencial visible y homogénea, es una actitud de búsqueda, paradójica y dubitativa que comparten, en nuestra cultura religiosa, todos aquellos católicos "débiles", nominales, "no practicantes", que siendo sólo clientes ocasionales de la institución eclesial son, a la vez, consumidores autónomos de

³⁴ Formalmente, en el panorama católico español, los candidatos a expresar este tipo de sensibilidad religiosa aparecen vinculados a los llamados "nuevos movimientos eclesiales" de signo neo-integrista. Son grupos cristianos, en su mayoría, surgidos del postconcilio, como reacción o corrección a los excesos críticos frente a la tradición y la institución, la teología y la espiritualidad.

³⁵ Junto a la respuesta neo-integrista que busca recuperar el dogma y volver a la tradición católica, está emergiendo entre los jóvenes - ayudados por cierto número de pensadores cristianos- una tendencia cada vez más notoria a retomar la identidad religiosa desde sus raíces más genuinamente cristianas, dentro de la nueva situación de pluralismo creencial que domina nuestra sociedad. Se trata de un movimiento de reforma –aún no estructurado– que, viendo cada vez más a la Iglesia Católica descargada generacionalmente de sus históricas implicaciones sociales, participan de la necesidad de reformular la tradición mediante el resurgimiento de una Iglesia genuinamente cristiana, liberada de obsoletos formalismos que no sintonizan con los nuevos rasgos de espiritualidad de los jóvenes y sus aspiraciones y necesidades en una sociedad moderna.

enseñanzas en el “zoco del espíritu” (González-Anleo, 1998: 267-270)^{36 37}.

- C) Una respuesta creencial plenamente independiente de toda organización creencial, integrada por:
- Creyentes autodidactas, próximos a la ciencia, capaces de fundamentar de manera autónoma sus propias creencias sin comprometerse con ningún código, credo, ideología u organización de ni ningún tipo. Son buscadores independientes, culturalmente capacitados, que mediante el estudio y la reflexión pretenden elaborar de manera individual y autónoma sus personales creencias acerca del bien a partir de la fusión de enseñanzas y conocimientos adquiridos de las más diversas escuelas científicas y filosóficas –por lo general esotéricas– de las que extraer cierto autoconocimiento introspectivo psico-religante. Se trata de redescubrir la imaginación simbólica, a partir de nuevos arquetipos susceptibles de unir lo cósmico y holista a lo onírico, íntimo y personal. Un clima de extremo relativismo y flexibilidad creencial reservado sólo a los verdaderamente autosuficientes que, en muchos extremos, se une con lo científico en una comprensión inmanente de lo sagrado. Son, por tanto, también transeúntes sincretistas y consumidores de enseñanzas, pero que no sienten la necesidad de pertenecer a ningún grupo o estilo creencial, por informal que sea, puesto que se sienten capacitados para fundamentar y desarrollar por sí mismos sus propias creencias.
 - No creyentes refractarios capaces de argumentar culta y justificadamente su increencia. Son jóvenes eminentemente críticos sociales que renuncian formalmente a participar de la idea de trascendencia en aras de la realización del bien y la justicia

³⁶ Por lo general, se trata de jóvenes nominalmente católicos, más o menos practicantes, caracterizados por su pasividad, su indiferencia religiosa, elevada ignorancia y no menor flexibilidad interpretativa respecto de los cánones de la Iglesia Católica, a la que formalmente pertenecen. Persiste en ellos una notoria tendencia a mantener el uso de ciertos sacramentos relacionados con los denominados ritos de pasaje –fundamentalmente el del matrimonio eclesial, el entierro de los difuntos y, en menor medida, el bautismo de los hijos–, y a participar de las manifestaciones de religiosidad popular (procesiones, fiestas religiosas patronales, romerías, santuarios, etc.).

³⁷ Entre los que están algo más próximos al modo de religiosidad católica es posible pensar que son jóvenes que usan de la simbología y ritualización católica –no exenta de sincretismos–, pero tal vez la practican desde cánones e interpretaciones relativistas más personalizadas, que mantienen en el silencio de su intimidad personal.

social en el mundo. De ahí que, bien pudieran considerarse “creyentes profanos” por lo que tienen en común con otros signos creenciales en cuanto a posturas humanistas socialmente compartidas.

- Indiferentes pasotas. Se trata de jóvenes nominalmente católicos, pero que se sienten plenamente independientes y desinteresados por cualquier magisterio u organización creencial. Tal desinterés se debe más a la ignorancia y a su falta de capacidad que a la ignorancia y a su falta de capacidad que a la ignorancia y a su falta de capacidad que a la ignorancia, debido a lo cual resultan lábiles y paradójicos pese a sentirse autónomos y emancipados.

Militantes neointegristas, movimientos de renovación interna de las instituciones, buscadores creyentes dependientes e independientes, refractarios increyentes e indiferentes pasotas, se dan cita en una constelación de respuestas adaptativas³⁸, en un clima complejo de creencias y estilos creenciales aún no investigados³⁹. Lejos, pues, de quedar pasivamente sumidos en el desencanto de una sociedad en crisis y sin sentido como afirman algunos, estaríamos ante un momento histórico caracterizado por la mudanza, el trasiego y, en definitiva, la dislocación del viejo orden creencial, en aras de la regeneración de un nuevo universo de sentido mucho más diverso, genuino y auténtico, construido ahora “desde abajo” a partir de la liberación de múltiples, heterodoxas y paradójicas éticas individuales, cuya interacción reflexiva, basada en la expresiva sinceridad de lo cotidiano, estaría dando lugar a un modelo de sociedad en plena metamorfosis de su sentido tradicional. Un nuevo sentido social que ya no se “hereda” bajo moralidades e ideologías de turno histórico, sino que se autoproduce a partir de la autoorganización generada por la libre interacción moral y valorativa de un cúmulo de legítimas racionalidades, cada vez más diferenciadas, entre el azar y la necesidad.

³⁸ De este panorama de posibles respuestas creenciales cabría deducir que son aquellas más netamente desinformadas, irreflexivas y desestructuradas –buscadores semi-dependientes – no practicantes– e ignorantes indiferentes – las más susceptibles de ser manipuladas en los entornos sectario destructivos.

³⁹ Ello será objeto de un próximo estudio, puesto que no conocemos aún en nuestra sociedad cual es el modo de relación de las actuales características psicosociales de los sujetos con sus aspiraciones, necesidades y pautas vitales. Una hipótesis a investigar podría ser que tal fraccionamiento venga asociado al mayor o menor grado de autonomía –o, a la inversa, del mayor o menor grado de necesidad de apoyarse en estructuras de creencias más o menos estables–.