

Universidad de Huelva

Departamento de Sociología y Trabajo Social



Los jóvenes ante el desencantamiento y la secularización del mundo : ¿el surgimiento de una espiritualidad individualista?

Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:

Eduardo Vizcaíno Cruzado

Fecha de lectura: 12 de diciembre de 2014

Bajo la dirección de los doctores:

Iván Rodríguez Pascual

Juan Antonio Estrada Díaz

Huelva, 2014



**Los jóvenes ante el desencantamiento y la
secularización del mundo.
¿El surgimiento de una espiritualidad
individualista?**

Tesis Doctoral de

Eduardo Vizcaíno Cruzado

Directores:

Dr. Iván Rodríguez Pascual

Universidad de Huelva

Dr. Juan Antonio Estrada Díaz

Universidad de Granada

A Charo,
que me lo ha dado todo.

A Irene y Edu,
que siempre me han recordado que lo importante no era esto.

ÍNDICE

ÍNDICE	5
AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	13
<i>¿QUÉ?</i>	15
<i>¿CUÁL ES EL CONTEXTO?</i>	16
<i>¿POR QUÉ TRABAJAR CON JÓVENES?</i>	20
<i>NUESTRA CONCEPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN: COMO UNA MIRADA Y UNA SALIDA A LA REALIDAD (EXTRAÑA)</i>	22
<i>PLAN GENERAL</i>	24
PRIMERA PARTE	29
INTRODUCCIÓN. LOS DISTINTOS CAMINOS DE LA SECULARIZACIÓN	31
1. SECULARIZACIÓN COMO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO	34
2. EL SENTIDO ORIGINAL RELIGIOSO	37
2.1. ACERCAMIENTO SEMÁNTICO	37
2.2. PRIMEROS USOS DEL TÉRMINO SECULARIZACIÓN: EL SENTIDO ORIGINAL RELIGIOSO	40
3. EL PROCESO HISTÓRICO DE LA SECULARIZACIÓN	42
3.1. EL SURGIMIENTO DEL MONOTEÍSMO COMO PRIMER PASO SECULARIZADOR	43
3.2. LA SECULARIZACIÓN POR RACIONALIZACIÓN TEOLÓGICA	52
3.3. LA RUPTURA DE LA TRASCENDENCIA ES LA SEMILLA DE LA MODERNIDAD	55
3.4. SECULARIZACIÓN Y MODERNIDAD	60
4. EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO	104
4.1. DESENCANTAMIENTO Y SECULARIZACIÓN. DELIMITACIÓN	104
4.2. EL MUNDO ENCANTADO	110
4.3. LAS ETAPAS DEL DESENCANTAMIENTO. DIFERENCIAS ENTRE CATÓLICOS Y PROTESTANTES	116
4.4. CONSECUENCIAS	122
4.4.1. DESENCANTAMIENTO Y SENTIDO	122
4.4.2. LOS SUJETOS QUE GENERA: BUFFERED/POROUS SELF	124
4.4.3. EL SILENCIO DE DIOS	127
5. LA INDIVIDUALIZACIÓN COMO ÚLTIMA ETAPA DE LA SECULARIZACIÓN	131
5.1. GLORIFICACIÓN DE LA CIENCIA Y CAÍDA DE LAS TRADICIONES	132
5.2. AUTENTICIDAD COMO SECULARIZACIÓN DEL YO INTERIOR	145
5.3. LA TRANSFORMACIÓN INDIVIDUALISTA DE LA RELIGIÓN	160

6. LA SECULARIZACIÓN REDEFINIDA.....	168
6.1. AMBIGÜEDAD DEL CONCEPTO.....	169
6.2. POSTSECULARIDAD Y DEPRIVATIZACIÓN.....	179
6.3. LA CRÍTICA DESDE EL <i>NO-Occidente</i>	200
6.3.1. LA MODERNIDAD COMO OBJETIVO POLÍTICO. LA INVENCION DE Occidente.....	201
6.3.2. EL LAICISMO COMO PRODUCTO DEL CRISTIANISMO.....	203
6.3.3. LA INVENCION DE Occidente.....	207
6.3.4. SECULARIZACIÓN Y CONVIVENCIA.....	210
7. EN RESUMEN.....	214
SEGUNDA PARTE.....	221
8. OBJETIVOS Y DISEÑO METODOLÓGICO.....	223
8.1. PRINCIPALES OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.....	223
8.2. LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA Y EL ANÁLISIS DEL DISCURSO.....	224
8.3. ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS.....	229
8.3.1. LOS INFORMANTES Y EL DISEÑO MUESTRAL DE LA INVESTIGACIÓN.....	229
8.3.2. LOS FOROS VIRTUALES.....	234
8.3.3. LAS ENTREVISTAS DE GRUPO.....	241
9. EL ENFOQUE ETNOGRÁFICO COMO MARCO DE LA INVESTIGACIÓN: VENTAJAS E INCONVENIENTES.....	243
9.1. LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE (OP).....	243
9.1.1. DEFINICIÓN.....	244
9.1.2. CUESTIONES METODOLÓGICAS.....	245
9.1.3. VENTAJAS E INCONVENIENTES DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.....	249
10. LAS ENTREVISTAS DE GRUPO: RASGOS CARACTERÍSTICOS Y JUSTIFICACIÓN.....	256
10.1. LAS CUALIDADES DE LA ENTREVISTA DE GRUPO.....	256
10.2. EL DISEÑO DE LAS ENTREVISTAS GRUPALES.....	257
10.3. LIMITACIONES DE LAS ENTREVISTAS Y ALTERNATIVAS.....	263
11. EL ESTUDIO DE CIBERCOMUNIDADES.....	266
11.1. CIBERCOMUNIDADES. EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO EN LA RED.....	267
11.2. LAS VENTAJAS DE ACERCARSE SOCIOLÓGICAMENTE.....	278
11.2.1. LOS FOROS COMO UN ESPACIO DE INTERACCIÓN SOCIAL.....	278
11.2.2. VIRTUDES DE UN COLOQUIO.....	279
11.2.3. VIRTUDES DE UN COLOQUIO ESCRITO.....	279
11.2.4. UNA VARIEDAD SIMULTÁNEA.....	282
11.2.5. VENTAJAS PARA EL INVESTIGADOR.....	283
11.2.6. NO TODO SON VENTAJAS.....	284

<u>12. TRABAJANDO CON PERSONAS MENORES DE EDAD: IMPLICACIONES ÉTICAS Y METODOLÓGICAS PRESENTES EN ESTA INVESTIGACIÓN</u>	285
12.1. NUESTRO MARCO ÉTICO.....	285
12.2. LIBERTAD, COBERTURA Y DESVELAMIENTO.	286
12.3. DAR VALOR A LA VOZ DE LOS JÓVENES.	287
12.4. DERECHO A LA INTIMIDAD Y PRIVACIDAD.	290
<u>13. PLAN DE ANÁLISIS DE LOS DATOS.</u>	291
13.1. LA TEORÍA FUNDAMENTADA COMO <i>ENFOQUE</i> DE FONDO.	291
13.1.1. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DE LA TEORÍA FUNDAMENTADA.	291
13.1.2. PROCESO DE ANÁLISIS.	295
13.2. OTROS RECURSOS USADOS.	307
<u>TERCERA PARTE.</u>	311
<u>INTRODUCCIÓN.</u>	313
<u>14. LO QUE ENCONTRAMOS EN <i>EL MURO</i>.</u>	316
<u>15. ESPIRITUALIDAD LÍQUIDA. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES.</u>	326
15.1. DIOS DIFUSO: POSMETAFÍSICO Y POSCRISTIANO.	358
15.2. RACIONALIDAD FRENTE A EMOCIONALIDAD. LA MÍSTICA FRENTE A LA ASCÉTICA.....	370
15.3. FINITUD Y SENTIDO.	389
15.4. ESPIRITUALIDAD REFLEXIVA.	402
<u>16. DESTINO.</u>	412
CRÉDULOS.....	417
CREYENTES DEL <i>ALGO</i>	417
INCRÉDULOS	417
- CREEN EN EL DESTINO: TODO ESTÁ ESCRITO.	417
- TODO OCURRE POR ALGO: MANTIENEN EL MISTERIO.....	417
- EL GRUPO MENOS NUMEROSO.	417
16.1. LOS CRÉDULOS.	418
16.2. LOS CREYENTES DEL “ALGO”	424
16.3. LOS INCRÉDULOS.	428
16.4. DESTINO: PROVIDENCIA SECULARIZADA Y TIEMPO MISTIFICADO.....	432
<u>CONCLUSIONES</u>	443
<u>17. NO HAY SALIDA, SINO TRANSFORMACIÓN: LOS JÓVENES Y EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN.</u>	446
17.1. LA SECULARIZACIÓN COMO DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS Y EMANCIPACIÓN DE LA SOCIEDAD DEL DOMINIO DE LO RELIGIOSO.	446
17.2. LA SECULARIZACIÓN COMO PÉRDIDA DE SACRALIDAD DE INSTITUCIONES Y SÍMBOLOS.	448

17.3. LA SECULARIZACIÓN COMO DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO.....	449
17.4. LA SECULARIZACIÓN COMO DECLIVE Y DESAPARICIÓN DE LO RELIGIOSO.	450
17.5. LA SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DIALÓGICO ENTRE EL MUNDO Y LA RELIGIÓN.	452
<u>18. LA ESPIRITUALIDAD LÍQUIDA COMO BÚSQUEDA DE SENTIDO Y ÉTICA DE MÁXIMOS.....</u>	<u>457</u>
18.1. GRANDES (Y VIEJOS) RELATOS RECUPERADOS.	457
18.2. UNA INTELIGENCIA ESPIRITUAL PARA RECUPERAR LA ÉTICA DE MÁXIMOS.....	461
<u>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.</u>	<u>467</u>
<u>ANEXO.....</u>	<u>491</u>
TÍTULO Y PRIMER POST DE LOS FOROS ANALIZADOS.....	493

AGRADECIMIENTOS.

No quisiera comenzar este trabajo sin mostrar mi agradecimiento más sincero a todas aquellas personas que, de un modo u otro, han participado en él. Agradecimiento que no solo consiste en reconocer la ayuda que me han prestado de múltiples formas (aliento, compartir ideas, facilitar entrevistas, etc.) sino, sobre todo, en hacerme ver que todo trabajo siempre es un trabajo en equipo, aunque sea solo uno el nombre del autor.

En dicho equipo se incluyen, por supuesto, mi mujer y mis hijos, sin los que esto no solo no habría sido posible, sino que no habría tenido sentido. También mis familiares (padres, hermanas, suegros, cuñados, sobrinos/as...) y amigos y amigas, que continuamente han preguntado y se han interesado por mi trabajo, me han animado y han comprendido cariñosamente mis *ausencias*.

Un papel especial tienen mis dos directores, el Dr. Iván Rodríguez Pascual y el Dr. Juan Antonio Estrada Díaz. De ellos no solo he aprendido lo que se supone que debo aprender (sociología, filosofía, cómo enfocar un trabajo, cómo dar forma a una idea...): también me han permitido disfrutar del lado más humano de la investigación. La disponibilidad que siempre han mostrado, la seriedad y exhaustividad con la que han revisado mis borradores y el continuo aliento que me han ofrecido han sido claves para que el trabajo pudiera ser terminado. Por supuesto, todo error que aparezca aquí no es causa de los maestros, sino del discípulo, que no siempre supo seguir las indicaciones.

Y por último, por supuesto, agradecer a todos los jóvenes y todas las jóvenes que han trabajado conmigo de un modo u otro. Valgan estas líneas para mostrarles mi más profundo respeto y gratitud y el reconocimiento de su valor. Los y las jóvenes que han compartido conmigo mi trabajo han mostrado siempre una profunda alegría y una curiosidad por aprender y profundizar enormes, dos cualidades que estimo mucho. Agradecer, también, a cuantos profesores y profesoras han colaborado con mi trabajo, que es también un poco suyo.

“Quedan aún las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiera enteramente en estados interiores y subjetivos, y que fuera construida libremente por cada uno de nosotros”.

Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa.*

“Cuando nació la generación a la que pertenezco, encontré al mundo desprovisto de apoyos para quien tuviera cerebro, y al mismo tiempo corazón. El trabajo destructivo de las generaciones anteriores había hecho que el mundo para el que nacimos no tuviese seguridad en el orden religioso, apoyo que ofrecernos en el orden moral, tranquilidad que darnos en el orden político.”

Fernando Pessoa. *Libro del Desasosiego.*

INTRODUCCIÓN

“Cada época, cada cultura, cada costumbre y tradición tienen su estilo, tienen sus ternuras y durezas peculiares, sus crueldades y bellezas; consideran ciertos sufrimientos como naturales; aceptan ciertos males con paciencia. La vida humana se convierte en verdadero dolor, en verdadero infierno sólo allí donde dos épocas, dos culturas o religiones se entrecruzan. Un hombre de la Antigüedad que hubiese tenido que vivir en la Edad Media se habría asfixiado tristemente, lo mismo que un salvaje tendría que asfixiarse en medio de nuestra civilización. Hay momentos en los que toda una generación se encuentra extraviada entre dos épocas, entre dos estilos de vida, de tal suerte, que tiene que perder toda naturalidad, toda norma, toda seguridad e inocencia.” (Hermann Hesse, *El lobo estepario*¹).

Toda tesis se sustenta en unos presupuestos de partida sobre los que se inicia y se sostiene la investigación. Estas cualidades de inicio y sostén no impiden su revisión a lo largo de la misma (¿qué es, si no, investigar?) lo que supone a menudo su ampliación o reducción. A continuación, y sucintamente, presentaremos los nuestros: desde *qué* queremos investigar hasta *por qué* hemos optado abordar a los jóvenes.

¿Qué?

El objeto de este estudio es investigar las creencias religiosas juveniles en un nuevo contexto de tardo-posmodernidad y tras determinados procesos secularizadores, para determinar *en qué creen los que dicen creer*, cómo viven y construyen sus creencias, cómo es eso en lo que creen y qué características tiene. En otras palabras, básicamente intentamos responder a una pregunta: ¿en qué se ha transformado la *religiosidad*?

¹ Hesse, 1998: 28.

Pero hablar de creencias resulta difuso. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de ellas? ¿Cuáles son las que queremos llegar a comprender? En principio, nos vale decir que nos vamos a referir a creencias ligadas al ámbito religioso, aunque después trataremos de marcar la diferencia entre religiosidad (con un carácter más institucional, *público*) y espiritualidad (exclusivamente personal, *privado*).

Nuestra pretensión no es determinar qué porcentaje de jóvenes creen y cuáles no, cuántos se consideran católicos y cuántos solo cristianos; cuántos van a misa y quiénes son los que pertenecen a grupos de fe o catecumenales. Nuestro análisis es más bien fenomenológico, pues pretendemos “entender los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor” (Taylor y Bogdan, 1997: 16). Dejaremos que sean los jóvenes quienes se expresen y hablen, pues partimos de la premisa de una realidad construida socialmente (Berger y Luckmann, 1988), a base de diálogos, interpretaciones, de acentos que los actores van poniendo a lo que les rodea y a lo que viven, descubriendo lo importante, que es lo que ellos perciben como tal.

Para afrontar estos objetivos seguiremos los siguientes pasos: primero, contextualizaremos teórica e históricamente el fenómeno religioso, íntimamente ligado con los desarrollos de la Modernidad y la Secularización; en segundo lugar, diseñaremos un método para recoger y analizar los discursos de los/as jóvenes para, en un tercer momento, analizarlos.

¿Cuál es el contexto?

En primer lugar, partimos de la idea de que los procesos de secularización y modernización están íntimamente relacionados y se puede entender de diversos modos tanto en su concepción como en los modos que ha tenido de desarrollarse (secularización y modernización múltiples). Es un hecho que la secularización se ha ido entendiendo como un proceso que implicaba la desaparición de lo religioso. Esta concepción, esencialmente laicista y

procedente del espíritu ilustrado, está siendo revisada ante la evidencia tanto de la permanencia de la religión como de su resurgimiento.

Analizado el concepto más en profundidad, encontramos otros sentidos del término que permiten dicha revisión y el mantenimiento de la teoría de la secularización, esta vez no como *desaparición* de lo religioso sino como *vuelta al mundo* (al *saeculum*) de lo sagrado. Puede plantearse como una *divinización de lo cotidiano* o la recuperación de lo sagrado por el mundo. Por tanto, no compartimos las teorías sobre el declive de lo religioso (quizá sí de lo institucional) ni tampoco aquellas que postulan el *revival* como un ocaso de la secularización. El proceso secularizador continúa, pero no como se esperaba.

El interés que suscita lo religioso va en aumento. La literatura al respecto, dentro y fuera del corpus sociológico, es bastante amplia y, durante los últimos años se han multiplicado los libros que tratan sobre estas cuestiones. En un sentido o en otro, muchos pensadores retoman el tema. Son numerosos los estudios sobre esta cuestión, sobre sus nuevas funciones en lo público o sobre las transformaciones que ha sufrido. David Martin (2005: 18 y 19) señala algunos ejemplos al respecto. A pesar de todo, observa diferencias entre el interés que muestran los intelectuales en EE.UU., que va en aumento, y los europeos, cuyo interés no es tan alto, pese al papel que tuvo la Iglesia Católica en la reconstrucción identitaria tras la II Guerra Mundial. Además, el mínimo interés que muestran lo centran en estadísticas y análisis de datos, esto es, en un estudio de la práctica institucionalizada, más que en la religión en sí. El estudio sociológico de la religión en Europa sigue siendo, tal y como lo planteaba Luckmann ya en 1973, una sociología *church oriented*. En este mismo sentido, Bericat (2008: 16) plantea que la tesis del retorno de lo sagrado necesita una prueba de “un claro incremento del número de personas religiosas en Europa o, al menos, un mayor compromiso y una identidad más intensa”. Y continúa: “El retorno de la religión, entendido por tal el resurgir vigoroso de una religiosidad

institucionalizada y tradicional todavía está por manifestarse²". También los hay que se dedican al estudio del fenómeno religioso en nuestra cultura orientados al estudio de sectas o movimientos New Age. Analizado así el fenómeno religioso, el paradigma clásico de la secularización, tal y como se entiende en Europa, sigue intacto: o bien la religión se mantiene en sociedades no modernas o bien es un reducto marginal, a menudo *patológico* (determinadas sectas) o *terapéutico* (algunas doctrinas de la New Age y Nuevos Movimientos Religiosos).

En cualquier caso, es evidente que la preocupación por el fenómeno religioso y su papel en las vidas de los individuos y las sociedades ha ido en aumento y hoy es un tema de discusión académica y pública. Muchos ven en este interés una prueba del revival de la religión, transformando el paradigma de la secularización en reencantamiento (Hammond, 1985: 107). Otros, como Sloterdijk (2012) no ven en estos resurgimientos fenómenos religiosos, sino la aparición de prácticas espirituales, antropotécnicas, de construcción de la propia identidad y vida.

Pero no solo en el ámbito académico vemos este aumento de interés. La televisión y el cine también se centran en historias que dan un nuevo valor a lo misterioso y trascendente, tanto en series televisivas, como en películas o programas de televisión. En el ámbito de la *realidad* también se percibe esta presencia. Cada semana los diarios recogen noticias que tocan el asunto religioso: el velo en las escuelas, la mezquita que quieren construir en la *Zona Cero* de Nueva York, el propósito del pastor norteamericano de quemar *coranes* para celebrar el aniversario del 11-S, la salida de un religioso (José Arregi, franciscano³) por desavenencias con el obispo de su diócesis (entre otras), las visitas del Papa a diversos lugares, elección del nuevo Papa, el asunto de la asignatura de religión en las escuelas, etc.

De un modo u otro, muchas son las voces que atestiguan un regreso de lo

²La conclusión a la que llega Bericat y otros es que este resurgimiento institucional no se dará y sí una transformación del fenómeno religioso, tesis con la que estamos de acuerdo, a la luz de lo que hemos observado.

³ Ver edición de El País, 6 de septiembre de 2010.

religioso, un revival que vuelve a colocar a la religión dentro de los intereses de los individuos, quizá como respuesta a ciertas preocupaciones que o bien ha generado la Modernidad o bien ésta no ha podido responder.

En segundo lugar, y partiendo de dicho proceso secularizador, encontramos que una de sus consecuencias ha sido la reclusión de lo religioso en el ámbito de lo privado del que, se esperaba, no saldría más. Si bien esta posición también está siendo revisada y cuestionada por diversas evidencias, no cabe duda de que parte del proceso secularizador sí supuso una *privatización* de la religión, que ha fomentado su desinstitucionalización, por un lado, y el desarrollo de una religiosidad personal, con características propias, por otro. Es decir, aunque hay signos evidentes de *deprivatización* de lo religioso, el ámbito íntimo, en esta época de posmodernidad o tardomodernidad⁴, sigue siendo el lugar esencial para la comprensión y vivencia de lo *espiritual*⁵.

Por último, como tercer presupuesto asumimos que estas nuevas características nacen como respuesta a las nuevas necesidades del sujeto tardo/posmoderno y, por supuesto, asumiendo nuevas formas, más acordes con el momento que vivimos⁶. La religiosidad y la espiritualidad asumen cambios y adaptaciones que permiten al hombre seguir dando respuesta a los interrogantes que siguen presentes en nuestras vidas, pero tomando nuevas formas y significaciones, redefiniendo viejos conceptos o asumiendo otras de distintas espiritualidades o religiones.

⁴Debemos advertir que no vamos a entrar en la polémica sobre la definición de la época en la que vivimos. No es este el lugar, que exigiría un estudio propio, determinar si la sociedad actual es tardomoderna, postradicional o nos situamos en una *segunda modernidad* (pueden ser características coincidentes), o si, más bien, los cambios son tan importantes que vivimos en otro momento distinto, *posmoderno*. Sabiendo de la inexactitud que supone, usaremos indistintamente dichos términos.

⁵Si bien conviene diferenciar con más precisión (y lo haremos) entre *religión* y *espiritualidad*, baste por ahora decir que entendemos la religiosidad como la cualidad o condición humana para lo religioso, la *espiritualidad* como una *experiencia íntima* y personal de dicha religiosidad y la religión como el fenómeno positivo, social (institucionalizado) y externo de dicha cualidad.

⁶Cfr. Martín Velasco (1998).

¿Por qué trabajar con jóvenes?

Otra cuestión a aclarar es por qué hemos optado por investigar estas cuestiones con la población juvenil (chicos y chicas de entre 15 y 19 años). Nos hemos acercado a los jóvenes pues, aunque en unos años ellos cambiarán sus opiniones y sus *fundamentos existenciales*⁷, son la avanzadilla de lo que vendrá, los que traen el cambio y la transformación social. Lo que sean las creencias dentro de veinte años se está gestando ahora. Son los que van recogiendo todos los nuevos cambios, van asimilando las nuevas tendencias. Las crean, las generan pero también las asumen cuando vienen de fuera: son parte y resultado de la construcción social de la realidad presente y futura.

También tenemos motivos con otro tipo de *talante*, más ético. La Convención de los Derechos de los Niños, en su artículo 12, y el proyecto ERIC⁸ de UNICEF animan a dar voz a las personas menores de edad, a tener en cuenta sus perspectivas, no solo en asuntos que le puedan *interesar* (eso sobre todo), sino en otras cuestiones que tal vez no estén relacionadas necesariamente con ellos, pero en las que pueden aportar una visión más que interesante. “El derecho del niño a la participación (...) puede usarse para repensar conceptos como el de ciudadanía y la cuestión de ‘cómo la sociedad civil debería imaginarse a sí misma’ (...). Una postura alentada por el Artículo 12, que afirma que los niños son seres sociales con mucho por contribuir. (...) Incluir a los niños en las conversaciones sobre ciudadanía puede desafiar los modos aceptados del pensamiento⁹”.

Dar voz a los jóvenes no solo porque queremos conocerlos, sino también, y especialmente, porque tal vez sean capaces de desmontarnos ciertas visiones preestablecidas que tenemos. De este modo, logramos dar voz a una minoría que a menudo es investigada pero no *escuchada* (de ahí el *talante ético*), a la vez que intentamos descubrir las pautas de los jóvenes que darán forma a la sociedad adulta de los próximos años.

⁷Seguirán creciendo y madurando, teniendo experiencias nuevas y formulándose nuevos retos y nuevas respuestas.

⁸Ethical Research Involving Children. Hablaremos de ello en la Metodología.

⁹Traducción propia.

Pero, sobre todo, para dar voz a unos jóvenes que no la tienen y a menudo son criticados como faltos de valores. Frecuentemente, la imagen que nos ofrecen los medios de comunicación nos muestra una realidad muy negativa y adultocéntrica, en la que habitualmente los jóvenes son caricaturizados. El canal de televisión española La Sexta ha definido¹⁰ a los que actualmente tienen entre los 16 y 24 años como “Generación Ni-Ni”. Otros programas parecen confirmar que nuestros jóvenes no tienen otro interés que su propio bienestar, basado en la satisfacción de sus necesidades. Así, series como *Física o Química*, *Sin tetas no hay paraíso* o *90-60-90 Diario de una modelo* reafirman la imagen que muchos adultos tienen de los adolescentes: ni estudian, ni trabajan, ni tienen valores más allá de su propia satisfacción, ni se preocupan por problemas sociales, ni se esfuerzan... Si a esto añadimos las noticias de bullying en las escuelas, asesinatos entre jóvenes, las bandas callejeras, los video-juegos violentos (*Call of duty*, *Counter Strike*...)... la imagen que tienen los adultos sobre los jóvenes es bastante nefasta. Muchos miran a los jóvenes con cierto temor en general.

También solemos creer que están *vacíos*: sin moral, sin fe, sin valores, sin *espiritualidad*. Parecen no tener ningún *calado existencial*. Por nuestra parte, partimos de la creencia de que *leemos* mal la realidad juvenil. Solemos acercarnos a su mundo con nuestros *principios* y *nuestros métodos* y *herramientas de investigación*. O nos quedamos, como ya hemos comentado, con la imagen que los medios de comunicación nos ofrecen, sin hacer el esfuerzo de profundizar algo más. Por eso queremos prestar atención a su *realidad*, a su mundo tal como ellos lo construyen, lo *usan*, se comunican y se preocupan. Intentaremos averiguar si realmente hay un vacío (moral, religioso o existencial) o si existe algo así como una *espiritualidad*, con sus valores, sus creencias, sus *metafísicas* y sus *perspectivas vitales*.

¹⁰Siguiendo a algunos supuestos sociólogos, según la web del Canal de Televisión.

Nuestra concepción de la Investigación: como una mirada y una salida a la realidad (extraña).

“(…) debéis aprender a usar vuestra experiencia de la vida en vuestro trabajo intelectual, examinándola e interpretándola sin cesar” (Mills, 1998: 6). Para nosotros esta idea es una advertencia: el uso de la experiencia de la vida en nuestro trabajo intelectual, la intención de no desligar *vida* y *razón*. Desde esta perspectiva, *la forma* de investigar es ya *el método* de investigación: un *estar* en el mundo con la mirada atenta, *extrañada*, alerta a las cuestiones que dicho mundo le lanza; un investigador dispuesto a preguntar, reflexionar y dialogar sobre lo que ve y no comprende pero desea comprender. Se requiere una capacidad de asombro, de dejarse sorprender (admirarse) por lo que viene de fuera. Innerarity (2004: 23) hace también referencia a esto mismo cuando da a la Filosofía la tarea de *destrivializar* la realidad: el filósofo desconfía, sospecha e interpreta *la normalidad*. Todo ello con el objetivo de alcanzar un conocimiento, de *buscar claridad* a un asunto. Innerarity dirá que la filosofía es una forma de espionaje. Kerr (2010) emparentará la profesión de filósofo (y del sociólogo) con la de detective. Al fin y al cabo viene a ser lo mismo: lo peculiar es el modo de *mirar* (y conectar) la realidad, ser consciente de estar sumergido en un mundo que se pretende *des-velar*. Esta forma de abordar la tarea del investigador, común a todos, no elude la necesidad de fundamentar, estructurar, explicar y describir una metodología; es decir, de contar cómo hemos encontrado lo que hemos hallado.

Toda investigación, por tanto, es un *mirar*¹¹ y un *ponerse a caminar*. En estos dos sentidos, investigar implica una salida de sí mismo para enfrentarse a *otra* realidad que no es la propia o que al menos no se ve como tal. *Preguntarse* y *buscar una respuesta* es un esfuerzo de *apropiarse* de algo que no teníamos. En nuestro caso, será el mirar de un investigador que se acerca al mundo de las

¹¹ En este sentido, son interesantes los estudios de Foucault (1991 y 2008, por ejemplo).

creencias y valores juveniles, con el firme objetivo de *interpretar*¹² y *dar un sentido* a la realidad a través de la mirada que hacemos al mundo. Se podría argüir que esto mismo lo hacen novelistas, pintores, músicos y creadores de opinión en general. ¿En qué se diferencia nuestro trabajo de estos otros? Lo peculiar de un investigador es su original método de ver lo que le rodea, de acercarse a lo que tiene a su alrededor, de mirar lo que tiene junto a sí tratando de encontrar lo que de *verdadero* subyace en dicha realidad para, más tarde, explicarlo a los demás. Un método, por tanto, que es replicable y pautado, sujeto a revisión por parte de una comunidad científica.

Pero no solo será un mirar *que se extraña* de sí mismo. Una reflexión sobre la *espiritualidad juvenil* debe ser, sin más remedio, *poliédrica*. Ante realidades complejas como a las que nos vamos a enfrentar, no sirve otra forma de abordarlas sino con miradas multidisciplinares, en un diálogo entre distintas perspectivas. Rosales y Torres (2006) propondrán algo similar. Un reto singular, si tenemos en cuenta que la ciencia se presenta a menudo como fundamentalmente especializada y estrictamente compartimentada. Cada disciplina se encarga de su campo, bien delimitado en métodos, funciones y contenidos. En un conocimiento así fragmentado, no hay dudas sobre las tareas y objetivos que realiza cada especialista (en química orgánica, en física nuclear, geometría euclidiana o psicología evolutiva...). Cualquier intento que se aleje de dicha especialización puede ser criticado de falta de concreción o de pretensiones muy amplias.

Pero la realidad que nos disponemos a abordar (juventud, religiosidad y espiritualidad) exige un enfoque múltiple: junto con la investigación y la reflexión sociológicas debemos abordar cuestiones puramente históricas, filosóficas y teológicas. Esto tiene dos consecuencias: en primer lugar, no solo la necesidad

¹² No es lugar para discutir si solo existe la posibilidad de conocer los fenómenos (y no los númenos), o el ser-para-mí, o si conviene o no entender la realidad como un *enorme texto* que debe ser interpretado o si no existen los hechos brutos, sino solo interpretaciones. Pero sí conviene señalar que en este estudio nos decantamos por esta perspectiva, como vamos a ir señalando a continuación. En este sentido, estamos de acuerdo en que *“la sociedad es actualmente un asunto interpretativo”* (Innerarity, 2004: 14).

de escuchar al *otro*, al que es diferente de uno mismo en su formación y formas metodológicas de afrontar un problema sino también al que será *objeto de la observación* (la evolución de la creencia religiosa); y, en segundo lugar, la exigencia de asumir, como investigador, otros modos de acercarse a la realidad que no son las propias, convirtiéndose en una obligación el compromiso de aprender a mirar con otros ojos, a acercarse a la realidad con otras *herramientas*. Ambas consecuencias siempre son una riqueza.

Salir de uno mismo (incluso metodológicamente) implica un *movimiento* que nos aleja del lugar (hermenéutico) en el que nos encontramos para dirigirnos a otra posición, a otra comprensión distinta (o cuando menos, más amplia o exacta). Ponerse a investigar es salir, *literalmente*, al *camino* (μεθοδος). De este modo, el investigador se convierte en un *peregrino*, en una persona que sale de su mundo y se establece en otra realidad que no es la suya. Toda investigación es, insistimos, un salirse de sí mismo para acabar en otro lugar.

En el estudio *sociológico* que vamos a abordar esta idea tiene mucho sentido, en cuanto un adulto va a zambullirse en otra realidad (la juvenil) en busca de respuestas: necesitamos *distanciarnos* para *conocer*. Todo investigador, por tanto, tiene algo de *metódico*, de *caminante*. Volvemos a la mirada *extrañada*, tan necesaria para el estudio de la cultura: “solo un sujeto que se acerque al otro distanciándose del *mismo* podría abordar y estudiar al *otro*. (...) es imprescindible una metodología del distanciamiento para no pensar al otro desde categorías propias” (San Martín, 2000: 104). Nuestra metodología cualitativa y desdoblada en el estudio de una realidad discursiva junto con otra producida en un ciberespacio es buena muestra de este posicionamiento.

Plan General.

La estructura de esta tesis refleja el modo de trabajar que hemos tenido. Obviamente, dicha estructura ha sufrido cambios y modificaciones, fundamentalmente porque nuestro trabajo también los ha tenido. La investigación es una tarea compleja y profundamente *viva*: va ofreciendo

camino que no siempre contábamos pero que nos aportan grandes descubrimientos. Si, en lo general, hemos sido fieles a la estructura de esta obra (reflejada en las cuatro grandes secciones), en lo particular, en lo concreto, hemos descubierto *cosas* (conceptos, ideas, palabras, sentimientos...) con los que no contábamos y de las que ya no podíamos prescindir.

El trabajo lo hemos dividido en cuatro grandes secciones: *Fundamentación Teórica, Fundamentación y Diseño Metodológico, Análisis y Conclusiones*. Hemos querido dibujar un círculo que nos lleve de la Teoría a la Teoría, pasando por los/as jóvenes, el trabajo de campo, esencial para nosotros.

En la *Fundamentación Teórica*, presentaremos el concepto de secularización como marco epistemológico (Apdo. 1), que nos va a servir para contextualizar los foros virtuales y las entrevistas grupales. Previo al análisis del proceso secularizador, analizaremos su sentido religioso y eclesial, origen del término (Apdo. 2). Una vez hecho esto, haremos un recorrido histórico de dicho proceso, desde el surgimiento del monoteísmo (para algunos autores verdadero origen de la secularización) hasta llegar a la Modernidad (Apdo. 3). En relación con lo anterior, analizaremos también el concepto de desencantamiento, clave para comprender las relaciones del sujeto con el mundo desde la perspectiva religiosa (Apdo.4).

Como último paso en nuestro recorrido histórico, abordaremos la individualización como última etapa de la secularización (Apdo. 5). Pero antes de ofrecer una definición de qué vamos a entender por secularización, analizaremos las diferentes críticas y revisiones que dicho concepto ha recibido en los últimos tiempos (Apdo. 6). Hecho este recorrido, que intentaremos continuar con nuestros/as jóvenes, finalmente ofreceremos, recogiendo todo lo anterior, el concepto de secularización con el que vamos a trabajar y abordar el análisis de los datos (Apdos. 7).

En la Sección Segunda, *Fundamentación y Diseño Metodológico*, presentaremos nuestro plan de trabajo, el modo en el que queremos acercarnos a los/as jóvenes y analizar sus palabras.

En primer lugar, precisaremos aún más nuestros objetivos e intenciones de investigación, así como las principales herramientas de trabajo con los/as jóvenes: los foros virtuales y las entrevistas de grupo (Apdo. 8). Como veremos, creemos que dichas herramientas, así como el enfoque etnográfico y la observación participante, son las más apropiadas para el trabajo que queremos realizar (Apdo. 9). Desde esta perspectiva, profundizaremos en las Entrevistas Grupales (Apdo. 10), señalando características, estrategias, diseños, etc. También abordaremos las ventajas de trabajar en entornos virtuales (Apdo. 11) y, dado que trabajaremos con jóvenes menores de edad, aclararemos determinadas cuestiones éticas y legales, para nosotros esenciales (Apdo. 12).

Por último, y una vez expuesto nuestro modo de trabajar con los/as jóvenes, abordaremos el plan de análisis de datos. Para ello, principalmente, tomaremos como referencia las ideas, técnicas y enfoques de la Teoría Fundamentada, explicitando por qué nos parece la más adecuada a nuestra forma de trabajar (Apdo. 13).

La Tercera Sección está dedicada al *Análisis*, núcleo de nuestra investigación y en la que presentamos los resultados de nuestro trabajo con los/as jóvenes.

En primer lugar, mostraremos qué hemos encontrado en los foros virtuales, analizando los distintos temas abiertos y discutidos por ellos/as y las principales cuestiones abordadas por los/as propios jóvenes (Apdo. 14). El análisis de sus opiniones colgadas en los Foros Virtuales, completadas por las Entrevistas Grupales y confrontadas con las teorías de la secularización y el desencanto, nos van a mostrar unas creencias religiosas con características propias, que describimos detalladamente (Apdos. 15 y 16).

La Cuarta y última Sección está dedicada a nuestras *Conclusiones*. En ellas ponemos, de nuevo, en contacto lo desarrollado en torno a la secularización y el desencanto y lo analizado en las aportaciones de los/as jóvenes, buscando, en esta relación dialógica, un nuevo aprendizaje (Apdos. 17 y 18).

**PRIMERA PARTE.
FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.**

**LOS DISTINTOS CAMINOS DE LA
SECULARIZACIÓN.**

«El hombre no solo vive su vida personal como individuo, sino que, consciente o inconscientemente, también participa de la de su época. (...) El individuo puede tener presentes toda clase de objetivos personales, de fines, de esperanzas, de perspectivas, de los cuales extrae la energía para los grandes esfuerzos y actividades; ahora bien, cuando lo impersonal que le rodea, cuando la época misma, a pesar de su agitación, en el fondo está falta de objetivos y de esperanzas, cuando ésta se le revela como una época sin esperanzas, sin perspectivas y sin rumbo, y cuando la pregunta sobre el sentido último, inmediato y más que personal de todos esos esfuerzos y actividades (...) no encuentra otra respuesta que el silencio vacío, resultará inevitable que, precisamente a los individuos más rectos, esta circunstancia conlleve cierto efecto paralizante que, por vía de lo espiritual y moral, se extienda sobre todo a la parte física y orgánica del individuo.» (Thomas Mann. *La montaña mágica*¹³)

Introducción. Los distintos caminos de la secularización.

Es imposible comprender el fenómeno religioso actual, y concretamente las creencias de los jóvenes de nuestro estudio, sin establecer las condiciones en el que dicho fenómeno se desarrolla y transforma.

Entendemos *lo* religioso¹⁴ como un fenómeno social e individual que instituye una ruptura de la realidad en dos niveles separados y distintos¹⁵, estableciendo una distinción de planos en el que uno *trasciende* al otro: lo sagrado y lo profano, este mundo y el más allá, mi cuerpo y mi alma, los seres

¹³ 2009: 50.

¹⁴ Con el artículo neutro *lo* queremos recoger todo aquello que tiene la cualidad de religioso: creencias, personas, objetos, instituciones, tiempos, lugares, sentimientos...

¹⁵ Para Gauchet, esta ruptura o separación es, precisamente, el origen del desencantamiento. El mundo, inicialmente, era una realidad ontológicamente religiosa, única e indiferenciada. La invención del monoteísmo (la Trascendencia) supone la ruptura de la realidad en dos, situando lo sagrado en *otro* nivel y desencantando el mundo. El origen de la secularización y del desencantamiento, según Gauchet, es la propia religión, entendida como ruptura.

creados y el Creador, etc. Entre estos dos ámbitos se genera una *tensión* siempre *dinámica* que se concreta de tres formas:

1. Como un movimiento continuo de objetos y sujetos del espacio sagrado al profano (secularización o desencantamiento) y viceversa (sacralización de lo mundano o reencantamiento).

2. Como una resituación de lo religioso desde lo público a lo íntimo (privatización) y viceversa (deprivatización), legitimando o no la presencia de las creencias en el ámbito público.

3. Como un proceso teleológico encaminado a una determinada dirección: al declive (y desaparición) o al resurgimiento (teorías del revival).

A dichas dinámicas las definimos como *secularizadoras*. La secularización, por tanto, es el marco social, histórico y epistemológico desde el que se comprende el fenómeno religioso en general y las creencias de nuestros jóvenes en particular.

Desde esta perspectiva, la secularización se convierte en un concepto complejo. Asad (2003), por ejemplo, en su estudio *Formations of the secular* nos ofrece pistas para entender el carácter múltiple de la secularización. El propio título nos señala dicha variedad, colocando el plural (*formations*) en un intento de hacernos ver, desde el principio, la *multiplicidad* de fórmulas que ha seguido el proceso secularizador. Concebido así, creemos que ya no son viables las narraciones sencillas y puramente lineales que explican el paso de lo religioso a lo secular. Por esto, los acercamientos posibles a la realidad de la secularización deben ser variados para abarcar todos sus posibles matices. Además, cada uno de ellos nos ofrecerá distintas posibilidades de comprensión del fenómeno religioso, enriqueciendo nuestra visión del mismo. Desde esta perspectiva, proponemos las siguientes aproximaciones:

Después de delimitar el concepto de secularización como paradigma explicativo (Apartado 1), lo analizaremos partiendo de su origen, que es

religioso. El término *secularización* nace en el ámbito eclesial (s. XVI) para definir un movimiento o cambio de la realidad monacal al mundo profano. Desde este punto de vista, es una *acto concreto* y no *procesual*, en ocasiones, situado en el ámbito de lo legal (Apartado 2).

Pero si la comprendemos como proceso histórico lineal que dirige lo religioso a su declive, podemos rastrear su origen para, a partir de él, describir su desarrollo y consecuencias hasta nuestros días. Gauchet situará dicho principio en el surgimiento del Estado y del Monoteísmo, y no en el s. XVI (cuando surge el neologismo). Otros en cambio, establecen su inicio en un momento posterior: en el nacimiento del Estado Moderno. De un modo u otro, la secularización (como la Modernidad) comienza a percibirse como un proceso múltiple, que se entiende de un modo distinto dependiendo de la perspectiva desde la que se observe: Europa, EE.UU. (la cuestión de la excepcionalidad) e incluso desde la propia religión –Teologías de la secularización y de la muerte de Dios (Apartado 3).

Además de describir los procesos históricos, vamos a señalar dos consecuencias que para nosotros son importantes: la transformación de la comprensión del mundo (desencantamiento, Apartado 4) y del ser humano. Esta última procede de los procesos de interiorización o crítica de la fe, que muchos perciben en la esencia misma del cristianismo y que nos abocarán al surgimiento del hombre interior (Taylor lo remonta, al menos, desde San Agustín). Esta *interiorización* evolucionará hasta la individualidad y la transformación de la intimidad. Según Ferry, el culmen de la secularización será la aparición de la ética de la autenticidad. Esta transformación del sujeto, que se define según nuevas cualidades y nuevos retos, van a establecer nuevas formas de entender lo espiritual y los modos de relacionarnos con la divinidad (Apartado 5).

También conviene realizar un acercamiento crítico al concepto de secularización que hemos trabajado. Los datos actuales sobre lo religioso (revival, reencantamiento, deprivatización) nos obligan a revisar las teorías

secularizadoras, redefiniéndolas, ampliándolas o superándolas (postsecularidad). Los procesos analizados han hecho referencia al caso europeo y han marcado, exclusivamente, los procesos de dicho continente. Estos procesos debían marcar la tendencia en otros países. La falta de desarrollo de esta secularización como declive en países tradicionalmente cristianos como EE.UU. dio pie a hablar, inicialmente de la excepcionalidad americana. Más tarde, y analizando otros procesos religiosos en el planeta, tomó fuerza la hipótesis del “revival” religioso. También surgen críticas desde perspectivas no occidentales, que desmitifican determinadas cuestiones y enriquecen, al aportar otra mirada, el propio concepto. Además, estas nuevas reformulaciones nos empujan no solo a revisar el concepto, sino nos ayudan a percibir nuevas formas de entender lo religioso. Teniendo en cuenta esto (EE.UU. y otros países no cristianos), algunos autores han optado por hablar de una excepcionalidad europea, comparando la evolución de lo religioso en términos globales.

Otros han ampliado el concepto, entendiendo la secularización no en un sentido exclusivamente de declive, sino como marco teórico desde el que comprender las dinámicas y procesos del fenómeno religioso. Algunos hablan, incluso, de una era postsecular (Apartado 6).

Por último, en el apartado de conclusión, ofreceremos una visión general de todo lo tratado y ofreceremos una definición propia de lo que entendemos por secularización.

1. Secularización como paradigma epistemológico.

El concepto *secularización* ha tenido diversos sentidos y enfoques. Nosotros, en términos generales, vamos a hacer uso del mismo como paradigma epistemológico que explica las dinámicas y procesos de lo religioso en la sociedad, especialmente en la europea. No es el primer uso del término, pero sí es el que nos va a permitir encuadrar lo religioso en el contexto social actual. Es decir, en este momento, nos vamos a centrar en el concepto de secularización no tanto como un proceso definido (tradicionalmente entendido como

desaparición-transformación de lo religioso) sino como un paradigma epistemológico, un contexto explicativo en el que conviven diversas teorías, algunas contradictorias, que describen el fenómeno de la religión tanto en sus dinámicas internas como en sus relaciones con las demás esferas de la sociedad, especialmente la política y la ciencia. Teorías que explican y sitúan toda opinión sobre el tema y que pueden ir desde la decadencia de dicho fenómeno a otras que plantean su resurgimiento y transformación. Es decir, la teoría de la secularización se convierte en el prisma central a través del cual analizamos e interpretamos la religión (Casanova, 2012: 5).

Entendida la secularización de este modo, se comprende el hecho de que, bajo el mismo epígrafe de *secularización*, encajen distintas (y dispares) vertientes y perspectivas, desde la de Hegel (1981) hasta la de Taylor (2003 y 2007), entre muchos otros, como Weber (1998; 2001 y 2012), referencia ineludible para comprender ambos procesos tanto desde la perspectiva racionalizadora de la sociedad como el desencanto entendido como eliminación de las economías de salvación en este mundo. También tendremos la oportunidad de analizar las perspectivas de David Martin (2005), Asad (2003), Marramao (1998), Estrada (2001; 2004; 2006 y 2010), Vattimo (1985; 1996; 1998; 2011) y Luckmann (1973), entre otros.

En cualquier caso, a pesar de las diferencias entre los distintos autores, los resultados acaban teniendo ciertas concomitancias. En términos muy generales, podemos precisar que, tras los procesos de secularización, lo que nos queda es una religiosidad situada fundamentalmente en el ámbito privado, sin fuerza social, al menos en el ámbito europeo. Si bien tendremos ocasión de diferenciar distintos procesos secularizadores según ámbitos geográficos y culturales distintos (fundamentalmente entre EE.UU. y Europa), nosotros vamos a poner más fuerza en la parte de la balanza que nos toca. Así, observamos que el proceso secularizador ha supuesto el acomodo de lo religioso en lo personal, dejándolo casi oculto, dando como resultado una religión invisible (Luckman, 1973). Lo religioso mantiene determinadas funciones, más individuales que

sociales, en contraste con las funciones que, o bien inicialmente tuvieron (cohesión de grupo, legitimación del poder, conservación del status quo...), o bien se le han atribuido (con una fuerte crítica desde la Ilustración, más antijerárquica, antieclesiástica que religiosa en su contenido doctrinal evangélico fundamental).

Así, la secularización produce la *salida de lo religioso* del ámbito público y la inclusión en el ámbito privado, potenciándose ciertas funciones individuales. Quizá, las que toman más fuerza, fundamentalmente, son las que dotan de sentido e identidad al ser humano, opción revitalizada en una sociedad postsecular y postmetafísica (Habermas, 1990 y 2011), de pensamiento débil (Vattimo, 2006), nihilista o postnihilista e incluso post-divina y post-cristiana, en la que ha calado la muerte de Dios y en la que el hombre ha visto cómo se ha transformado la imagen que tenía de sí mismo (Darwin, Freud). Asimismo, la razón, principio de progreso y bienestar desde la Ilustración, ha devenido fundamentalmente instrumental (Horkheimer, 2002) y ha sido objeto de una fuerte y profunda crítica. En otras palabras, el déficit de sentido, que la religiosidad que pervive a la secularización pretende resolver, es producto de las dinámicas modernas y pos/tardomodernas¹⁶, individualizadoras, que se vacían de contenido (Lipovetsky, 2003) y se licuan en todos sus niveles, dirigiéndonos hacia una sociedad líquida (Bauman, 2006).

En definitiva, las teorías de la secularización se mueven entre la salida de la religioso de su función pública y su transformación en una religiosidad individual que va vaciándose de contenido, convirtiéndose en una religiosidad sin cuerpo. Algunos, incluso, señalan el camino de su completo declive y desaparición. Otros, como tendremos ocasión de ver, apuntan más al *revival*

¹⁶ No vamos a entrar en el debate de la Posmodernidad, pues tiene contenido suficiente para redactar otra tesis. Vamos a referirnos a la actualidad de diversas maneras (tardomodernidad, sociedad postradicional, posmodernidad, sociedad de la comunicación, sociedad líquida...). Aceptamos que la Modernidad está en transformación y que la sociedad está asumiendo cambios sustanciales. También consideramos que muchos de estos cambios son un producto de un desarrollo lógico de la Modernidad y que otros la están modificando de raíz. Donde no entramos es en analizar si el momento actual es Posmoderno (un nuevo periodo) o Tardomoderno (una etapa dentro de la Modernidad).

religioso también en el ámbito público, señalando la secularización como un mito y estableciendo un nuevo marco postsecular. Nuestra posición es que, más que revival, lo que presenciamos es una pervivencia de lo religioso, que está en profunda transformación. En qué medida se da ésta y en qué términos son dos de los objetivos que pretendemos examinar en esta tesis¹⁷.

2. El sentido original religioso.

El término secularización surgió en un contexto eclesial para dar razón de un movimiento interno dentro de la propia iglesia y de la forma de vivir la fe. De este modo, tanto la *invención* del término como sus primeros usos son fundamentalmente religiosos, generalmente cristianos y, en términos más concretos, católicos.

Así, no tenemos más remedio que iniciar este análisis en este punto, en el examen del propio término desde su origen *religioso*, pasando por su uso *original* para, más tarde, comprender cómo este concepto da un giro semántico y pasa ha adquirir otras connotaciones.

2.1. Acercamiento semántico.

Secular, y todas las palabras que de ella derivan, proceden del término latino *saeculum*, que significa del *mundo* o *la vida del mundo*. Tiene otras acepciones, como *generación, siglo, época, edad...* que hacen referencia al *tiempo* en el que vivimos, en el que nos situamos. Por tanto, lo secular es un término que describe, espacio-temporalmente, la realidad *cotidiana* en la que nos hallamos. En realidad, lo que sugiere el concepto *saeculum*, como ya hemos insistido, es una ruptura, dentro de esta misma realidad, del espacio y el tiempo en dos ámbitos bien diferenciados: lo que es del mundo (material) y lo que no lo es (que lo trasciende). Establece, en otras palabras, una realidad dual en el cosmos y en la sociedad, en el que lo religioso se opone a lo secular. Entre ambos mundos que conforman este *mundo*, existen movimientos, desplazamientos. En

¹⁷ En la última parte del estudio, cuando analicemos los discursos juveniles.

este mundo escindido, lo *secular* hace referencia, sencillamente, a la parte del mundo humano que se sitúa en lo temporal o material, un ámbito que se opone a lo que hay *más allá* (o aquí) de sagrado, de trascendente y eterno. La realidad profana se define, de este modo, como el mundo de lo efímero y pasajero, frente a lo eterno y sagrado (Díaz-Salazar, 2006: 270).

Lo secular, así, no es más que uno de los dos elementos de la realidad escindida en la que se mueven los creyentes, concretamente el mundo material y cambiante. Lo cotidiano y sus vidas, en teoría, forman parte de la realidad secular. Y lo sagrado, esa realidad que produce temor y temblor, cercana a lo inefable e irrazonable, se mantiene en una realidad paralela, a la que se accede solo desde determinadas prácticas (ritos, signos, personas...). La secularización hace referencia, por tanto, a un movimiento de lo *sagrado* al mundo profano, es una vuelta al *mundo* desde el otro lado, el *religioso*.

Si nos colocamos en el “sentido histórico preciso”, lo que establece dicha acción es el “cambio de personas, cosas, significados etc., de un uso eclesiástico o religioso a un uso civil o laico” (Casanova, 2012: 19). Solo más tarde, como veremos después, el sentido del término se amplió y comenzó a hacer referencia al declive de lo religioso en este mundo.

En efecto, aún en el diccionario de la Real Academia Española¹⁸ se mantiene esta idea de *movimiento* entre dos mundos, lo que da una idea del uso que se le sigue dando, al menos en un orden coloquial. La *secularidad* se define como la *independencia de los asuntos públicos en relación con los religiosos*; como la *condición común de lo laico en contraposición a lo eclesiástico*. Y describe *secularizar* como *hacer secular lo que era eclesiástico; autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de clausura o reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente*. Si consultamos el término *secular* en lengua inglesa, encontramos acepciones similares¹⁹: “not connected with religious or spiritual matters. Contrasted with

¹⁸XXII Edición, 2001.

¹⁹Oxford Dictionary, 2010

sacred”. Y, en una segunda acepción: “Christian Church (of clergy) not subject to or bound by religious rule; not belonging to or living in a monastic or other order. Contrasted with regular”. En francés, ocurre algo parecido con *séculier*²⁰: como adjetivo “se dit d'un prêtre qui n'appartient à aucun ordre ou institut religieux”. Y también, más cercano a lo que hoy se entiende por secularización, encontramos que “se disait de la justice laïque, temporelle”. Como sustantivo, hace referencia al “laïque ou prêtre séculier”.

Lo primero que podemos advertir en estas definiciones del DRAE (y de los otros dos diccionarios) es el marcado carácter católico, o cuando menos cristiano, de las acepciones. Si tenemos en cuenta que el objetivo de la Real Academia de la Lengua no es *explicar* qué es el término sino *describir* el uso que se hace de él, comprenderemos la relación tan estrecha que la secularización tiene con el cristianismo en general y el catolicismo en particular, al menos en nuestra lengua.

Además, estas acepciones no suponen una negación del hecho religioso sino, más bien, una *separación* de ámbitos. Es un concepto, como ya hemos dicho, que establece una separación entre lo religioso y lo no religioso, siendo la *secularización* el proceso que nos lleva del primer ámbito al segundo. Así, un sacerdote secularizado es aquel que ha dejado de ser sacerdote y ha sido *reducido* (de re-ducere, re-conducido) al estado laical. En términos muy generales, podríamos definir la secularización como ese *paso* de la vida religiosa a la vida más mundana o laical. Pero sí nos parece importante insistir sobre algo que acabamos de apuntar: este paso de un estado a otro no tiene por qué suponer una negación del fenómeno religioso. En el caso del sacerdote secularizado, por ejemplo, éste puede mantener viva su fe. Y si nos centramos en esa *independencia de los asuntos públicos en relación con las religiones*, eso acaba traducándose en una privatización de esos *asuntos religiosos*. Sin embargo, el uso cotidiano y académico sí lleva implícito, en ocasiones, esa negación. Es decir, el concepto *secularización*, obviamente, contiene más usos

²⁰Larousse Dictionarie, 2013.

que los que nos llegan del DRAE. ¿Cómo hemos de entender dicha relación entre secularización y declive? ¿Cómo surge esta conexión entre un concepto y otro? En principio, conviene afirmar ya una idea importante: *secularización* no tiene por qué suponer *desaparición*.

De estas primeras reflexiones surgen otras cuestiones que son necesarias abordar. La secularización, ¿es exclusiva del cristianismo o puede extenderse a cualquier otro fenómeno religioso? ¿Supone desaparición o privatización de la fe? ¿Es un hecho puntual, una excepcionalidad de las élites intelectuales y de Europa o, como todo lo que ocurre hoy, se ha globalizado a las *masas* y al resto de sociedades? El proceso secularizador, ¿sólo surge en el lado *no religioso*, extendiendo su ámbito y asumiendo funciones que eran propias de las instituciones religiosas o también puede proceder del ámbito *espiritual*? ¿Puede la religión, y más concretamente el cristianismo, ser un agente secularizador? En lo que sigue, trataremos de ir respondiendo, entre otras cosas, a estas cuestiones.

2.2. Primeros usos del término secularización: el sentido original religioso.

Por tanto, *secularización* es un término propiamente religioso que no supone su desaparición. Inicialmente surge como una locución propia del derecho canónico que hacía referencia al paso que realiza un monje de clausura al mundo, convirtiéndose en sacerdote secular. Las órdenes religiosas vivían su vida *intra muros*, en conventos en los que poder vivir una existencia más cercana a lo sagrado. Los tiempos, las personas y los objetos situados dentro de los monasterios estaban ordenados en relación con el *Ordo Aeternus*, con lo sagrado y la divinidad. El monje que decidía, por vocación propia, salir de dichos muros y habitar en la ciudad, sin dejar por ello su fe ni sus votos, se *secularizaba*, asumía vivir su vida de fe dentro del orden de lo temporal y del mundo, del *saeculum*, en un tiempo y espacio profano, en contraposición de sus compañeros, que lo seguían haciendo en el orden sagrado. Es decir, frente a un modo de entender la secularización como una salida de lo religioso o la eliminación del contenido

sagrado en determinadas esferas, no podemos olvidar que el origen del término está referido a una cuestión del ámbito religioso y, por tanto, no sale de él. El hombre consagrado que deja el ámbito completamente sagrado (el convento) para ir al mundo, lleva consigo la sacralidad al saeculum. Es decir, la secularización no implica disminución de la fe.

Pero el término comienza a adquirir otros significados. En un momento concreto de la historia de Europa surgen determinados elementos que supondrán el decaimiento de la religión. De hecho, la primera imagen que el concepto secularización nos trae a la mente hace referencia a la pérdida histórica de poder e influencia por parte de la Iglesia, es decir, la separación definitiva entre el poder temporal y el eterno, espiritual o celestial. El término deja de ser un concepto religioso que *mantiene* lo religioso en el *mundo* (saeculum) para hacer referencia a la victoria de dicho mundo, que absorbe y sustituye a lo religioso.

Los neologismos «*sécularisation*» y «*séculariser*», surgidos en 1567 y 1596 respectivamente, comenzaron señalando el “lento y tormentoso proceso de reafirmación de una jurisdicción secular” en amplios sectores (política, derecho, moral, educación) que tradicionalmente eran administrados por la Iglesia (Marramao, 1998: 22). Así entendido, aún podemos decir que el proceso secularizadores más una emancipación de la sociedad y del individuo frente a la tutela de la Iglesia que un rechazo de Dios.

De este modo, el término secularización, nacido en el ámbito del derecho canónico, da un giro semántico. La paz de Westfalia, además de ser el punto y final de la Guerra de los Treinta Años, simboliza el cierre de la tradicional alianza establecida entre el poder político y el cristianismo, en boga desde el Edicto de Milán (313). Los papeles se invierten y la supremacía del gobierno recae en el príncipe temporal, verdadero “árbitro y agente de la paz política y religiosa” (Estrada, 2006: 110). La Iglesia y la república comienzan a llevar sus asuntos

separadamente y comienza a gobernarse, en palabras de Grocio, “como si Dios no existiera” (García Andrade, 2000: 51).

Todo este gran cambio del término sucede en plena Modernidad, si nos atenemos a las fechas (la paz de Westfalia se firmó en 1648) y en las puertas de la Ilustración. Tanto una como otra están íntimamente ligadas a la Secularización, por lo que analizar el proceso de esta última no puede hacerse sino desde su relación con las dos anteriores. Pero antes de seguir este desarrollo, conviene apuntar aún otra perspectiva que sitúa el proceso secularizador y de desencantamiento del mundo mucho más atrás en el tiempo. Esta perspectiva no tiene por qué ser contradictoria con otras visiones del asunto. Tan solo amplía el prisma desde el que analiza este proceso y nos ofrece matices que importan a nuestra contextualización del fenómeno religioso.

3. El proceso histórico de la secularización²¹.

Pero estos primeros usos no son los únicos que nos han llegado a nosotros. Como cualquier fenómeno humano, el concepto de secularización está sujeto al devenir histórico y sus significados se han ido transformando a la par de las realidades, también históricas, que ha intentado describir. En realidad, para comprender bien el fenómeno de la secularización no nos podemos quedar en su análisis *conceptual*, sino que debemos afrontarlo como proceso histórico. Solo así podremos entender la situación de lo religioso hoy. Nosotros vamos a entender que la secularización es una *dinámica* que forma parte de la propia naturaleza de la religión en las relaciones que mantiene consigo misma, con la sociedad y con el resto de esferas que la forman. Así, podríamos precisar esto de la “esencia” al estilo de Gauchet, es decir, afirmando que la propia estructura del cristianismo (o, para ir más lejos, de la trascendencia) conlleva, en su desarrollo histórico, dicha secularización.

En el mismo sentido, Habermas (2008: 11) propone "entender el proceso

²¹ A propósito del debate sobre la concepción teleológica de la secularización que mantienen Löwith y Blumenberg hablaremos en el Apartado 6 de este mismo Capítulo.

de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites". Entiende como necesario un diálogo entre razón (ilustrada) y fe (concretamente la cristiana). Unos tienen que aprender de otros. Entiende la secularización como un proceso en el que el movimiento laicista y lo religioso conforman un nuevo escenario donde convivir. Y lo hacen mediante el diálogo.

Una vez entendida la secularización como la explicación del proceso evolutivo del fenómeno religioso en nuestra sociedad, uno de los primeros aspectos a aclarar es cuándo comienza dicho proceso. Si bien el término comienza a usarse, en el sentido que acabamos de apuntar, en torno al siglo XVI, esto no significa que, según algunos, este proceso no comenzara mucho antes. Nosotros vamos a colocar el principio de dicho desarrollo secularizador y de desencantamiento del mundo en los orígenes del monoteísmo, que, además, dará origen al Estado y al desarrollo de la ciencia. De alguna manera, la propia religión posee las semillas del proceso secularizador. Este proceso tomará fuerza durante la Modernidad y la Ilustración e influirá en los análisis que las distintas ciencias sociales, especialmente la sociología, harán sobre el fenómeno religioso.

3.1. El surgimiento del monoteísmo como primer paso secularizador.

En términos generales, Gauchet (2003, 2005 y 2007) presenta la secularización como una *independencia* y *separación* de las distintas esferas sociales (política, ciencia, ética...) que se produce en el instante mismo de la creación de la política y el surgimiento del monoteísmo. Propone que el papel de la religión decrece en el momento del nacimiento del Estado y del alejamiento del mundo de un Dios que ha devenido Trascendente. Así, nace la religión de la salida de la religión.

Según el autor, el análisis que se ha venido realizando en torno al fenómeno religioso lo hacía culminar en el monoteísmo, que, de este modo, se convertía en la expresión más refinada y elaborada de la religión. Pero este era

un análisis equivocado. Nuestra idea de una historia en continuo progreso, procesual y evolutiva, nos hacía creer, según Gauchet, que lo religioso partía de formas rudas y primitivas hasta llegar a los grandes monoteísmos, principalmente el judaísmo, raíz de las religiones abrahámicas. Las teologías sumamente elaboradas del cristianismo, por ejemplo, suponían una muestra de esta evolución siempre a mejor. Gauchet plantea la alternativa contraria: desde el surgimiento del Estado, lo que apreciamos en la Religión es decaimiento, declive, no progreso (2005: 35).

Para entender esta posición debemos partir de dos formas de asumir el orden social (ciencia, ética y política) en el que se inscribe el ser humano: o bien como un orden *deseado*, o bien como un orden *sufrido*, en tanto que dicho orden es dependiente o no del propio hombre. El orden (relacional, ético o epistémico) lo sufrimos si es impuesto y será deseado si lo formamos a nuestro antojo. De este modo, al principio de la historia de la humanidad, siglos antes de la invención del monoteísmo, *sufríamos* el orden de la naturaleza, sometidos a unas fuerzas que no eran ni dominadas ni controladas por el propio ser humano. Es la imagen del *hombre desnudo*, de un ser que vive *a la intemperie*. Es el *orden sufrido*.

Paulatinamente, el ser humano fue capaz de ir creando un orden *deseado* e instaurado por él mismo, no dependiente de una realidad externa al propio hombre. Este orden *querido*, distinto del ofrecido por la naturaleza, conformaba nuestra sociedad y sus instituciones, por las que dominamos la realidad que habitamos.

Pero no todo caía bajo nuestro orden. ¿Qué ocurre con aquello que no dominábamos? Aquello que caía más allá de nuestra comprensión comienza a ser explicado por la religión. Esta racionalización religiosa de aquello que no éramos capaces de someter era, en realidad, el modo que teníamos de conseguir el dominio de lo inexplicable. Es decir, mediante la comprensión (religiosa) del misterio, la religión nos ayudaba a dominar el mundo. Conocer, aunque sea a través del mito, supone someter.

“La religión aparece poco a poco en este marco, inevitablemente, como la traducción intelectual de esa impotencia congénita, al mismo tiempo que como medio de superar indirectamente, por el pensamiento y confesándose, una situación de extrema desnudez. El hombre sufre fuerzas que lo sobrepasan y cuyo misterio sobreestima, pero a su manera, dándose una explicación, domina aquello que sufre” (Gauchet, 2005: 14).

Así, surge la primera técnica, muy básica, que nos permite dominar la naturaleza; y las primeras explicaciones que nos ayudan a interactuar con el mundo que habitamos. Y, casi al mismo tiempo y a través de las primeras grandes cuestiones que nos dejan *desnudos* ante la naturaleza dada, nace la religión, como primer acercamiento a dichas fuerzas que están por encima del hombre y a las que deseamos dar una explicación con objeto de dominarlas. Weber también entiende que los primeros actos mágicos y religiosos estaban orientados *a este mundo*, y no a un posible más allá (2012: 63 y ss.), por lo que tienen un carácter racional, incluso económico.

Pero el nacimiento de la religión supone, en realidad, una inversión. El proyecto de dominio se ha alterado y se han cambiado las tornas. Las explicaciones religiosas acaban estableciendo la fundación de la sociedad y sus normas en un lugar y un tiempo y realizado por un sujeto exterior a la propia historia, a la propia sociedad y, en definitiva, al propio ser humano. Lo que *queríamos*, nuestro orden social deseado, ahora lo *sufrimos*. Y es la religión la que ha establecido dicha inversión, reorganizando el *mundo* desde un *punto externo* a nosotros. Ha situado el momento original de la creación de la sociedad en un tiempo primordial al que nosotros no nos podemos aproximar, en un tiempo *siempre-ya-ahí* (eterno) y, por tanto, inaccesible. El origen de lo que nos hace animales humanos, esto es, vivir en sociedad, ha sido ocultado, puesto en un lugar que no nos pertenece.

En este sentido, la religión es la *desposesión* de nuestra primera conquista, la del orden del mundo *querido*, que ahora, de nuevo y paradójicamente, es *sufrido*. Es desposesión de ese acto creativo que supone la creación de lo social, que ya no nos concierne. Nos hemos despojado de la capacidad de dar un orden al mundo y del dominio del orden social, situándolo en un momento original (*in illo tempore*) inaccesible al propio hombre que lo creó. Lo paradójico es que, a pesar de ser desposeído de este acto creativo, es un acto libre, asumido, según Gauchet (2005: 43), por una especie de economía psíquica, pues nos permite satisfacer nuestro sentimiento de dependencia respecto a lo otro, beneficiándonos de las ventajas de lo *inmóvil*, lo *inmutable*, pues sabemos que lo mutable siempre es problemático.

Para Taylor(2007: 54 y ss.), este será su cuarto sentido de lo secular, el sentido original del que derivan los otros tres que presenta. Habrá un *higher time*, similar a ese momento fundacional divino, que reordena, reúne, estructura y matiza la realidad cotidiana, esto es, *secular*. Así, la realidad *actual*, gracias a esta ruptura temporal, puede contener dos momentos distintos: un tiempo secular y lo que este contiene (personas, días, hechos, actos, objetos, ritos...), que es el tiempo ordinario, mundano; y aquel otro que se le opone, del que deriva este momento actual, el tiempo eterno, superior. Así, es posible hablar de secularidad en una época encantada: los objetos pueden existir en o participar de distintos *tiempos*. Siguiendo el mismo ejemplo de Taylor, el viernes santo puede estar más cercano al verdadero viernes de la crucifixión de Cristo que otro viernes cualquiera. La eternidad y la consecuente ruptura del tiempo en eterno/sagrado y secular/profano, marcan también parte de la Era Encantada, de la que tendremos ocasión de hablar después.

En este sentido de ruptura con el tiempo fundacional, el hombre ha vivido su realidad como confrontación en distintos niveles: con la naturaleza, con los demás, con la cultura y con su realidad más íntima, referidas a cuestiones de identidad y sentido. La religión, en esta primera parte de la historia de la

humanidad²² parte de esta confrontación para superarla a través de su negación, pues, en un primer momento, dicha confrontación parece partir de una voluntad humana, de su libertad. La negación de la confrontación supone la admisión del hombre de que las relaciones que mantiene (con la naturaleza, con los demás, con la cultura y consigo mismo) no dependen de él, sino de una realidad superior, de la divinidad o de unas fuerzas espirituales y morales que están por encima del ser humano (Taylor, 2003 y 2007). Dicho orden es asumido como *dado* o *recibido*. La relación de *confrontación* se convierte, así, en relación de *pertenencia*, de dependencia con lo *Otro Invisible*.

La religión consiste en la desposesión radical del hombre del dominio de su existencia, que permanece en el orden de lo intangible, perteneciente a los dioses. Lo que conduce nuestras vidas, nuestros trabajos, nuestras relaciones... concierne a lo invisible, no depende de nosotros, ha pasado de ser *creado* por el propio hombre a ser *recibido* por la divinidad. En esta situación de total dependencia del ser humano respecto a las fuerzas divinas se percibe el culmen de lo religioso, el punto más alto del desarrollo de la religión. Todo lo que la religión estaba llamada a ser lo fue en este momento. Es el mundo encantado que Taylor describirá en sus obras ya citadas. Un mundo encantado que supone *pertenencia* a un orden superior. Una dependencia, según Gauchet, que se rompe con el nacimiento del Estado y el monoteísmo, cuando el hombre asume su capacidad creativa y su autonomía frente a lo divino, reapropiándose su capacidad de comprender y ordenar el mundo y su sociedad. Surge así el desencantamiento del mundo y, por extensión, el proceso secularizador. El nacimiento del Estado conlleva una paradoja entre la estructura social y la esencia religiosa. Es decir, los hombres sienten la ruptura entre la estructura querida y la recibida, entre la posesión y la desposesión.

Lo que plantea Gauchet es una forma de alienación, en la que el hombre se despoja de sus cualidades y poderes a favor de una realidad superior. No deja de

²²Gauchet se refiere a ella como pensamiento salvaje y Taylor hablará, aunque no refiriéndose al mismo período de la historia aunque sí con similares características, al *enchanted world* y al tiempo del *baroque compromise*. Hablaremos de ello en el apartado del Desencantamiento del mundo

ser un análisis plausible, aunque no el único posible. Desde un punto fenomenológico, como el que desarrolló Otto, el hombre creyente no se *comprende* a sí mismo como *alienado*, aunque desde fuera²³ sí se perciba así. De ahí la importancia de la primera persona en asuntos religiosos de la que habla Vattimo (1996), que nosotros intentaremos abordar dando voz a los jóvenes. Es decir, al menos en lo tocante a lo religioso, no podemos detenernos en la mirada *externa y aséptica* del científico, sino que debemos tener en consideración el modo en que el creyente vive y se vive según su fe.

Todo lo que viene después de este surgimiento es declive de la religión, que ya ha sido todo lo que podía ser. Las grandes religiones monoteístas, que hacen aparición en estos siglos, en realidad deben ser tratadas como grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, en cuanto revisan y modifican las imágenes de las divinidades hasta el momento instaladas en el mundo. Estas grandes religiones de lo trascendente introducen a la religión en una determinada dinámica: la de la salida de la religión. Estas transformaciones de lo *Otro* se concretan en tres momentos clave: el surgimiento del Estado, la *creación* del monoteísmo en la era axial, en la que surge una divinidad ultramundana; y, por último y como último gran desarrollo de esta transformación, el florecimiento del cristianismo occidental.

Es decir, el proceso de secularización/desencantamiento tiene tres grandes impulsos que se inician mucho antes de la Modernidad, aunque es en ella cuando se da un desarrollo más evidente. No son tres momentos autónomos, sino interdependientes, favoreciendo unos los procesos de los otros.

Con la creación del Estado, entre otras cosas, nace la historia, entendida como la posibilidad de transformación de ese orden recibido del que hablábamos antes, que ya no es inmutable. Los fundamentos sagrados de la sociedad, dados *desde-siempre*, se cuestionan. Es en este sentido en el que el autor habla del nacimiento de la historia, como cambio y transformación. Se da

²³ La perspectiva *etic* debe ser completada con la *emic*.

un movimiento, un desplazamiento del centro de las relaciones sociales y políticas. Este centro, como ya hemos indicado, estaba situado en fuerzas divinas, en un tiempo primordial, inaccesible. Ahora se coloca en lo humano, aunque esto no signifique que las justificaciones del orden social no sigan siendo religiosas. El judaísmo, como referencia privilegiada de los inicios del monoteísmo, es también un ejemplo claro de cómo la concepción de la realidad y de la vida del hombre como proceso histórico cobra importancia. La promesa de salvación, tanto del pueblo como del individuo judío, enmarca todos los procesos vitales. El tiempo ya no es una rueda cíclica, sin otra dirección que volver sobre sí mismo. Ahora es una *flecha* que indica una dirección y, con ella, un *proceso* y un *progreso*. La *individualidad*, primero del pueblo elegido, y después de la persona, fundamentalmente en el cristianismo, toma el protagonismo: lo que hacemos aquí es lo que determinará que alcancemos la promesa que un Dios radicalmente *Otro* nos tiene deparada en *Otro* lugar. El desarrollo de dicha individualidad como ética de la autenticidad, será, según Ferry (1997) el culmen del proceso secularizador.

A pesar de que los fundamentos de nuestras acciones (como pueblo o como individuo) siguen siendo religiosos (actuamos por motivos escatológicos) no cabe duda de que el hombre, con este Dios alejado y siendo ahora responsable (y por tanto, dueño) de su acción, ha ganado en autonomía. La vida y la sociedad no son ya algo dado, sino una realidad por construir. Un Dios retirado crea un nuevo mundo, objetivado por la ciencia y susceptible de la transformación a través de la acción del hombre, que se convierte en un ser agente y no *paciente*. En realidad, el Dios que surge “no es el más elevado, sino el más solo” (Gauchet, 2005: 155). Lipovetsky (2003: 48) plantea algo similar. Con el desencanto, lo que realmente sucumbe es la relación con el Otro: “Se borra sin gritos, sin razón, en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes. (...) previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de «vivir» el Otro”. Un desierto que, como vaticinara Nietzsche, no cesa de crecer, dejándonos a expensas de ciertas formas de nihilismo en los momentos en los que el progreso era casi una

religión (Heidegger, 2008: 38). Este alejamiento, a la larga, supondrá la caída tanto de lo religioso como el olvido del *Radicalmente Otro*. Lo *Trascendente* se ha alejado tanto del aquí y ahora, tan importante especialmente en nuestra sociedad (post)moderna, que habrá de ser olvidado por su propio alejamiento.

Una posición que ya había sido señalada por otros anteriormente. Hegel, por apuntar uno de los filósofos más destacados, comienza su reflexión filosófica tras un período ilustrado en el que la religión se ha visto sometida a una dura crítica. Con los avances de la Ciencia y la crítica de la Ilustración, el hombre y la naturaleza han ido ganando terreno e independencia. En la otra parte, Dios va siendo relegado, apartado con el *título* de Ser Supremo y alejado de la realidad y del hombre. Tan alejado, que llega a convertirse en "un fantasma infinito" (Hegel, 1981). Es un Dios abstracto, que ya no ocupa lugar (no lo tiene) en este mundo ni en la vida del hombre. En términos muy generales, Hegel cree que esta imagen de la Trascendencia no es apropiada, pues conlleva una paradoja. Esta idea de un Dios infinito y Absoluto resulta ser contradictoria, pues lo *separa* y *diferencia* de lo finito. Es decir, no lo contiene, dejando un infinito con límites marcados por lo finito. Además, está relativizado por el sujeto finito, dejando la imagen de un Absoluto Relativo. Pero a pesar de las contradicciones, es un Dios que al que se le ha eliminado su lugar en el mundo, quedando este desencantado, desdivinizado.

Hegel pretende limitar el poder secularizador a través del análisis de esa imagen de Dios, buscando las contradicciones que conlleva. La dificultad es entender la realidad como "diferenciada", tal y como la plantea, según Gauchet, el origen del monoteísmo, pues así quedan establecidas dos realidades opuestas: una Absoluta/Infinita y otra Relativa/Finita, que conlleva la contradicción que acabamos de señalar (lo Infinito tiene límites). Hegel afirma que, en realidad, ese modo de concebir a Dios como lo *Radicalmente Otro*, no es posible: lo infinito, si lo es, debe contener lo finito. La realidad es Una y Toda, una Identidad. El Infinito lo contiene todo, solventándose así la contradicción. Lo finito se convierte en un momento de lo infinito. Se elimina esa distinción entre lo ideal (racional) y lo real

(lo infinito y lo finito) pues lo ideal es real y lo real es ideal: es una identidad. Su Idealismo Absoluto afirma una realidad Infinita. Primero existe lo Infinito, después se niega a sí mismo en lo finito (se concreta en la finitud) y después se vuelve a negar (negación de la negación) cuando lo Infinito absorbe lo finito. El problema es que con esta doble negación no consigue salvar al individuo concreto de su disolución. El hombre concreto se disuelve en lo infinito, se reduce a un momento dialéctico. Hegel acerca a lo Absoluto de nuevo a este mundo pero a un precio: la pérdida de la individualidad. La filosofía poshegeliana tratará de remediar esto. Será una filosofía de la finitud, del individuo, de la existencia concreta, en la que la esencia es la existencia (existencialismo), en clara reacción a la disolución del sujeto. Kierkegaard y Nietzsche serán ejemplos de esto. La posmodernidad y la crisis del sujeto también deben comprenderse en relación a esto.

Este es el verdadero principio de la secularización y del desencantamiento, entendidos como diferenciación y autonomización de las esferas sociales, que comienza en este punto de la historia en la que confluyen el surgimiento del Estado y la retirada de Dios como un ser *Único y Trascendente*. El cristianismo, por su parte, favorecerá este desarrollo, llegando a convertirse en la religión de la salida de la religión. Lo Modernidad y la Ilustración acelerarán estos procesos y *fundamentarán* la secularización como un proceso natural e irreversible.

Aunque más tarde abordaremos la crítica y revisión del concepto de secularización, conviene detallar un par de puntos. En primer lugar, el análisis del cristianismo como religión de la salida está sesgado por la propia idea del cristianismo que Gauchet tiene en mente a la hora de abordar su estudio, quizá demasiado dependiente de lo institucional. En nuestra opinión, el cristianismo es algo más que eclesialidad²⁴. Si bien es cierto que favorece cierta individualidad e introspección, contribuyendo a la tendencia desinstitucionalizadora, esto no significa que *lo religioso* esté avocado a la desaparición. Entender la *religión*

²⁴ El cristianismo no se reduce a la Iglesia (Católica o Protestante): es una realidad más compleja, en la que el individuo independiente tiene cierto valor.

como la institución de lo *religioso* y esto último como una *capacidad* humana para la trascendencia nos ayude a entender que *salir de la religión* no tiene por qué significar *salir de lo religioso* y que *secularización* no tiene por qué suponer *desaparición*. La segunda nota hace referencia a la secularización como proceso natural e irreversible, una afirmación que, si bien contiene matices ciertos, debe ser replanteada y discutida a la luz de los nuevos *resurgimientos* de lo religioso.

3.2. La secularización por racionalización teológica.

La aparición de un Dios alejado también contribuye a la secularización en otros términos. De hecho, “cuanto más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas” (Gauchet, 2005: 50). El propio Dios se convierte en un objeto de reflexión y de estudio, por lo que queda *reificado*.

La teología, también ilustrada, se ha racionalizado, objetivando a Dios en exceso, convertido más un objeto de reflexión que de "adoración". En este sentido, la Trascendencia, aunque afirmada en su existencia, ya no determina las vidas de los hombres. Continuando con Hegel, para éste parece que el mundo está abocado a la secularización: o bien se seculariza por la crítica ilustrada; o se seculariza por la reflexión teológica, que va alejando más a Dios -lo Infinito/Absoluto- de este mundo -lo finito/relativo-, cosificándolo en objeto de estudio.

Hemos seguido un proceso desde el que hemos pasado de un dios del que nada se puede decir a un Dios (personal) del que podemos decirlo todo. Y lo dice la teología, muy a menudo, de un modo complejo, críptico, contribuyendo, aún más, al alejamiento. Las complejas definiciones, caracterizaciones y descripciones de la divinidad y de todo cuanto la rodean establecen un enorme abismo entre Dios y sus creyentes²⁵. Los criterios de la Modernidad han entrado

²⁵Ya Erasmo de Rotterdam, en las puertas de la Modernidad, hizo una crítica a la complejidad de las disertaciones teológicas: “Del mismo modo los Apóstoles enseñaron lo que es la gracia, pero nunca establecen distinción entre la gracia «gratis data» y la gracia gratificante. Exhortaron a hacer buenas obras, pero no discernieron la obra operante y la obra operada” (2009: 141).

también, marcando una fuerte influencia, en los criterios de la Teología. Dios queda tan alejado como cosificado, *reificado* y *objetivado*; tan descrito que deja de ser creíble, por ofrecer, frecuentemente, una imagen de dios muy humana (*demasiada humana*). Se deja, de este modo, el mundo aún más desencantado y secularizado.

En este mismo sentido, Eduardo Mendieta nos explica (Habermas, 2011: 37) que la religión²⁶, en su defensa ante la racionalidad científica, entra en el debate racional con las armas de la teología. Esta entrada en la discusión y su propia racionalización contribuyen tanto a su *relativización*, pues la racionalidad teológica se presenta como una opción más entre otras; como a su *mundanización*, al usar los mismos *recursos* que el resto de posiciones: la razón, la argumentación, etc. Así, confirmando lo que Gauchet propone, el cristianismo contribuye a la salida de la religión no solo por los procesos internos que genera (autonomización, individualización, diferenciación de las esferas, etc.), sino también en cuanto que genera una racionalización de su objeto (Dios) produciendo una teología que pone en palabras y argumentos sus creencias. Hace mundano (secular) una realidad por definición trascendente. Todo esto parte de la premisa de un Dios coherente, posible de buscar y con una lógica, que nos conduce a creer que se pueden decir cosas de Dios. El Dios revelado (el dios que nace del monoteísmo, del período axial) se hace, de este modo, pensable, inteligible. Esta teologización es una forma de secularización *desde arriba*, situada, precisamente, en las cosmovisiones tradicionales.

Habermas diferencia entre una fuerza racionalizadora que proviene *desde abajo*, esto es, la ciencia y otra que procede *desde arriba*, es decir, de las grandes cosmovisiones y religiones, que, habiendo entrado en la dinámica racionalizadora de acción con respecto a fines, han perdido fuerza en sus argumentaciones (Habermas, 1989: 98). La fe, al ser racionalizada por la teología, al ser convertida en doctrina, se pone en juego, ofreciéndose a la discusión, haciéndose necesaria su fundamentación: ha de ser explicada y defendida. Esa

²⁶Y especialmente el cristianismo, con una larga historia de racionalidad teológica.

discusión se abre al mundo laico que podrá alejarse (criticar, disentir) del mundo sacerdotal y teológico. Es decir, de la propia religión surgen las condiciones que abren la posibilidad de la salida de la religión.

Pero a medida que la religión se fue convirtiendo en Escritura y en Doctrina, tanto más literaria se volvió, y por ello favoreció tanto más las condiciones que provocaron la aparición de un pensamiento laico racional, sustraído al control sacerdotal. Sin embargo, del pensamiento laico surgieron una y otra vez los profetas antisacerdotales, los místicos y sectarios que buscaban su salvación religiosa de un modo no ritualista y, finalmente, los escépticos y los enemigos de la fe". (Weber, 2001: 554).

La progresión, para Weber, es clara: la fe va *literarizándose*, poniéndose en palabras, lo que permite su racionalización y el surgimiento de un pensamiento laico, que podrá poner en cuestión, a menudo desde la propia fe (los profetas), aunque *no ritualistas*, las doctrinas y cosmovisiones (*religious worldviews*) institucionalizadas, tradicionales. Estas críticas, que pronto serán sectarias, darán paso a otras situadas, esta vez sí, fuera de la fe. La religión es vista desde criterios racionales y, concretamente, de racionalidad científica, lo que la hace objeto de críticas. Para algunos, la fe haría bien renunciando a ciertas creencias *irracionales* en las que no tendría "nada que ganar (y más bien, todo que perder) uniendo su suerte a la de acontecimientos sobrenaturales cuya credibilidad es cada vez más frágil", sometiéndose así a los criterios de la discusión racional (Ferry, 1997: 65).

Quizá la pos/tardomodernidad esté ofreciendo una respuesta alternativa a esta. No se trata de creer (o no) en milagros, sino en simplificar la fe, reduciendo su aspecto más teológico-racional y centrándose en cuestiones más *irracionales*. Si en otros ámbitos (en publicidad, por ejemplo) lo emocional, lo simbólico, lo estético y lo metafórico están ganando fuerza, ¿cuál será su papel en lo religioso?

No sería la primera vez que, frente a esta *reificación* de la trascendencia en objeto divino, surgieran posiciones contrarias, en las que se prefiere acentuar la imposibilidad de decir algo concreto sobre Dios, mantener a este en lo difuso. Las teologías apofáticas, como las del Maestro Eckhart (2011: 101), se encuadran en esta corriente. “(...) el bien que conocieron y vieron en Dios fue tan grande y estaba tan oculto que no se podía reflejar en su entendimiento, (...) todo lo que vieron en Dios fue tan grande y tan noble que no obtuvieron ni imagen ni forma para hablar de ello”. Filón de Alejandría, Plotino, Proclus, Juan Crisóstomo... también insisten en el “carácter insondable e inefable de Dios” (Lenoir, 2011: 253). En esta misma línea crítica, algunos teólogos actuales, como Torres Queiruga, piensan que esta *objetivación* de Dios hacen del mismo un ser *pasivo*, a la espera del movimiento del hombre hacia Él. La imagen de Dios que propone el teólogo, que no vamos a detallar pues no tenemos otra intención que la de dar un ejemplo, es la de un ser “que se realiza en la máxima inmanencia” (Torres, 2000: 26). Desde esta perspectiva, cree necesaria una teología repensada en la era de la Modernidad. Es decir, si bien predominan teologías fuertemente racionalizadoras, también existen otras más críticas y orientadas en direcciones distintas.

3.3. La ruptura de la Trascendencia es la semilla de la Modernidad.

En términos generales, lo que plantea Gauchet es que la metamorfosis de la imagen divina, que la hace pasar de ser una realidad inmanente (situada en este mundo, conviviendo con el ser humano) a una trascendente (ese Dios *Radicalmente Otro*, situado en otro lugar) ha transformado los modos de relación del hombre con el mundo, consigo mismo y su pensamiento. En resumen, dirá que la separación Mundo-Dios da pie a la razón humana a desarrollarse. En primer lugar, la fractura del ser que provoca la salida de Dios de este mundo da pie a preguntarse sobre la *creación* de éste y a buscar las *huellas* de Aquél en él. Durante el *pensamiento salvaje*, pre-axial, se nos ofrecía una divinidad inmanente pero inaccesible, en cuanto dicha inmanencia mantenía una separación temporal infranqueable: un *siempre-ya-ahí* no accesible al ser

humano. Paradójicamente, la creencia en un ser trascendente, que hace su aparición durante la revolución axial, *introdujo* a Dios en el mundo. Esta nueva estructura de la realidad, en cuanto *rota* la Unidad del ser en dos entidades ontológicamente independientes, genera la necesidad de buscar la relación entre ambas partes: Dios y Mundo, como una relación de *creatura-creador*. Esta ruptura, que conlleva la diferenciación óptica, conduce al concepto de creación, que relaciona a Dios con el momento actual, a diferencia del *illo tempore* inaccesible. El hombre cree ahora que Dios está ahí, separado de él mismo, y que existe la posibilidad de comunicarse, que está por descifrar e interpretar.

El Dios de la revelación opera en un presente, en lugar de haber obrado de una vez por todas en el origen; está normalmente ausente de este mundo, en el que sus propias criaturas pueden haberlo ignorado durante mucho tiempo y continuar desconociéndolo; (...) corresponde a una forma exactamente identificable, la de un todo –sujeto del mundo, separado de él, que nos conduce a la diferencia principal: que la revelación (...) es al mismo tiempo apertura a algo pensable intrínsecamente inteligible y que no simplemente hay que recibir en su enunciado coactivo. (Gauchet, 2005: 80).

El sentimiento de creaturidad, de sentirse hecho a imagen y semejanza de su dios, hará que esta divinidad, a su vez, se desplace al interior del ser humano, donde también surgen, se interpretan y se responden las cuestiones del origen, el sentido y el destino de todo cuanto nos rodea. La cuestión del sentido, del mundo, de lo que ocurre ya no es una *realidad dada*, como ocurría en el pensamiento salvaje, en el que las divinidades inmanentes ofrecían una explicación global. Ahora, lo *dado* requiere ser investigado, reconstruido, reinterpretado. La divinidad, ahora separada, ha de buscarse. La transformación de Dios da pie, en conclusión, a la transformación del pensamiento. La trascendencia genera la objetividad del mundo, que ya no está habitado por la inmanencia divina. La fractura de la Unidad de la realidad deja tres elementos

separados y diferenciados: un Dios trascendente, un Mundo que es *objeto creado* pero también desacralizado y un sujeto que conoce, que investiga y busca las huellas de Dios en el mundo. Este deseo de comprender el mundo dará pie al desarrollo de la ciencia que, a su vez, será motor de secularización y desencantamiento²⁷.

Otros autores plantearán la tesis inversa. Blumenberg (2008) planteará que la ciencia más que proceder de la teología será una respuesta alternativa al pensamiento nominalista de la Edad Media, que otorgaba todo el poder a Dios²⁸. También Ferry (1997: 49) afirma que hasta la Ilustración la jerarquía ontológica estaba bien definida: primero se situaba Dios y, en segundo lugar, el hombre. “Esta jerarquía es la que suprime la aparición de las ciencias modernas al mismo tiempo que la de un espacio laico”. Solo rompiendo con este orden, cuando se coloque al hombre en primer lugar y se sitúe detrás de él a Dios, será posible la Ciencia, algo que no ocurrirá hasta la Ilustración, la época de la autonomía de la razón. Nosotros diríamos que esto ocurrió antes, cuando Copérnico y después Galileo dejaron a un lado los conocimientos tradicionales (aristotélicos y bíblicos) para conocer el mundo según un método ajeno a la Metafísica y la Teología.

Continuando con Ferry (2007: 33), este plantea que desde la fe es imposible la ciencia y la filosofía, en cuanto ambas son disciplinas que buscan una respuesta y la religión parte ya con todas las cuestiones resueltas. Heidegger plantea algo similar: mientras la filosofía parte de una pregunta que surge libre, la teología inicia todas sus reflexiones teniendo ya las respuestas, Dios (Sola, 2007: 259).

La diferencia con Gauchet, entre otras, es que Ferry ve *jerarquización* donde el primero ve *diferenciación*. Según Gauchet, en las relaciones entre los

²⁷Taylor (2010: 68 y ss.) observa que, a pesar de los avances de la ciencia, esta sigue manteniendo esta *idea de mundo creado* en su interior. Las teorías del *diseño*, la búsqueda de la *partícula divina*, el principio de antropía son algunos ejemplos de ello. Tendremos ocasión de hablar del tema más tarde.

²⁸ El voluntarismo de Occam es un ejemplo. Algunos autores (cfr. Rivera, 2003) creen que la visión de la Teología Nominalista de Blumenberg no es del todo correcta.

hombres, el surgimiento del Estado, que corre paralelo con el período axial e influye en las dinámicas de la Trascendencia, es el que produce las relaciones *Jerárquicas*, seguidas del deseo de *Dominación* y de *Conquista*. No quiere decir esto que Gauchet no establezca una relación jerárquica entre Dios y el hombre o entre este mundo y el del más allá, sino postula que su origen no está en lo *religioso*, como propone Ferry, sino en lo *político*.

De hecho, esta ruptura ontológica de la realidad y esa fuerza del hombre interior crean dos fuerzas que *jerarquizan* las relaciones del hombre con los demás y con este mundo: la ley de pertenencia al grupo y la ley del más allá. Sin lugar a dudas, hay un mundo que vale más que este y ante esta realidad jerarquizada caben dos respuestas: la gnóstica, que supone una negación de este mundo a favor de un más allá perfecto; y el esfuerzo por unir ambos mundos, intentando *salvar* este. De estas dos formas de afrontar la ruptura de la realidad surgen dos formas de vida intermedias: la del monje, que conduce su existencia según un *individualismo ascético*; y la del laico, que pretende vivir en el mundo secular las exigencias religiosas, en una especie de *holismo integrador*.

En cualquier caso, y este es el punto clave, la *creencia* en un Dios trascendente y en *otra* realidad separada es socialmente controlable y no a la inversa. Por eso, sostiene Gauchet (2005: 73), la religión no es exclusivamente un “instrumento de legitimación” del poder: en ocasiones también se puede volver contra él. La fuerza de lo religioso, por tanto, se pone más en la *diferenciación* que en la *jerarquización*, que es un producto propio del Estado.

Esta ruptura no solo va a dar alas al pensamiento científico, orientado ahora a un mundo desencantado, objetivado. También transformará la relación del hombre consigo mismo, pues cambiará la forma de concebirse a sí. Paradójicamente, a la vez que Dios se vuelve *trascendente*, alejado, surge la necesidad de salvar el abismo que se establece entre ellos. El misterio de la *Encarnación* es el mejor modo de salvarlo, dado que sitúa la divinidad en el interior del ser humano.

Y, por supuesto, dicha *Trascendencia* facilitará, con su *alejamiento* y *grandeza*, la autonomía humana, generando más “independencia ontológica del cuerpo político y su propio poder de darse la ley a sí mismo”. Es decir, el hombre se reapropia de aquello de lo que había sido desposeído: la capacidad de dar un orden al mundo y a la sociedad. De esta manera, igual que la religión dio origen a la ciencia, convirtiendo al mundo en un objeto de investigación, también hace posible la libertad política: “lo que nosotros mantenemos (...) es que esta concepción «laica» de la realidad del mundo y de la naturaleza del vínculo social se constituyó esencialmente en el interior del campo religioso, que se nutrió de su sustancia, que encontró el medio de desplegarse en tanto que expresión de una de sus virtualidades fundamentales”(Gauchet, 2005: 85 y 88). El cristianismo será la religión de la salida de la religión en cuanto potencia este pensamiento que busca la verdad y una política que busca la libertad, pues ambas nacen de la propia religión. El debate entre Löwith y Blumenberg sigue presente aquí.

En este sentido, este cristianismo dará un nuevo impulso (el definitivo) a este desarrollo de desencantamiento y secularización, que culminará en la Modernidad e Ilustración. La teología de la Encarnación y su problemática (divinización del hombre o humanización de Dios) hace del cristianismo la religión del dios-otro, del dios separado del mundo y, como consecuencia de la reflexión de su revelación, la religión de la interpretación por excelencia. Un Dios que es tan distinto, en definitiva, que necesita de un mediador (Cristo-Encarnación) para establecer una relación con los hombres. Este, a su vez, y según siempre la teología cristiana, deja otra mediadora, la Iglesia, que piensa y dogmatiza las creencias. Una paradoja, pues propone más libertad de conciencia a la vez que establece más dogmas que acotan dicha libertad. Dicha paradoja se resolverá a modo de dialéctica entre la innovación y la conservación, con la victoria de la primera sobre la segunda, de las conciencias sobre las imposiciones externas. El hombre recupera su autonomía y, por fin en la Ilustración, “el individuo adviene por fin a sí mismo” y se establece “un universo laico en cuyo seno la creencia en la existencia de un Dios ya no estructura el espacio político” (Ferry, 1997: 16 y 32).

Para Vattimo (2010: 50), por su parte²⁹, la religión no solo conduce a la secularización sino que esta forma parte del “*desarrollo interno y «lógico» de la revelación hebrea y cristiana*”. La disolución de la metafísica y la reinterpretación del ser como aconteceres un ejemplo de este desarrollo cristiano. La diferencia entre el pensamiento de Vattimo y de Gauchet es una cuestión de posicionamiento personal. Mientras que el segundo describe un proceso sociológico, el primero está conectando *la teoría de la secularización con la historia de la salvación*.

3.4. Secularización y Modernidad.

Estamos ya en plena Modernidad: los desarrollos de la ciencia (de los que Galileo es uno de sus máximos representantes), de la filosofía (las perspectivas cartesianas darán origen a otras reflexiones que influirán en la percepción de lo religioso) y del Estado (van surgiendo los Estados Modernos, las ideas modernas de libertad...) van configurando el terreno para que la secularización, con estos nuevos matices de declive y disminución, sufra un enorme desarrollo. Para algunos, la secularización y el desencantamiento del mundo comienzan en este *caldo de cultivo*. Como ya hemos visto, para otros la semilla de todo este desarrollo se encuentra en el propio hecho religioso-monoteísta, y hay que buscarla mucho más atrás.

Por Modernidad no solo vamos a entender el período histórico que comienza con el descubrimiento de América o la caída de Constantinopla (esto es, alrededor del año 1500) y que termina, según la división clásica de la historia, con la Revolución Francesa (1789). Haremos un uso más amplio del término, entendiendo por Modernidad el nacimiento de un nuevo tipo de sociedad y de persona, cuyos procesos y características aún siguen desarrollándose o influyendo en nuestros modos de entender la realidad. Así, la confianza en el progreso, la fuerza de la racionalidad científico-técnica, la defensa de los Estados Liberales siguen estando presentes en nuestros días. Incluso el debate sobre la

²⁹Tendremos oportunidad de desarrollar su posición más tarde.

postmodernidad cobra sentido si se entiende que aún estamos inmersos (o, al menos, entre estas dos aguas) en la Modernidad.

3.4.1. Modernidad como cuestionamiento de la Religión desde el pensamiento y el Estado.

Se abre una relación íntima entre Modernidad y secularización. En Europa, según Casanova (2012), más bien se establece una identificación con cierto sesgo ideológico. Haciendo referencia a la España contemporánea, Aranguren habla en términos parecidos. Analizando el devenir de lo religioso en España y del retraso de esta en su entrada en la modernidad, el filósofo caracteriza a la modernidad como “la emancipación de la Roma vaticana; (...) el relevo de la claustral moral medieval del retiro del mundo por ética civil del trabajo” (Díaz-Salazar, 2005: 28 y 29).

Esta identificación es la que, como veremos más tarde, impide a los intelectuales europeos³⁰ tener una visión más amplia de los procesos de secularización. El hecho de que tanto una (la Modernidad) como la otra (la secularización) hayan corrido en paralelo en Europa, y que ambas se hayan construido como una superación del fenómeno religioso, ha contribuido a que aún se siga entendiendo que un Estado, Sociedad o Cultura son más modernas en la medida en la que están más alejadas de lo religioso (*secularizadas*). La tensa relación que establecen la Modernidad y la Ilustración con la religión y la respuesta que esta da (el Syllabus es un ejemplo) favorecen esta perspectiva que hilvana modernización y secularización como declive de lo religioso, que aún perduran en nuestros días en forma de *laicismo*. Como tendremos ocasión de ver, esta visión está construida desde un contexto histórico e intelectual muy concreto (el europeo ilustrado) y no es exportable a otras realidades.

En este mismo sentido, según David Martin (2005), no es de extrañar que las principales teorías sociológicas sobre la religión tomen el hecho de la secularización como paradigma central del fenómeno religioso. Martin nos hace

³⁰De nuevo, según Casanova.

caer en la cuenta de que la sociología nace, en primer lugar, de la propia secularización en cuanto surge de la autonomía del hombre que, desde dicha posición de independencia, se estudia a sí mismo en la sociedad. Su puesto en lo social ya no viene determinado por instancias ajenas a él mismo y a las personas que le rodean y con las que comparte posición y sociedad.

Además, y en segundo lugar, sociología y modernidad se desarrollan a la par y por ello el foco o la perspectiva³¹ desde la que la sociología analiza la religión conecta con los cambios que en ella produce la Modernidad, proponiendo como *natural* los procesos secularizadores. La sociología nace, de algún modo, *narrando*, a través de Durkheim y Weber fundamentalmente, la crisis de la conciencia religiosa y pocos, tanto al principio como ahora³², intentan refutar sus tesis clásicas. Como plantea irónicamente el propio Martin: ¿quién quiere dedicar su vida y esfuerzos a estudiar algo que, por definición, va teniendo cada vez menos importancia? Como veremos más tarde, y como el propio Martin apuntará después, este hecho ha cambiado: una teoría comparada de la secularización³³ (en la parte Occidental, al menos entre Europa, Canadá y EE.UU.), como propone Casanova (2012), da cuenta de las carencias de la teoría.

Deseamos insistir en la tensión entre *Modernidad* y *Religión*, pues creemos que llega a nuestros días y marca las formas que tenemos de entender el hecho religioso y su lugar en la sociedad. A esta tensión la vamos a llamar, provisionalmente, *secularización*. Cumplimos así lo que habíamos propuesto al principio, al considerar el concepto de secularización no tanto como una

³¹Martin utiliza el término *grid*, cuadrícula o red. Nosotros hemos optado por traducirlo como foco (pues en el mismo texto usa también este término) y, por extensión como perspectiva o nicho *hermenéutico*. Martin explica anteriormente que todos observamos la realidad, inevitablemente, desde una determinada *grid*, cuadrícula o red y desde ella la analizamos. En este sentido es en el que he traducido el término por *foco* o perspectiva.

³²Esta observación es de Martin (2005: 18)

³³Las comparaciones, como proponen Martin (2005) y Casanova (2012) son múltiples. La primera y más evidente es la que relaciona Occidente con Oriente o al cristianismo con otras religiones, especialmente el Islam (Asad, 2003). Pero también en el propio Occidente se perciben diferencias entre Europa, EE.UU. y Canadá e, incluso, dentro de la propia Europa: países como Irlanda, Polonia, Rumania se diferencian enormemente en comparación con Francia u Holanda. E incluso dentro de los propios Estados: se perciben contrastes entre los centros y las periferias (Martin, 2005: 21)

constatación del declive de lo religioso sino como un paradigma epistemológico que nos ayuda a analizar y enmarcar las dinámicas religiosas (sean de declive o auge, de mundanización o sacralización) en la realidad social. Con Gauchet hemos entendido la secularización como desencantamiento del mundo, como ruptura de la *Unidad Óptica* que mantenía un mundo *encantado*, del que hemos salido con la invención del Estado y del monoteísmo.

Ahora vamos a entenderla como el proceso dinámico y dialéctico entre Modernidad y Cristianismo, que da origen a otra ruptura: la de la sociedad laica y la religión establecida. Según las teorías clásicas, no solo es ruptura, sino también alejamiento y abandono de la fe. Estas dos posiciones no son contradictorias sino complementarias: el monoteísmo, como ya hemos apuntado, tiene en sí mismo la semilla de la modernidad y esta, en su desarrollo, va a acarrear cierto declive de la religión. Así establecemos un círculo: la religión potencia la secularización y la secularización acelera el declive de lo religioso, a través, como veremos, de la Razón (ya sea filosófica o científica, con las ideas de progreso y *demostración* que desarrollan) y de la evolución del Estado Moderno y las teorías a las que acompaña. En definitiva, el cristianismo parece seguir siendo la religión de la salida de la religión.

Secularización y autonomía del Pensamiento.

Como hemos dicho más arriba, el alejamiento de la divinidad, que queda transformada en una realidad *trascendente*, entre otras cosas genera autonomía. El ser humano, a la larga, acaba sintiéndose más libre de pensar por sí mismo. Este deseo será clave en la Modernidad. Todo cae bajo sospecha y comienzan a cuestionarse los fundamentos de todo lo que antes creíamos cierto. Tiene razón Ferry cuando describe a la Modernidad como la recusación de toda verdad impuesta por una autoridad. Todo pensamiento debe pasar por el tamiz de la propia razón. Descartes es un buen ejemplo de esto. Su proyecto consiste en descubrir todas aquellas opiniones falsas que desde su “niñez había recibido como verdaderas” y “deshacerme de todas las opiniones adoptadas hasta

entonces en mis creencias, y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, (...) [para ello] me será suficiente el más mínimo motivo de duda para rechazarlas todas” (Descartes, 2011: 57 y ss.). Es difícil comprender el alcance de estas palabras en nuestro momento histórico de Modernidad tardía o Postmodernidad. Nos parecen tan obvias que pueden parecer *ridículas* tener que afirmarlas. Pero, situándonos en la época a la que corresponden, no debemos dudar de su fuerza y sentido. Hasta el momento, toda verdad descansaba en una *autoridad anterior* (el argumento de autoridad escolástico). Alcanzar una verdad por uno mismo era impensable: a la verdad ya habían llegado otros y nuestra misión consistía en seguir el camino ya trazado. Si a esto sumamos la importancia de la verdad revelada, de la que todas las demás deben ser extraídas, dejamos claro que, ante el pensamiento propio e individual siempre hay otro superior, de mayor *autoridad*. Las condenas a Galileo dan cuenta de ello. Descartes da nuevas fuerzas al camino de la individualidad. “Está a favor de la seguridad en uno mismo y de la solidaridad, de la generosidad y del espíritu emprendedor del individuo. (...) la reflexión cartesiana rechazaba los derechos de la tradición y de sus catedráticos: quien posee la energía para comenzar de nuevo no debe mantener ningún diálogo más con los difuntos” (Sloterdijk, 2010:51).

La Modernidad, por tanto, nace como cuestionamiento de la Religión establecida y de la autoridad que representa (según el postulado de Blumenberg). La tensión entre la una y la otra queda así inaugurada. Una tensión que acabará convirtiéndose, para algunos, en identificación (la tesis de Löwith³⁴). “La idea de que deberían aceptar una opinión por ser la de la autoridad, cualquiera que sea, repugna de forma tan esencial a los modernos que éstos quedan definidos como tales gracias a dicho rechazo” (Ferry, 1997: 38 y ss.). Rechazo y modernidad quedan así igualadas. Esta identificación será criticada por Casanova, como ya hemos apuntado. En cualquier caso, no cabe duda de que esta *identificación*, correcta o no, es la que hasta hace poco se ha mantenido

³⁴ Ya hemos indicado que estas dos posiciones se encuentran enfrentadas.

entre nosotros: los procesos de modernización suponen, por sí mismos, desarrollos secularizadores.

Después de Descartes llegarán otros filósofos modernos, más abiertamente críticos con lo religión. Descartes es solo el ejemplo más significativo. También Hume es representativo de esa desconfianza, llevada al límite del escepticismo, más allá de las conclusiones cartesianas. Le siguen filósofos ilustrados (Kant es solo el más conocido) que limitarán el poder de la razón para alcanzar verdades sobre lo divino, en el caso de Kant, sin negar a Dios³⁵ e incluso barajan la posibilidad de establecer una religión dentro de los límites de la pura razón. Algo más tarde, llegarían los grandes filósofos de la sospecha, desde Feuerbach hasta Freud, pasando por Nietzsche, también profundamente crítico con la propia filosofía y la Modernidad, a las que también desea desenmascarar. Su aseveración sobre la muerte de Dios es la *certeza* de la pérdida de cualquier absoluto, la imposibilidad de aprehender lo real de un modo objetivo, tal y como pretende la ciencia moderna. Algunos autores verán esta muerte de Dios en íntima relación con el fin de la metafísica propuesta por Heidegger, una forma de secularización que ya no se refiere solo a la religión, sino también a la filosofía, como desarrollo último de toda voluntad de verdad absoluta (Vattimo, 1998: 66; 2006; y 2011: 11).

Paralelamente, durante los siglos XV y XVI, en Europa se va desarrollando el método científico, con notable éxito. Las teorías científicas comienzan a sustituir al paradigma religioso de explicación del mundo. Y también en cuestiones morales la religión va perdiendo su voz. Si bien tienen una evidente inspiración cristiana, comienzan a formularse principios éticos y políticos que tienen un deseo de universalidad y que, por tanto, buscan fundarse en elementos ajenos a lo religioso. Surgen las primeras formulaciones de los

³⁵Para él es uno de los postulados de la razón práctica, junto con la inmortalidad del alma, sin los cuales no puede comprenderse, por ejemplo, la moral, en cuanto funda "el acuerdo necesario entre la moralidad y el bienestar" (Kant, 2001: 172). En cualquier caso, ese Dios que era tan necesario para Kant para fundamentar su moral no es, ni mucho menos, el Dios de los creyentes. Es más un argumento filosófico que una Persona Divina a la que rendir culto.

derechos humanos, con las proclamaciones de los Derechos de los Ciudadanos de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos de Virginia o el texto de la Independencia de los Estados Unidos. Y también se desarrollan importantes teorías que buscan una mayor participación ciudadana y una limitación de los poderes absolutos, como las de Rousseau y Locke, en cuestiones políticas. De este modo, no solo la cosmología deja de ser cristiana, sino también la moral.

Así, paulatinamente, en el desarrollo de la Modernidad, la religión fue perdiendo su lugar de origen y su prestigio como referente cultural y dotador de sentido, a la vez que las iglesias iban siendo vistas negativamente como “agentes de resignación y de «fuga mundi»”. En este contexto, surge el ateísmo, como última etapa de la secularización, cuando “se absolutizó el mundo contingente y finito como única realidad. (...) Si antes se espiritualizaba al mundo, ahora se mundaniza al hombre y la ciencia se convierte en la referencia desde la que se analiza cualquier realidad” (Estrada, 2006: 111). Un ejemplo de cómo estas ideas de progreso, de ciencia y de investigación nacidas de la Modernidad influyeron en la consideración de la fe la da William K. Clifford. Este matemático del siglo XIX sostiene que tener una creencia no fundamentada, como hacen los cristianos, llega a ser una incorrección ética. Es decir, es una falta cometida no solo a la propia verdad, sino a la humanidad, ya que será el legado que dejemos a la próxima generación. “Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo”. Creer en algo sobre lo que no tenemos certeza, según este matemático, nos convierte en crédulos, corriendo el riesgo de que la sociedad pueda “perder el hábito de comprobar y de investigar; pues entonces la consecuencia es retroceder hasta sumergirse de nuevo en la selva”. No es una cuestión puramente personal o de opción individual: es una cuestión ética y, por tanto, social. “El crédulo es el padre del mentiroso y del estafador”. (Clifford, 2003: 101-102). El pensamiento demostrable, siguiendo los criterios de la razón científica, lo pensado por uno mismo y el rechazo a lo dado por la autoridad menoscaban las instituciones religiosas y la fe que estas guardan. Si a estos desarrollos de la Modernidad sumamos la independencia del Estado y las teorías políticas que lo fundan en la

libertad del individuo, especialmente la libertad de conciencia, tenemos conectado definitivamente Modernidad y Secularización como declive de la religión.

Secularización y Estado.

El nacimiento del Estado, como ya hemos visto con Gauchet, es en sí mismo el origen de la secularización y el desencantamiento del mundo. La aparición del Estado Moderno proviene del desarrollo natural de dicha dinámica de desencantamiento. Otros autores, como ya hemos dicho, sitúan los inicios del proceso de secularización en esta época de Modernidad, coincidiendo y siendo consecuencia de estos nuevos Estados Liberales. Weber(1998: 163) verá en esta separación de Iglesia y Estado, nacida de la libertad de conciencia, el germen necesario para llegar al culmen del desencantamiento del mundo, “el abandono absoluto (...) de la salvación eclesial-sacramental”.

Esta separación entre Iglesia y Estado se hace necesaria en Europa en una situación de guerra continua por asuntos de religión. La secularización es la respuesta de una sociedad cansada del horror de la guerra, que busca, tal y como expone Taylor, “a ground of coexistence for Christians of different confessional persuasions”(Bhargava, 2103: 32). El pluralismo y la multiculturalidad hacían necesaria una realidad ajena a las posiciones religiosas, neutra respecto a ellas, dado que no todos estaban dispuestos a compartir los distintos presupuestos existenciales de las demás confesiones (Turner, 2011: 159 y Madsen y Strong, 2003: 55 y ss.).

Ante esta realidad, Taylor señala dos posibilidades o estrategias para afrontar la cuestión³⁶: o bien se establecían unos principios éticos que permitieran la coexistencia pacífica basados en los aspectos comunes de las distintas *sectas cristianas* (una especie de Ley Natural al estilo de Tomás de

³⁶ Esto lo vamos a ver repetido en el s. XX, especialmente claro en el debate de Habermas, Rawls y Taylor y en el papel que las identidades y las éticas comprensivas juegan en el ámbito público y político. Además, las éticas mínimas (como la de Adela Cortina, 2007) apuntan también en este sentido.

Aquino); o bien se establecía una ética política al margen de lo religioso, tomando como referencia al ser humano en su condición natural. Las propuestas políticas de Hugo Grocio³⁷ van en este sentido. A la larga, este *dejar a un lado* las creencias de cada cual supondrá, como veremos, una tendencia a la privatización de la fe (Greyez, 2008: 191).

Sea desde la paz de Westfalia o desde el propio nacimiento del Estado, esta separación entre el poder temporal y el espiritual provocó cierta relativización de las iglesias (protestantes y católicas fundamentalmente) al tiempo que se iba aceptando el pluralismo de las mismas. Así, el cristianismo, la religión oficial y “absoluta” de la sociedad occidental, se relativiza como religión positiva (Estrada, 2006: 110).

El surgimiento del Estado moderno supuso una clara ruptura de la relación de lo religioso con lo político. Junto a esas nuevas cosmovisiones más “exactas” y las nuevas propuestas morales más “universalizables”, surgen las llamadas a la tolerancia y la libertad de conciencia que Locke y más tarde Kant defenderían como virtudes del nuevo Estado. Si a esto sumamos el cisma del cristianismo en Occidente y la aparición de nuevas formas de entender la fe cristiana, se hace evidente la necesidad de una fe tolerante y abierta a otras opciones (y la crítica a sus propios fundamentos que esto supone). El catolicismo, predominante en Europa, debe aprender a convivir con otras alternativas. Y el garante político y moral de esa tolerancia y libertad es el Estado. Estamos en el siglo de Federico (Kant, 2004: 89). La fe comienza a verse obligada a compartir espacios con otras perspectivas vitales, morales, cosmológicas... tanto en el terreno de la propia fe (otras confesiones, otras teologías) como fuera de ella (la ciencia, la política, la moral...). Como veremos más tarde, Casanova, Martin y Taylor señalarán que el protestantismo logrará adaptarse mejor a estas nuevas circunstancias, mientras que el catolicismo, más acostumbrado a ser un *monopolio* religioso y más cercano a las élites políticas, tuvo más dificultades para afrontar esta situación. Weber, en *La ética protestante y el espíritu del*

³⁷*Gobernar como si Dios no existiera*, como ya hemos comentado anteriormente.

capitalismo, demostrará que algunas cualidades de la nueva sociedad moderna conectan con determinadas formas de vivir del protestantismo.

La fe ya no es un asunto de Estado, no es una cuestión pública. Esa tolerancia religiosa también puede traducirse como libertad a que cada uno opte por la fe que más le convenza entre las distintas propuestas que aparecen en el mercado religioso. Si bien la elección fundamental va a venir marcada por la sociedad en la que uno nace (Centro Europa será mayoritariamente protestante, el Sur católico y el Reino Unido anglicano), sí se toma conciencia de que la fe es una cuestión personal, individual. No es de extrañar que la libertad de conciencia sea uno de los primeros derechos en ser exigido. Es decir, la secularización, desde esta perspectiva, no solo supone un repliegue del ámbito público sino su repliegue al privado, al espacio de lo íntimo y personal. La conexión entre el desarrollo de la Modernidad, el Estado Moderno y la libertad que este concedía corría en paralelo a la relativización de las Iglesias y el repliegue de la fe al ámbito personal, íntimo e individual. Un ámbito que también estaba en pleno desarrollo. “La genealogía secularista de la modernidad fue construida como una emancipación triunfante de la razón, la libertad y las actividades mundanas del control de la religión” (Casanova, 2012: 39).

La reacción religiosa.

Lo que hace la Modernidad es poner en cuestión los fundamentos más profundos de la sociedad. Resulta ser un cambio radical del paradigma en el que el cristianismo no solo había asentado sus bases, sino que había contribuido a construir dichos fundamentos de un modo fundamental y esencial. Es natural que la religión cristiana se tambalee cuando siente el movimiento del suelo que tiene bajo sus pies. Y más aún, cuando percibe el resquebrajamiento del suelo ideológico en el que reposa; el cuestionamiento desde las bases del modo que antes de la Modernidad tenía el individuo de concebir el mundo, la historia, el ser humano y su propia vida. Un suelo que era marcadamente cristiano. Cuando la Modernidad zarandea los fundamentos de las estructuras sociales (desde la

ética hasta la noción de legitimación política, democracia, ciudadano, libertad de conciencia; y también el modo de concebir el universo, de pensarlo, explicarlo y de darle un sentido) son los fundamentos cristianos los que se están revolviendo. La Modernidad cuestiona la propia filosofía cristiana (escolástica o platónica-aristotélica cristianizada, como queramos), los principios cristianos de enfrentarse al mundo. En este contexto histórico determinado y concreto, resulta comprensible que se entienda Modernidad y Secularización como procesos encadenados, si no conceptos sinónimos.

Desde esta perspectiva, también se explica la reacción defensiva del cristianismo, especialmente el católico. ¿Cómo se adaptaron las diversas iglesias al fenómeno secularizador y modernizador? Del mismo modo que hemos venido planteando que existen diversos tipos de secularización, también conviene recordar que existen diversos modos de modernización³⁸. Si la Modernidad y la secularización en Europa se desarrollaron prácticamente en paralelo, en EE.UU. la Ilustración no tuvo apenas componentes antirreligiosos. El menor peso del catolicismo y la construcción de una sociedad que desde su origen era constitutivamente pluralista (al contrario de la mayoría de las sociedades europeas) mantuvieron separados Iglesia y Estado desde el principio y nunca tuvo que rendir cuentas (políticas y morales) a la Iglesia de Roma, como lo tuviera que hacer Estado Moderno europeo. Con esta premisa se comprende que no solo son distintos los desarrollos de la secularización sino los modos de entender dicho concepto.

Nos proponemos ahora analizar las distintas formas en las que las diversas iglesias se han *adaptado* o han *respondido* al fenómeno secularizador, especialmente en Europa y EE.UU., lo que viene a significar el análisis de los modos católicos y protestantes de afrontar la Modernidad. Así lograremos comprender mejor la situación de la religiosidad hoy.

³⁸“El concepto de modernidades múltiples, cuyo primer desarrollo se debe a S.N. Eisenstadt, (...) sostiene que hay algunos elementos o rasgos comunes compartidos por todas las sociedades «modernas» que ayudan a distinguirlas de sus formas premodernas o «tradicionales». Pero estos rasgos o principios modernos consiguen formas múltiples e institucionalizaciones variadas” (Casanova, 2012: 42).

El protestantismo es muy amplio: son muchas las ramas que surgen y las doctrinas que defienden. Nosotros, en la comparación con el catolicismo, vamos a centrarnos en lo que David Martin llama *camino anglófono de secularización*³⁹, pues dicho camino traza unas directrices muy peculiares. Estas cualidades marcan una trayectoria que no solo se mantiene en nuestros días sino que es la base del modo en que muchos entienden hoy la *religiosidad*. También Talcott Parsons plantea algo similar. “A somewhat parallel, although different and in many ways more complex, differentiation took place in the Reformation period, with the Protestant sector taking the lead in the relation of religion to modernization. This situation came to a head in the movement of "ascetic" Protestantism (as Max Weber called it) and particularly in its more individualistic and "liberal" branches, especially as they matured in Holland and England and were extended to the United States and the English-speaking British dominions”. Y más tarde, añade: “I will place special emphasis on the Protestant branch in what follows, because I believe the major turning point in the development of modern society was not, as has so often been held, the industrial revolution of the late eighteenth century but rather the developments of the seventeenth century, which centered in Holland and England and, in a special way, in France, which, although profoundly involved in the Reformation, ended up as a Catholic power”. (Sills, 1968: 425 y 426).

Las iglesias protestantes, según Parsons, han sabido adaptarse mejor a la modernidad, quizá porque han generado el cambio que la hacía posible. ¿Por qué se da esta circunstancia? ¿Por qué se produjo un enfrentamiento entre el catolicismo y las esferas sociales que se habían independizado del dominio de lo religioso? ¿Por qué en el protestantismo parece haber *fusión* con la Modernidad y en el Catolicismo *choque*? Las sociedades modernas comparten con el protestantismo (en su *anglophone path*) diversas cualidades que han permitido una relación menos tensa en comparación con el catolicismo. Las sociedades protestantes han tendido, históricamente, más a la búsqueda del beneficio mutuo, lo que acaba conduciendo a la tolerancia y la libertad (Taylor, 2003: 71).

³⁹ Tomo la referencia de Taylor (2003).

En los países anglófonos, especialmente en EE.UU., lo religioso fue considerándose cada vez más como una cuestión de decisión personal, fruto de la libertad de conciencia que las primeras teorías del Estado Moderno impulsaban⁴⁰. Desde estas teorías, el individuo es el portador de unos derechos, especialmente el derecho de libertad. Un ejemplo de la defensa de dicho principio es que la división entre Estado e Iglesia en EE.UU., reflejada en la Primera Enmienda, se defiende más para salvaguardar a la religión de las injerencias y manipulaciones del Estado que al contrario, que es tal y como se planteó en Europa.

En este clima de búsqueda individual (tal y como propone Weber) y del beneficio común, así como la defensa de la libertad de conciencia, surgen las *denominaciones* religiosas, “la gran invención religiosa estadounidense” (Casanova, 2012: 46) y la respuesta del cristianismo protestante a la Modernidad. No vamos a entrar en el desarrollo del denominacionalismo. Solo nos interesa señalar, aunque sea brevemente, las causas de su éxito para poder comparar este *desarrollo secularizador* con el católico.

Las denominaciones, de un modo escueto y general, son grupos religiosos con cualidades propias, diferentes respecto a las sectas e iglesias. Giner (2004: 185) las define como sectas que han tomado *cuerpo* y se han convertido en iglesias o “comunidades pacíficas religiosas socialmente integradas”. Giddens (2009: 689) las va a caracterizar de un modo similar: “A denomination is a sect which has 'cooled down' and become an institutionalized body rather than an active protest group. Sects which survive over any period of time inevitably become denominations”. En general, son grupos religiosos más individuales, más flexibles, menos preocupados por llegar a toda la sociedad y menos interesados en ser universales, si se compara con las iglesias y las sectas.

⁴⁰El propio Taylor coloca a Locke como un ejemplo de esa tendencia a la libertad, la tolerancia y la secularización que surgen de sus teorías contractualistas. Unas teorías sobre el origen y el orden social que parten no de una instancia trascendente y superior, sino desde una situación *secular*: desde el propio ser humano que quiere convivir en sociedad, llegar a un acuerdo para establecer las normas que la dirijan. Cfr. Locke (2012).

“Denominations are like affinity groups. They don’t see their differences from (at least some) others as make-or-break, salvation-or-damnation issues. Their way is better for them, may even be seen as better tout court, but doesn’t cut them off from other recognized denominations. They thus exist in a space of other “churches,” such that in another, more general sense, the whole group of these make up “the church.” The injunction to worship in the church of your choice is an injunction to belong to the “church” in this broader sense, the limits of permitted choice deaning its boundaries.” (Taylor, 2003: 73).

Y continúa comparando la rama Metodista, mejor adaptada a la Modernidad, con la Presbiteriana y la Anabaptista, que aún siguen esquemas de premodernos: la primera sigue deseando ser una *iglesia nacional* y la segunda, desesperada de la sociedad, se aleja del mundo, reduciendo su contacto al mínimo.

La Metodista, en cambio, no aspiraba a la *eclesialidad* tal y como la entendían las demás ramas del cristianismo. Se conformó con ser una corriente más dentro de la Iglesia Anglicana. Tenía su propia espiritualidad, pero con la posibilidad de incluir a otras. Es decir, es una *iglesia* más flexible, menos *hierática*, con unos límites más amplios (como hemos visto en la cita anterior), abriendo sus fronteras a otras opciones. Esta flexibilidad le permitió moverse con soltura en el escenario estadounidense, más plural y con un *mercado religioso* más abierto y amplio. Casanova (1994: 29) apuntará en el mismo sentido. El hecho de que en EE.UU. nunca existiera una religión *nacional* facilitó, desde el principio, la existencia de un mercado religioso de enorme pluralidad, a diferencia de muchos estados europeos. Es más, las denominaciones han funcionado mejor en sociedades con una marcada separación entre Iglesia y Estado. Estas diferentes ramas, mayoritariamente cristianas, ya no se contemplaban en un orden jerárquico (Iglesia como religión de primer orden y secta de segundo), sino en *denominaciones* iguales ante la ley y “en competición dentro de un mercado religioso relativamente libre, pluralista y voluntarista” (Casanova, 2012: 45 y ss.). En este sentido, el denominacionalismo es más

flexible, menos estático, menos cerrado. Contempla la posibilidad de otras denominaciones, en cuanto se contempla a sí mismo como una alternativa más entre otras muchas opciones. En este sentido, apunta Taylor en la cita transcrita anteriormente, que las denominaciones prosperan mejor en los Estados sin religión oficial. Este hecho permite el surgimiento de una fuerte *religión civil*, en el sentido que Bellah (1991) da al término: la aceptación de un Dios que incluye a todos, en el que se cree en la existencia de una vida futura, en la recompensa para las buenas acciones y el castigo para las malas y la exclusión de la intolerancia religiosa. EE.UU. es el ejemplo paradigmático de este nacimiento⁴¹, pues esta forma de religiosidad tiene como caldo de cultivo natural una sociedad en la que existe un importante mercado de valores religiosos.

En la misma línea, Taylor (2003: 74) afirma que “a denominational identity tends to separate religion from the state. A denomination cannot be a national church, and its members can’t accept and join whatever claims to be the national church. Denominationalism implies that churches are all equally options, and thrives best in a régime of separation of church and state, de facto if not de jure”. Tradicionalmente, por definición una fe siempre había sido excluyente, dado que una fe, una metafísica, una ideología se basa en la creencia de poseer una verdad absoluta. Por eso es fácil ver la intolerancia en los credos: cuanto más firmes, más exclusivos. El denominacionalismo ha roto con esto.

Parte de los problemas que la Iglesia Católica (y ciertas ramas del Protestantismo) ha tenido con la Modernidad ha sido precisamente este, la incapacidad de la fe para aceptar una verdad distinta a la suya o en admitir un error en un dogma o perspectiva que ha podido devenir en anacronismo. De hecho, el esfuerzo por conjugar la fe con la filosofía, el debate escolástico entre filósofos y teólogos, el debate entre Avicena y los demás filósofos sobre la teoría de la doble verdad (la lógica y la revelada), las acusaciones contra Galileo, el rechazo de la Modernidad... se encuadran en este hecho: una verdad revelada por Dios (cristiana, judía o musulmana) choca frontalmente con cualquier otra

⁴¹Bellah parte del análisis del discurso inaugural de Kennedy de 1961.

pretensión de verdad. Lo mismo ocurre con otras ideologías (el comunismo con la religión o el American Way of life contra el comunismo en los 50-60⁴²). Esa enorme necesidad de ser un dogma único (sin más remedio) había facilitado el acercamiento Religión-Estado en las sociedades tradicionales (el *Baroque Compromise*, en términos de Taylor), en las que el catolicismo legitimó ciertos órdenes políticos, fundamentalmente monárquicos, frente a otros. Al contrario del Protestantismo en EE.UU., como ya hemos dicho, el Catolicismo había sido, normalmente, una religión oficial desde la época de Constantino y como tal se había organizado: como un orden papal, jerárquico y sacralizador, no acostumbrado a la competencia y con la función de establecer dogmas en todos los órdenes de la vida. En comparación, el éxito de las denominaciones consistió en alejarse de un poder del que el pueblo ya estaba alejado. La Revolución Francesa, las evoluciones del Estado Moderno, las críticas ilustradas... se dirigían tanto al orden y al poder establecido como a aquellos que la sustentaban, entre ellos la Iglesia Católica.

Debido a esto, las reacciones católicas eran de rechazo a todo lo que suponía la Modernidad. Torres Queiruga (2000: 16 y ss) ve una explicación lógica a esta tensión entre Ilustración y Modernidad y Religión, que a menudo ha derivado en la creación en Europa de dos polos opuestos de crítica: por un lado, una secularista y atea y, por el otro, un marcado conservadurismo eclesiástico y teológico. La actitud reaccionaria ante la democracia, la sociedad civil, el capitalismo, el marxismo, el liberalismo y ante ciertas corrientes de pensamiento y determinados autores (como el racionalismo moderado y algunos de sus representantes) dan cuenta de ello. Como hemos dicho anteriormente, “la modernidad significa la puesta en cuestión desde sus raíces mismas de este orden (el católico) de cosas”, la emancipación de la razón humana que busca sus fundamentos en el suelo de lo secular. De este modo, la crisis y los problemas que genera la Modernidad se interpretan desde el catolicismo como frutos de la descristianización de la sociedad (Camacho, 2000: 19). La Encíclica de Pío IX *Quanta Cura* y el Syllabus (ambos textos de 1864) ofrecen un excelente ejemplo

⁴²El Red Scare da cuenta de ello (vid. Paredes, 1994: 483).

a este continuo desencuentro entre sociedad moderna e Iglesia Católica⁴³. Casanova apunta a este respecto que los europeos, a diferencia de los estadounidenses, cuando abandonan su iglesia de origen no lo hacen buscando alternativas. Quizá por lo que el propio Casanova apunta: dejar una religión en Europa es signo de modernidad y de progreso.

Ferry ve que la tensión continúa, al menos, hasta Juan Pablo II. En el análisis que realiza de su Encíclica *Veritatis Splendor*, Ferry (1997: 53 y ss.) observa un intento del Papa de atajar ciertos avances de la Modernidad, especialmente el de la libertad de conciencia, que supone “una amenaza para la idea misma de Revelación”, en cuanto presupone que se pueden realizar juicios morales desde la pura subjetividad, eludiendo el recurso teológico. Ante este riesgo, Juan Pablo II⁴⁴ propone cuatro “alertas”: la verdad tiene un fundamento último y superior al hombre; dicha verdad (moral) es absoluta, no relativa ni subjetiva; adaptar el cristianismo a los tiempos modernos puede suponer renunciar al mensaje auténtico y, por último, hace coincidir la búsqueda sincera de la verdad con el encuentro con *uno mismo*⁴⁵.

En resumen, tenemos distintas fórmulas de Modernización y diversas Iglesias y Denominaciones que han sabido (o no) adaptarse a los nuevos tiempos. Debido a esto, el concepto secularización no solo se ha desarrollado históricamente de diversos modos (las secularizaciones múltiples de las que ya hemos hablado), sino que el concepto filosófico y sociológico que ha generado también es múltiple y polisémico.

⁴³Oficialmente, y según Camacho (2000), este desencuentro se superó, al menos desde la Iglesia Católica, en el Concilio Vaticano II. Castillo (2011), más crítico, apunta en la misma dirección, aunque poniendo en duda el cumplimiento de los propósitos del Concilio. Estrada (2006: 30) señala algo similar: “(...) el Vaticano II señala el final de una época, la del «anti» (protestantismo, modernismo, liberalismo, socialismo), o , como la definía Karl Rahner, la era «piana» que abarca desde Pio VII (1800-23) hasta Pio XII (1939-58), caracterizada por un magisterio a la defensiva ante las ideas modernas”.

⁴⁴Siempre según el análisis de Ferry.

⁴⁵En términos generales, esa tendencia anti-moderna ha ido a la baja, en cuanto el catolicismo ha defendido desde hace ya tiempo la libertad de conciencia (primer principio de las democracias liberales). Tal vez, como apunta el propio Casanova, para defender su propio lugar en lugares en los que no estaban bien situados, como en el caso de Polonia (bajo la influencia soviética) o en países de Asia.

3.4.2. La cuestión de la excepcionalidad.

Esta relación entre secularización y modernidad nos abre diversas sendas de análisis. En primer lugar, encontramos un proceso secularizador que se identifica con la Modernidad y la crítica Ilustrada a la religión. Desde esta perspectiva, se establece el paradigma de la secularización como un proceso natural de declive de lo religioso, en clara tendencia a la desaparición. Estos análisis nacen, en su mayor parte, de una reflexión sobre lo religioso en suelo europeo, especialmente en relación con la Iglesia Católica, con el poder y el dominio que esta ejercía y, más recientemente, centrados en la asistencia al culto religioso⁴⁶. Desde esta perspectiva, determinados auges religiosos en otros países se ven o bien como una muestra de menor desarrollo o modernización, por lo que la propia teoría se reafirmaría, o bien como un caso excepcional, como es el de EE.UU. La fuerza que tiene lo religioso en todos los ámbitos de la sociedad es, según Taylor⁴⁷ (2003: 70), el modo en el que los EE.UU. han conducido su desencantamiento del mundo, “the U.S. path to modernity, though considered paradigmatic by many Americans, is in fact rather exceptional”. Esta idea de Taylor y otros es lo que ha llevado a los sociólogos europeos a explicar la “desviación” estadounidense como una excepcionalidad.

Pero desde el punto de vista de una sociología comparada, la excepción es Europa, si bien algunos autores ven cierto revival de lo religioso, estableciéndose nuevas reflexiones en torno a lo divino, fundamentalmente a lo referido al debate de la privatización-desprivatización de la religión y todo lo que gira en torno a las religiones pública/privada.

Desde el paradigma de las *secularizaciones múltiples*, este análisis que establece que a mayor modernidad menor religiosidad (y viceversa) es un error que se hace evidente en el caso de EE.UU. (entre otros). Por eso, Parsons (1968),

⁴⁶Luckmann habla de estudios *church oriented* (vid. 1973), como aquellos análisis que se centran en la asistencia a los ritos religiosos y a la participación en las instituciones y sacramentos. Una perspectiva limitada, según Luckmann, pues analiza más la *ecclesialidad institucional* que la propia religión (sustancial).

⁴⁷Está haciendo referencia a la Religión Civil de Bellah.

Casanova (1994 y 2012) y Martin (2005), entre otros, van a preferir ver en la secularización un proceso de *diferenciación de esferas*⁴⁸, en el que se incluyen la realidad física, la social, las económica y política, la psicológica y moral, la educativa. Todas estas esferas van tomando independencia respecto al control eclesiástico, que pierde su poder de influencia. Este modo de ver la secularización no solo explican las diferencias entre Europa y EE.UU., sino que permite reinterpretar los datos y estadísticas que tanto gustan a los sociólogos de la religión.

En realidad, lo que Casanova plantea es que lo que llamamos excepcionalidad es, en realidad, una concreción histórica, distintos modos que ha tenido la religión cristiana, en particular, de evolucionar. No cree, como plantea Gauchet, que existan algo así como cualidades inherentes al cristianismo que pudieran convertirlo en la religión de la salida de la religión. De hecho, observa que los caminos seguidos por el cristianismo europeo (y no de todo el cristianismo europeo) han tomado unos *derroteros* distintos al del cristianismo americano (Norte y Sur).

Desde esta perspectiva de la secularización, este proceso de *diferenciación* no solo no supone *desaparición* sino que, en sociedades como la estadounidense, ha significado una mayor presencia de lo religioso en lo público⁴⁹ y la oportunidad de que la religión pueda desarrollar mejor su papel (Martin, 2005: 20). Ciertas referencias de Habermas sobre el asunto y determinadas reflexiones sobre el *revival* religioso han puesto las miras de varios investigadores en la posibilidad de una *era postsecular*, de la que tendremos ocasión de hablar más tarde.

En cualquier caso, no deja de ser una reflexión cristiano-céntrica, en cuanto el tema de la excepcionalidad de la secularización gira en torno a Europa y EE.UU. Aún debe entrar en el debate la reflexión musulmana, pues la cuestión

⁴⁸Torres Queiruga habla de *autonomización de los distintos estratos o ámbitos de la realidad* (2000: 18) y Estrada de *emancipación respecto a lo eclesiástico* (2006: 121).

⁴⁹De nuevo, conviene hacer referencia a los estudios de Casanova (1994 y 2012).

de la excepcionalidad se centra en Estados modernos occidentales y cristianos. A menudo, el debate, como hemos visto, se centra en las diferencias entre cristianos católicos y protestantes. Estas *evoluciones múltiples* de lo religioso se acentúan, más aún, si se comparan estos planteamientos con los realizados por pensadores tan distintos, en varios sentidos, pero fundamentalmente el cultural, como Talal Asad. Se llegue o no a un acuerdo concreto sobre cuáles son los caminos exactos de la secularización, lo que no cabe duda, como asevera el propio Asad, es que ya no es posible entender la secularización como un camino directo (2003: 1).

3.4.3. La secularización desde la propia religión.

La religión de la salida de la religión

¿Es el cristianismo la religión de la salida de la religión? Algunos autores postulan que el cristianismo tiene las características esenciales para el desarrollo de la secularización, entre ellas la fuerza de la interioridad, la individualidad y la necesidad de dirigirse al mundo creado en el que uno encuentra a Dios. Por supuesto, el proceso secularizador forma parte de un momento histórico concreto, pero las condiciones del cristianismo aceleraron dicho proceso.

Pero esta visión del cristianismo como la religión que acabó con la religión por favorecer la secularización debe repensarse desde una perspectiva crítica. En primer lugar, el cristianismo occidental (concreto, histórico) tuvo que “enfrentarse” a una Ilustración y a una Modernidad determinadas: los desarrollos de ambas son múltiples y los modos en los que reaccionó y se adaptó el cristianismo también lo son⁵⁰.

De esta situación concreta (europea), nace la teoría de la secularización que describe el declive “natural” de lo religioso en las sociedades modernas y que concluyen que cuanto más moderna más secularizada y en la que el caso estadounidense es una excepción. La teoría nace de la crítica ilustrada al papel que jugaba la religión en esos momentos históricos: una religiosidad moralmente

⁵⁰ Ya hemos hablado de la “excepcionalidad” norteamericana o el papel político que jugó el catolicismo en Polonia.

vicaria, que trataba al ser humano como un menor de edad. La secularización se ha convertido tanto en una “teoría descriptiva de los procesos sociales” como en una “teoría teleológica de desarrollo religioso” y “crítico-genealógicas sobre la religión” (Casanova, 2012: 281-282). Es una teoría ideológica, además de servir solo para describir los procesos históricos de una determinada religión (la cristiana, especialmente católica) en una zona determinada del globo (Europa, y no toda ella –encontramos las salvedades que el propio Casanova ve en España, Italia, Polonia e Irlanda). Se ha generalizado el caso europeo y cristiano al describir el proceso secularizador y de modernización, obviando otros desarrollos históricos, en los que la secularización no supone declive, sino diferenciación de las esferas.

Por otro lado, también encontramos el fenómeno del *revival*, que exige una revisión de la secularización como proceso lineal de declive. Por último, habría que añadir que el cristianismo no es la única religión que tiende a la individualidad⁵¹.

Pero, a pesar de todo, no deja de ser uno de los argumentos sobre la secularización que más fuerza tiene en el desarrollo de dicho paradigma. Analizar el fenómeno como una consecuencia del desarrollo *natural* de la propia religión cristiana proporciona matices a nuestro estudio que nos permitirán comprender mejor los foros que deseamos examinar. El encuentro de la Ilustración (fundamentalmente), los Estados liberales y el triunfo de la explicación científica sobre los presupuestos de la metafísica y la teología, junto con la independencia, en el sentido que Casanova da al término, de las esferas de la sociedad (política, ciencia, moral), ha ido relegando la religión al ámbito privado, impulsando una época de descubrimiento del yo y la individualidad⁵², dejando libre el espacio público.

Si entendemos *secularización* como el repliegue de lo religioso en el ámbito público y su despliegue en el privado, muchos entienden que la doctrina cristiana favorece dicho repliegue a lo personal y a la individualidad, al

⁵¹ Más tarde hablaremos del budismo sobre este particular.

⁵² Cuenta de ello dan las filosofías de autores tan diversos como Fichte y Nietzsche.

centramiento en la propia vida que debe salvarse (lo cual no deja de ser criticable⁵³) y la búsqueda de esa salvación y del Dios que la “dispensa” en nuestro mundo, en la lectura de los signos de los tiempos, en el *saeculum*. La idea de un Dios que es providente, que se preocupa por cada uno de nosotros y que es capaz de llamarnos por nuestro nombre⁵⁴, también contribuye a este “estar pendiente” de nuestra vida. Es una llamada a la autenticidad, que para muchos nace de la propia interioridad. En parte, el *bricolaje religioso* que muchos postulan, basado en la capacidad de montar, a nuestro antojo, nuestra propia religión, no es más que un desarrollo de esta subjetivación, una respuesta a esa llamada personal y *personalizante* que te invita a vivir la propia vida desde la autenticidad, dando más fuerza a la interioridad (la importancia del examen, de la llamada interior, de la confesión de los pecados...), y favoreciendo una religión personal. Todo ello redirige la atención al *sí-mismo* y al cuidado de sí. Tendremos ocasión de profundizar algo más abajo.

El propio cristianismo y la Iglesia, a pesar de su deseo de control (o cuidado) de las almas, lo que favorece es una libertad personal no antes conocida. La paradoja, según Gauchet (2005: 197), es que, “incluso a través de su rigor dogmático y de su inaudito designio de inculcación y de dirección ha contribuido más que ninguna otra a arraigar este espíritu de libertad que combatió sin relajación”. Es la Iglesia, con su magisterio, la que facilita la religiosidad personal y, por tanto, la salida de la propia Iglesia. Habría que matizar que el cristianismo no es la única religión que favorece esta *interioridad* y libertad. El Budismo, por ejemplo, pone también sus energías en un viaje

⁵³Sin entrar en el asunto, sí cabe decir que podría no aceptarse dicho argumento en cuanto que el modo de conseguir dicha salvación personal, según la doctrina “oficial” es *a través de la eclesialidad*, entendida como *comunidad (extra ecclesia nulla salus)*. Para el catolicismo, por ejemplo, según el Evangelio, es el descentramiento de sí, entendido como amor al prójimo como a uno mismo y a Dios por encima de uno mismo, el que permite y dirige dicha salvación personal. No deja de ser una tensión entre el deseo de la salvación personal (centramiento) y el modo de conseguirla a través de los demás (descentramiento). Una tensión que el propio Jesucristo advierte: quien quiera ganar la vida, deberá perderla (Mt. 16, 25).

⁵⁴Una de las exégesis de las llamadas de Jesús a los apóstoles es que es una llamada *personalizada* (Lc. 5, 1-11 y paralelos) de Dios a estos hombres: una llamada *personal* que *personaliza e individualiza*. También la llamada de Jesús a Zaqueo (Lc. 19, 5), la pregunta directa de Dios a Pablo de Tarso: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hch. 9, 1-5), la llamada de Dios a Moisés (Ex. 3, 4) o la de Samuel (1 Sm., 3).

interior. Podría objetarse que el propósito de este camino a la interioridad del budismo busca la *disolución* de todo deseo personal, siendo su meta la unidad con el nirvana, que supone la ausencia de individualidad. Pero, del mismo modo que del cristianismo se han tomado elementos individualizadores, obviando otros eclesiales y comunitarios, también del budismo se han potenciado las técnicas orientadas a la búsqueda personal, dejando otras menos *prácticas* para nuestro estilo de vida basado en el consumo.

En la mayoría de las religiones, la separación de la Trascendencia (o del Nirvana) genera un mundo que se sitúa contra este. No solo existe como un más allá retributivo, para premiar o castigar el alma, sino también genera un sentimiento de extrañeza y repulsa de este mundo, pues sitúa a la verdadera vida en aquel otro. También produce una separación del mundo *real* y del *sensible*⁵⁵, quedando este último en un segundo plano, muy inferior al otro.

Pero el cristianismo contiene una especificidad que lo conduce a una paradoja en esta estructura ontológica y dual de *cielo-tierra*. Por un lado, la *Tierra* (este mundo sensible) es una realidad creada por Dios y, por tanto, tiene un valor: no es un puro mundo de las apariencias. De hecho, podemos buscar las *huellas* de Dios en este mundo y para aprehenderlo hemos de saber leer los *signos de los tiempos*, dejarnos interpelar por el *saeculum* con la convicción de que Dios nos habla a través de él. Pero por otro lado, el cristiano no puede dejar de vivir sabiendo que existe una realidad superior, más allá de este mundo, más perfecta y a la que tendemos. El cristiano vive incardinado en el *saeculum* con la convicción de que el Reino de Dios no es de este mundo⁵⁶. Esto nos lleva a la dualidad en los registros de sentido. La ruptura de la trascendencia no solo crea lo sagrado sino también lo *profano*.

⁵⁵No solo es un planteamiento teológico, sino también filosófico, desarrollado por pensadores como Platón, por ejemplo.

⁵⁶Jn. 18, 36.

No deja de ser paradójica esta tensión⁵⁷ cristiana que nos obliga a pensar este mundo como creado y querido por Dios a la vez que sentimos la llamada a trascenderlo. El dogma de la Encarnación vuelve a ser el ejemplo paradigmático de esta tensión. Dios se hace hombre y habita el mundo, pero abre un abismo insuperable y no anula, por otra parte, la división ontológica. “Hay un margen entre la obligación de reconocer una cierta consistencia a este mundo y un cierto valor a la vida según la regla, y el rechazo legítimo de acomodarse a él, que asegurará al cristianismo una capacidad original de tensión interna y de movimiento” (Gauchet, 2005: 112). Una tensión y un movimiento que conducen a la secularización, debido a la nueva relación que el cristianismo abre con el mundo. Esta dualidad conlleva una nueva lógica del *ser-en-el-mundo*. Vivimos este mundo con el conocimiento de que existe un *mundo pleno*, al que nos sentimos llamados y en el que, de alguna manera, ya *co-habitamos* con el propio Dios. Una relación con el más allá que condiciona e intensifica las relaciones *locales*, las de este mundo. Así, se modifican las formas de organizar el trabajo y de explotar la naturaleza (id. 130), que se hace con otras miras más *altas*. Weber (2001: 560) insiste en esto en un sentido similar. Para el sociólogo alemán, no solo es el pensamiento teórico el que desencanta y seculariza el mundo, sino también “el intento de la ética religiosa de racionalizarlo en el aspecto ético-práctico”. Esta tensión entre este mundo y el Reino de Dios supondrá la transformación del primero. Secundariamente, el individuo gana en libertad, pues toma conciencia de que este mundo le pertenece y, de nuevo, se sigue avanzando en el principio de individualidad.

Este principio de individualidad es el que late en el propio seno de la religión monoteísta, especialmente en la religión de la Encarnación. Un principio que va a configurar la propia sociedad a la que pertenece y que le llevará a la Modernidad y, con ella, al desarrollo más intenso de la secularización. Este principio es uno de los rasgos más característicos de la sociedad actual, heredado directamente de la Modernidad. Es decir, la causa de la secularización es la religión y, concretamente, el cristianismo. El cristianismo, con ese movimiento

⁵⁷Una tensión hacia lo alto, tal y como lo plantea Sloterdijk (2012).

hacia el interior, hacia la salvación personal, la vocación como llamada singular de cada uno de nosotros hecha por el propio Dios, ha propiciado una salida de la religión institucional (las Iglesias). El propio espíritu del cristianismo conduce a la espiritualidad personal, individual. Pero, posiblemente, este giro al *interior* no se deba a una cualidad propia del cristianismo (ya hemos dicho que el budismo, por ejemplo, la comparte), sino a una creciente individualización de la sociedad, de la que lo religioso se ha contagiado y que ha llevado, entre otras cosas, a la desinstitucionalización y esta ha sido confundida como *secularización* como declive de lo religioso. Pero el fenómeno de la desinstitucionalización se da en otros ámbitos, no siendo exclusivo ni de lo religioso en general ni del cristianismo en particular.

Vattimo (2010: 48 y ss.) también plantea una secularización que parte de la propia religión cristiana, aunque inicia su reflexión en un lugar bien distinto. La constatación que hace Nietzsche de la muerte de Dios a manos de sus fieles es el punto de partida de Vattimo. Una muerte acaecida a causa de lo innecesario que ha devenido Dios para los creyentes. En realidad, con lo que los creyentes han acabado es con el Dios de los filósofos, con el Dios moral que servía de sostén a las doctrinas y a las normas que regulaban las vidas de los hombres. Una muerte que está relacionada con la independencia del hombre de sus ataduras trascendentes, pero que, en realidad, no niega la divinidad.

Para Vattimo, la muerte de Dios está íntimamente ligada al fin de la metafísica que postula Heidegger. Esta defunción elimina la posibilidad de una realidad última que sirva de *sustento ontológico* al mundo, dejando Dios de ser garantía de una realidad objetiva, unívoca, externa al propio ser humano. La metafísica sobrevive mientras se tenga la certeza de que existe un mundo objetivo, un *Ser* susceptible de ser conocido. Mientras esta *ilusión* se mantenga, la metafísica tendrá algo que decir. El propio Heidegger, en la reflexión que hace de la frase de Nietzsche *Dios ha muerto* establece dicha relación. Para Heidegger(1998: 162), esta frase “significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La Metafísica (...) ha llegado al final”.

Ya con Kant estas pretensiones quedaban fuera de lugar. Con su distinción entre juicios sintéticos y analíticos y la necesidad de encontrar juicios sintéticos a priori que garanticen el conocimiento, Kant deja fuera a la metafísica, que no es capaz de *generarlos*. Sus juicios versan sobre *Dios, el alma y el mundo en su totalidad*, tres realidades de las que no se pueden tener experiencias sensibles (no son fenómenos, sino noúmenos). La metafísica queda como una *tentativa de ciencia* (Kant, 2005: 51 y ss.), aunque no está llamada a desaparecer, pues es una tendencia natural en el ser humano. No podemos rechazar las preguntas sobre sus objetos, incluso sabiendo la *imposibilidad* de un conocimiento seguro. Pero el triunfo de la racionalidad científico-técnica ha ido sepultando a la metafísica hasta su final⁵⁸.

La ciencia nos ha *pegado* al mundo, a lo *experiencial* y mensurable. Ha minusvalorado a la metafísica y a su objeto, reduciéndola a un conocimiento inútil, a una ciencia innecesaria. Con la muerte de Dios tomamos conciencia de que no existen certezas absolutas y, como consecuencia, nos ha conducido a un pluralismo de los horizontes de sentido, la eclosión de significados últimos: no hay uno solo, casi hay tantos como individuos. La secularización es, en otras palabras, debilitamiento del ser y del pensamiento, que supone, finalmente, fortalecimiento del individuo y pluralismo de perspectivas.

Curiosamente, la muerte de Dios y lo que este fallecimiento supone, fin de la metafísica y multiplicación de los horizontes, provoca un resurgimiento de lo religioso. De nuevo, de la religión nace la secularización. Pero añadimos un punto más: también de ella surge su revitalización. La falta de un sentido último que venga desde fuera (sea la metafísica, la Iglesia o la ciencia) y la consecuente necesidad de encontrar lenguajes que vehiculen los interrogantes personales más profundos está contribuyendo a la toma de fuerza de la religión, si bien no

⁵⁸El resurgimiento de lo religioso está enlazado, entre otras cosas, por una necesidad de encontrar lenguajes que retomen la cuestión del sentido (Dios-alma-mundo). Como veremos más tarde, Taylor propone que la religión facilita este lenguaje. Además, se necesita salir de la *jaula de hierro* de la racionalidad científico-técnica, que limita la reflexión a determinadas realidades, dejando fuera *grandes cuestiones*. Horkheimer, en su crítica a la razón instrumental hará hincapié en esto. Estrada (2004: 12) apuntará también en este sentido, afirmando que, aunque las viejas respuestas ya no valgan, las preguntas permanecen.

institucionalizada, sí como creencia, como *racionalidad*. Taylor (2007 y 2003) dirá algo similar y Steiner (2008) demostrará que durante el siglo XX ya hubo cierta nostalgia de absoluto. Muchos siguen creyendo, aunque sin pertenecer a ninguna iglesia: *believing without belonging* (Davie, 1994).

Se une, así, la secularización (como debilitamiento del ser y del pensamiento) con la historia de la salvación, ligando dicho proceso secularizador al propio dinamismo religioso. Una dinámica que nos conduce, según Vattimo, que sigue a Joaquín da Fiore, a la Edad del Espíritu. Eugenio Trías (2011) postulará lo mismo.

Teologías de la Muerte de Dios

Pero no deberíamos quedarnos solo aquí, en el análisis filosófico y sociológico. La propia teología ha pensado sobre el asunto. Y no solo para explicarlo, sino para desarrollar una teoría que encuadre la secularización en la propia religión. Se formulan así teologías de la secularización y de la muerte de Dios, que no se separan mucho de lo que decimos más arriba. La diferencia consiste en la perspectiva del análisis: ya no es un filósofo como Ferry o un sociólogo como Weber los que abordan el tema. Son teólogos los que, con sus herramientas conceptuales, lo piensan. Las teologías de la muerte de Dios y la secularización acogen a un variado número de autores que incluyen desde los teólogos de la era poscristiana hasta pensadores judíos de la teología del postholocausto. El Obispo Robinson o los teólogos Harvey Cox, Altizer o Vahanian son algunos de los más representativos (aunque no los únicos). Nuestra pretensión no es hacer un desarrollo exhaustivo de las teologías de la muerte de Dios y de la secularización. No es este el lugar. Nuestra intención es señalar las principales ideas que plantean con el objeto de seguir la pista del fenómeno de la secularización en tantos campos como nos sea posible.

Estas teologías parten de la constatación de la secularización y del desarrollo del postulado de la muerte de Dios. Aceptan que la cultura occidental y la religión cristiana en particular (algunos hablan del *colapso* del cristianismo)

han entrado en crisis, en parte por las atrocidades del s. XX, que nos lanzan a la pregunta de si se puede creer en Dios después de acontecimientos como los de Auschwitz o Hiroshima (Estrada, 2001). Retoman la vieja pregunta sobre el mal, el sufrimiento, el silencio de Dios y su lugar en el mundo. Pero, después de la Modernidad, de la caída de la Metafísica, de los procesos de secularización, las respuestas deben ser otras. Se trata de una teología que postula la necesidad, marcada por la propia religiosidad, de la secularización. En términos muy generales, los planteamientos de las teologías de la secularización y de la muerte de Dios parten de la caída de la imagen del Dios que la Metafísica clásica, los filósofos y la Modernidad han tenido de él. Lo que cae no es la divinidad, sino una imagen muy concreta de la misma, imagen que había monopolizado lo religioso.

La caída de esta imagen, es decir, la muerte de Dios, es la plataforma sobre la cual los teólogos repiensen la divinidad. Es la oportunidad para el *renacimiento* de Dios, de su verdadera imagen, que resurge, según la perspectiva desde la que se tome, como evento o acontecimiento, como verdadera Encarnación en el mundo o como el resultado del pensamiento débil. La muerte de Dios que Nietzsche (1992: 209 y ss. y 333) proclamó es la mejor ocasión para el resurgir de Dios.

La caída de Dios no es más que la testificación de la caída de las pretensiones metafísicas de alcanzar la verdad, de la capacidad de aprehender la *esencia* y el *ser*. Una caída que proviene de un proceso *nihilista* que Vattimo identifica con la secularización (Robbins, 2007: 39). Es el mismo proceso: es el devenir de la historia occidental “como surgimiento y despliegue del nihilismo” (Heidegger, 1998: 158). Con la muerte de Dios cae también la metafísica en cuanto, para Nietzsche, Dios es la representación de toda realidad suprasensible, tenida por superior a la sensible, la única real y verdadera, y que servía de sustento a nuestro conocimiento. No existe nada a lo que atenerse, y la muerte de Dios constata que dicha nada se extiende. Heidegger (2008: 38) hablará en otro momento de su obra sobre la observación, también de Zaratustra, de que el *desierto crece*. Es decir, el nihilismo es un proceso histórico por el que esta *nada*

se desarrolla y por el que se descubre que los fundamentos suprasensibles que sostienen la moral, nuestros valores, las imágenes que tenemos de nosotros mismos y del mundo van perdiendo fuerza. El cristianismo y la Iglesia que lo sostiene es el símbolo del mantenimiento de dicha realidad superior. La muerte de Dios supone la descomposición de las ideas, de Dios, de la ley moral, de la autoridad de la razón, el progreso... Y la pérdida de su fuerza está íntimamente relacionada con la secularización. La muerte de Dios es la caída de todas las certezas y “arrastra consigo la fe en la razón, en el sujeto, en la verdad y en la libertad, en el progreso y, sobre todo, en el sentido de la vida y de la historia”.

Pero Nietzsche aún nos advierte de que esta muerte no significa su desaparición. Heidegger insiste en ello: que Dios haya muerto significa todo menos que no existe Dios. Según Nietzsche, Dios aún se mantiene secularizado en la onto-teología, mantiene su *sombra* en las filosofías del sentido, en el conocimiento científico del mundo y en la creencia de que existe una meta en la historia. Todo se basa en la creencia de un sustento exterior al hombre y la vida, un sustento que late en un mundo ajeno al mismo, un mundo situado tras ellos. Para el filósofo y para el científico, el mundo es problemático en cuanto oculta una verdad por descubrir. Estas creencias son todavía religiosas, son restos teológicos.

Pero la muerte de Dios de Nietzsche no solo hace referencia a la muerte del Dios de los filósofos, sino también al fin del monopolio que sobre la imagen de la divinidad tenían las instituciones religiosas. Es en este hecho donde se van a centrar algunos de los teólogos que nos ocupan. Desde esta perspectiva, y algo antes de Nietzsche, Kierkegaard puede ser considerado un teólogo de la secularización, según lo ve Robbins. El filósofo danés busca en su obra un cristianismo anti-institucional y propone una fe individualizada, opuesta al matrimonio que se produce entre la religión y la sociedad. “(...) for Kierkegaard, the apparent Christianization of culture and politics made it virtually impossible to live up to the radical existential demands of a truly biblical faith” (Robbins, 2007: 8). Aún más lejos llega Vattimo cuando ve en Voltaire un *buen cristiano* en cuanto defendía por encima de todo la libertad, situándose en contra del

autoritarismo de las instituciones eclesíásticas. “In Christianity there is a fundamental commitment to freedom” (id. 37). Las teologías de la secularización, en este sentido, insisten en que quizá, y como plantea Vattimo, el verdadero cristianismo debería ser *no-religioso*. John Caputo pensará algo similar (ver Olthuis, 2004). El compromiso de la fe cristiana es con la libertad, un compromiso que debería estar, incluso, por encima de la idea de verdad. Esto es, por encima del dogma. De hecho, según Vattimo, el cristianismo nos libera de la idea de verdad objetiva, lo que nos permite *creer* en lo que nos dicen las Escrituras, llenas de inconsistencias y contradicciones (Robbins, 2007: 37). En definitiva, la muerte de Dios, para determinados teólogos, contribuye a recuperar la fe desde los orígenes, desde las fuentes, haciendo hincapié no tanto en el poder y la gloria de Dios, que es lo que la metafísica de Dios ha enseñado, sino en el Dios del sufrimiento y del amor.

En resumen, las teologías de la muerte de Dios y de la secularización toman como punto de partida la caída de una poderosa imagen de la divinidad para repensarla desde el principio, sin prejuicios ni convencionalismos. El proyecto de Altizer se centra en esto mismo: quiere *despensar (unthinking)* el Dios de la historia cristiana con el objeto de liberar a la propia divinidad. Toma como plataforma el cadáver del Dios de un cristianismo ya *colapsado* y en declive, que sirva para el *despensamiento* de Dios y la consiguiente renovación del cristianismo, que lo devuelva a su forma original. Es una especie de deconstrucción del concepto o, mejor, de método genealógico que nos conduciría a las fuentes cristianas. La secularización sirve, de algún modo, como depurador, como renovación, yendo a los orígenes.

Según Altizer (2003), el cristianismo nace como un movimiento apocalíptico, basado en las antiguas tradiciones proféticas judías. Sus primeras doctrinas se centran en la llegada inminente del Reino de Dios, por lo que sus enseñanzas van ligadas a la salvación. La primera Iglesia, en vistas de que este final no llegaba, cambió esta *fórmula* por otra más adecuada a las nuevas circunstancias. De religión *apocalíptica* pasó a ser una religión *mistérica*

neopagana. También la idea de *salvación* fue transformada. Para el primer cristianismo, la salvación era una señal del compromiso de la llegada del Reino de Dios aquí, transformando el mundo real. Así, la salvación está orientada tanto al presente, a partir de la transformación de dicho presente, como también al futuro. Es la racionalidad religiosa que observa Weber en los inicios de la religión, como una religiosidad orientada al mundo. Ambos elementos, participación en el presente y expectación en el futuro, están orientados a la transformación del mundo y de la historia. Esta idea fue transformándose y, en la balanza entre el presente y el futuro, fue tomando cada vez más peso la vida ultraterrena y la orientación de la propia vida en *fuga o rechazo de este mundo*, tal y como lo describe Weber (2001: 532 y siguientes). La salvación viene cada vez más a significar que la historia tiene un sentido, concretamente situado fuera de la propia historia y menos preocupada por su transformación. Estamos, y esto es lo importante, mirando al otro mundo, dándole la mayor importancia. Esta, muy resumida, será la denuncia de Nietzsche y el planteamiento del desencantamiento de Weber.

Con el colapso del cristianismo europeo debido al proceso secularizador, también caen las ideas de trascendencia y la imagen de un Dios de otro mundo. La muerte de Dios de Nietzsche y la Encarnación de Cristo (que suponen su nacimiento y también, de nuevo, su muerte) significan, cada una a su manera, que el Dios del otro mundo dejó de ser el verdadero centro de valores y la fuente de vida y luz que antes fueron. Esta muerte del Dios cristiano, de un Dios que nos espera más allá, permite un Dios post-cristiano, un Dios real y presente en la realidad, encarnado, liberado del cielo en el que había sido colocado por el cristianismo místico. También va a permitir el reencantamiento.

“The death of God is «good news» because God is no longer regarded from the point of view of a sacerdotal faith as the transcendent Other, alienated from the world, an object of religious worship, a Father and Judge infinitely distant from the world, but through the kenotic realization of death is experienced now by a prophetic faith as increasingly incarnate in our very midst

as the «flesh» or active embodiment, or actual eventfulness of the world” (McCullough, 2004: 17). Lo que muere no es Dios como divinidad, sino Dios como *concepto* metafísico, como ser trascendente, situado fuera de este mundo, tanto en el tiempo como en el espacio. Este *vaciamiento* de Dios, *kénosis*, es el que permite recuperar la fe en Dios. El propio Altizer afirma que la muerte de Dios es un acto de fe. El Dios cristiano ha muerto no para dejar al mundo sin Dios, sino para recuperarlo, para dar entrada al Dios post-cristiano, encarnado y reconciliado con el mundo.

Así, las teologías de la secularización y de la muerte de Dios, dan paso a las teologías postmodernas, que recuperan parte de las teologías apofáticas de la antigüedad⁵⁹. Del mismo modo que el maestro Eckhart (2011) hablaba del *fruto de la nada* o de la imagen desnuda de Dios, así Altizer (2003) afirma que, para hablar de Dios hoy hay que hacerlo como un completo misterio, un vacío, una nada o una presencia aniquilada. Más aún, y aún más paradójicamente, en una sociedad en la que se afirma poderosamente el cuerpo, la vida y la energía. El nombre de Dios, como postulara el Maestro Eckhart, está inevitablemente unido al misterio y a la nada, a la oscuridad de la noche y el abismo, lo desconocido y en el más profundo y absoluto silencio. También San Juan de la Cruz se sitúa en esta tesitura, en cuanto pone en cuestión al hombre, su conocimiento, sus sentidos y valores (Estrada, 2003: 236). Como el individuo del Maestro Eckhart, que queda desnudo para parecerse a Dios, también el ser humano de San Juan de la Cruz comienza su conocimiento de Dios en la noche más oscura del alma.

Las imágenes más profundas del Dios del s. XX son imágenes del anonimato de Dios. Pero dicho anonimato no es uno más de los nombres de Dios, sino el convencimiento de que Dios es, ahora sí, definitivamente innombrable. “Yet God can be saved only from God’s own darkness, a darkness which truly is the «alien» God. This is that God who is purely and fully an

⁵⁹Caputo dice no estar de acuerdo con la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, que plantea una figura de Dios demasiado enamorado con el poder, la jerarquía y la lucha. Pero tampoco le convence la nada de Dios que postula la teología apofática, pues lo único que trata es de reafirmar un ser aún más divino, más *hypereminent hyperousios*.

absolute No-saying, as so deeply known by Luther, Kierkegaard, and Nietzsche". Y más tarde insiste en la oscuridad como propiedad divina, que lo transforma en la Nada Absoluta (Altizer, 2003: 112 y 118).

Caputo, comentando a Altizer, lo resume del mismo modo. La muerte de Dios viene a significar que el *absoluto* ha cambiado su residencia desde la trascendencia a la inmanencia. Todo esto viene a coincidir con Vattimo y da Fiore: después de haber superado la Edad del Padre (Judaísmo) y del Hijo (Cristianismo-la era de la fe), aterrizamos en la Era del Espíritu⁶⁰. La emancipación de las esferas que conlleva la secularización y la desacralización que esto supone, es en realidad una *liberación religiosa* (no una *liberación de la religión*), que nos permite releer las escrituras desde una perspectiva espiritual, sin ataduras. En esta relectura descubriremos que hay un principio que está por encima del principio de Verdad: el de la *Caridad*⁶¹(Vattimo, 2010: 41).

La muerte de Dios, la secularización como liberación, la posibilidad de quedarnos con el espíritu de las Escrituras, esto es, con la Caridad, nos abre la puerta a una teología postmoderna, nos libera de los dogmas (la era de la creencia) de toda tradición y verdad del cristianismo, quedando relativizado como tradición y como cultura, incluidos los programas y catecumenados teológicos. Es un debilitamiento del ser, como ya hemos apuntado antes, que conlleva un pensamiento asimismo débil y, en ocasiones, con un *ateísmo cristiano*. Pero, sobre todo, es una secularización que conlleva la revitalización de la religión, que pone el acento en la experiencia espiritual. El resurgimiento del interés religioso no presta mucha atención a los credos establecidos y se desarrollan ajenos a las jerarquías instauradas. Es una era, de algún modo, post-Constantina. El revival cristiano supone sacudirse los restos de la era de las creencias, para situarse en otro punto de la religiosidad.

⁶⁰Caputo apuntará que un discípulo de Altizer, Mark Taylor, dará un paso más: el Final de la Historia, íntimamente relacionada con la teología de la postmodernidad. Esta es una visión bastante negativa, según el propio Caputo, que plantea que la deconstrucción no es más que una *hermenéutica de la muerte de Dios*. Caputo, por su parte, prefiere hablar de la teología del evento, de la que hablaremos ahora, como una *hermenéutica del deseo de Dios* (Robbins, 2007: 68).

⁶¹Sostiene la misma posición en Robbins (2007).

Para algunos es un proceso que forma parte de la propia esencia religiosa: “Si con las actuales teologías barthianas y bonhoefferianas queremos interpretar la secularización como «lugar» en el que se revela la trascendencia de Dios, habremos de entender este proceso no como salto o inversión, sino como cumplimiento de una historia de la salvación guiada desde el inicio por el hilo conductor de la muerte de Dios, esto es, de la disolución de lo sagrado, de la liquidación de la trascendencia, de lo que San Pablo llama la kénosis” (Vattimo, 2010: 52 y 53).

Vahanian plantea algo similar, aunque sus conclusiones serán algo distintas. Para este teólogo armenio, la fe es inseparable de la secularización. Esta última no se debe entender como una inversión de la tradición cristiana, sino como una renovación o reafirmación de la doctrina bíblica de la naturaleza de este mundo y de la posición del ser humano en él. Es desde esta posición de creación y creaturidad humana desde la que el teólogo protestante inicia su reflexión. En un somero análisis del Génesis, reconoce la bondad de la creación del mundo, pues en él el propio Dios reconoce en repetidas ocasiones que lo que allí surge era bueno. “The Old Testament considers the world as God's creation and asserts that this creation was originally good, despite the fact that it also states (through the myth of the fall) that this goodness can be corrupted. Biblical thought considers the world as man's sphere of action and pre-eminence. Man's responsibility to God and his involvement in the world emerge as polar elements attesting to the original goodness of creation” (Vahanian, 1961: 61). El deseo de huir del mundo es una invención posterior. En sus orígenes, la religión fue fundamentalmente secular, como hemos visto en el texto del Génesis. El mundo es bueno y el hombre tiene una responsabilidad con Dios, responsabilidad que ejerce en su participación en el mundo. No existe dicotomía entre dicha responsabilidad de la persona ante Dios y su participación en el mundo, aunque haya una distinción. La bondad del mundo y la implicación, responsable, que el ser humano tiene en el mismo son los dos polos de una tensión.

Esta distinción no se da entre lo sagrado y lo secular, que ya en la Biblia aparece, aunque no como una división radical, sino complementaria. La distinción es *entre lo religioso y lo todavía-no-religioso*. En este sentido, la religión del Antiguo Testamento es *secular*, en cuanto incardina al ser humano y su actividad en un mundo creado y querido por Dios. El individuo está en tensión no entre dos mundos, sino entre su participación en este y su responsabilidad ante Dios.

Así, la cuestión del *otro-mundo* mejor que este es una reinterpretación cristiana del punto de vista bíblico. Pero una reinterpretación que ahora puede ser revisada, una vez que Dios ha muerto y el cristianismo ha tocado fondo. En esta revisión, percibimos que, en la perspectiva bíblica sobre el lugar del hombre en el universo, la fe, la confianza en Dios y la secularidad (el *saeculum*, el mundo) no están separadas.

Según el propio Vahanian (1961: 63), con el protestantismo esta idea se recupera, en cuanto lo secular, el mundo, se convierte en el “theatre’s of God’s glory”. Es decir, se recupera la relación entre la fe y lo secular, especialmente con el calvinismo, que no diferencia entre la ética cristiana y la *civil* o *secular*. El protestantismo elimina aquella escisión que el cristianismo había colocado entre un mundo sagrado y otro secular o profano. En otras palabras, había confundido entre *secularity* y *secularism*. Por secularidad, Vahanian hace referencia a la esfera de acción del hombre y de la mujer, su temporalidad frente a la eternidad divina, y su finitud frente a la infinitud de Dios. También alude a la creaturidad humana, conectada con el hecho de ser, el individuo, una criatura creada a imagen y semejanza de Dios. Esta acción del ser humano en el mundo hace que las creaciones culturales también sean seculares, incluso aquellas en las que el hombre intenta *auto-aprehenderse* como criatura de Dios.

El secularismo, por su parte, es una actitud religiosa oculta, es una forma de religiosidad que niega a la religión del Antiguo Testamento. A diferencia de la secularidad, el secularismo ofrece al presente y lo inmanente los atributos de lo

eterno y trascendente. Es, en realidad, una expropiación de la religión que no busca eliminar la tiranía de lo supranatural, sino instaurar otra mística, otro fanatismo. Con el secularismo, determinadas realidades seculares quedan *sacralizadas*. Desde esta perspectiva, la religiosidad en sentido bíblico (o la protestante, con la que Vahanian la identifica) es incompatible con el secularismo, pues este acepta la separación entre lo sagrado y lo secular.

Donde Vattimo, Cox, Altizer y Caputo, entre otros, ven un revival de lo religioso, auspiciada por la muerte de Dios y la propia secularización, Vahanian observa un *secularismo* que ha sustituido la fe cristiana. El secularismo es el auténtico revival religioso. Ya hemos explicado que el pensamiento cristiano, aquel que es fiel a las Escrituras, nunca concibió el mundo como un lugar para ser abandonado, sino como un instrumento para la gloria de Dios. También hemos comentado que el Protestantismo, según el teólogo, recupera esta condición secular de la fe, si bien nos recuerda que, mucho antes, San Agustín, en su obra "La Ciudad de Dios", apuntaba a la bondad de Dios como cualidad intrínseca a su creación⁶². Además, el ser humano es creado a imagen de Dios, si bien se le exige que no tenga ninguna imagen de la divinidad. Hay igualdad en la imagen, pero imposibilidad de tenerla. Como ya hemos visto, vivimos en una tensión no entre lo secular y lo sagrado, sino entre la obligación para con Dios y con el mundo. La simetría que se genera entre uno y otro no es armónica, sino tensa.

La quiebra del cristianismo no significa la ausencia de necesidad de un sentido. Los *desheredados* espirituales (los homeless mind de Berger) buscan alivio, esta vez, en significados *materiales*, a los que no logran dar un sentido espiritual. Según Vahanian(1961: 71), lo importante es que dichos *desheredados* buscan una salida, sin importar mucho el camino al que se dirijan. Así, este *revival religioso* que viene en forma de secularismo no implica ninguna negación

⁶²"De todas las cosas visibles, la más grande es el mundo; de todas las invisibles, lo es Dios. (...) el mismo mundo, con sus cambios y movilidad tan ordenada y con la esplendente hermosura de todas las cosas visibles, proclama en cierto modo, silenciosamente que él ha sido creado y que sólo lo ha podido ser por un Dios inefable e invisiblemente grande, inefable e invisiblemente hermoso" (Agustín, 2007: 308 y 309)

de los bienes y valores materiales, ni de los logros seculares. “Material triumphs are part of the modern gospel”. Ni implica ninguna ruptura con el mundo, dando la sensación de que es sucesor del cristianismo original. La aceptación del mundo (de lo material) que promueve el resurgir religioso proviene de una búsqueda de armonía con algo más consistente. Pero esta visión del mundo y el modo de afrontar la espiritualidad parten de una visión distinta del cristianismo.

El hombre ya no está agradecido a Dios por todos los bienes recibidos. El dominio de la naturaleza le da al hombre cierta sensación de triunfo, de dominio. Gracias a la tecnología, que nos permite dicho señorío sobre lo material, dicha relación de agradecimiento cambia o desaparece. Es una nueva relación, *religación*. Así, esta religión renacida, que para muchos es *renacimiento cristiano*, no tiene una tradición históricamente reconocida. El teólogo no la inserta en la tradición judeo-cristiana, pues no parte de una revitalización del mensaje cristiano. Y ante esto da tres motivos.

En primer lugar, observa el hecho de que algunos líderes de este revival no se encuadran en ninguna *denominación*. Esta falta de rigidez *denominacional* no se debe a una madurez ecuménica, sino a una pérdida de conciencia religiosa. En esta pérdida de conciencia es donde Vahanian entrevé la caída del cristianismo. Ha perdido su *noción de conjunto*, de globalidad. Además, y como consecuencia de su declive, el cristianismo ya no inspira a la cultura moderna, ni a la ética de nuestro tiempo. En resumen, el cristianismo ha perdido su hegemonía. En este punto, diversos autores, algunos de ellos declaradamente ateos, como Habermas, no estarían de acuerdo, pues reconocen su valor. Entre los creyentes, encontramos a Vattimo, que señala que sin la tradición cristiana él *no sería* quién es. En occidente, es innegable el peso del cristianismo. El lenguaje que usamos, incluso el lenguaje ético, tiene unas bases muy particulares. Y estas bases son cristianas (Robbins, 2007: 38).

En segundo lugar, advierte de que este resurgimiento en realidad no beneficia, como ven algunos, a las iglesias, sino a la *religiosidad en cuanto tal*, a

la fe en sí misma y no a la fe cristiana. La religiosidad dificulta el ser cristiano, en cuanto el individuo ha llegado a la conclusión de que se debe tener fe, sin adjetivar dicha fe. Si a esto sumamos que el lenguaje cristiano tiene poco significado para el hombre y la mujer modernos, vemos aún más claro que la religiosidad ha logrado colarse, a través del secularismo, en la vida del ser humano. En lugar de la fe en Dios se establece la fe, en lo que sea, como fin en sí mismo.

Por último, resalta el hecho de que el sujeto moderno no esté tan preocupado por inventar un Dios, sino por crear conceptos que funcionen. Así, en los ejemplos de Vahanian, lo llaman *portero* o *copiloto*. En la actualidad muchos lo tienen por amigo, por guía interior. En cualquier caso, lo importante es que estas nuevas imágenes de Dios se llenan de cualidades antropomórficas, creadas por la imaginación del sentimentalismo, que devalúan la imagen de Dios. Mujer y hombre, así, y emulando la perspectiva de Feuerbach, crean a Dios a sus imágenes. Es una hipertrofia del concepto que el ser humano tiene de sí, a menudo con el objeto de sancionar moralmente sus propias aspiraciones. "God becomes no more than the ideal man" (Vahanian, 1961: 75).

Poco a poco el declive de lo religioso o su colapso deja de ser objeto de reflexión teológica. Es la reflexión sobre la transformación de lo religioso lo que marca el paso de una teología moderna a otra posmoderna, que parte de un diálogo entre el mundo y la fe⁶³, los dos polos desde los que se debe construir.

Así, la teología posmoderna parte del mundo, de la realidad concreta. Pero, a diferencia de la moderna, debe construir sus principios desde otro *lugar*, para asegurar que sus reflexiones no repiten los mismos esquemas anteriores. De este modo, el pensamiento teológico postmoderno comienza en los márgenes, en las periferias del mundo moderno y no en su centro. Los excluidos de la modernidad, negros, pobres y mujeres serán los principales autores. Cox

⁶³Un diálogo condicionado tanto por la teología como por la cultura. Como nos recuerda Estrada (2006: 25): "Una cultura abierta favorece una teología creativa e innovadora y, a la inversa, el anquilosamiento cultural propicia una teología repetitiva, que confunde la fidelidad con el fixismo y el carácter estático de la teología".

(1985) ilustra esta cualidad de la teología posmoderna con las *nuevas referencias* del cristianismo: Martin Luther King (un negro), Dorothy Day (una mujer) y Monseñor Óscar Romero (un latinoamericano). La fuerza que en la época en la que Cox escribió su libro tenía la Teología de la Liberación también es un buen ejemplo.

También es una teología que debe partir del pluralismo religioso, especialmente el cristiano. La globalización y la sociedad de la información no solo nos pone en contacto directo con otras formas de religiosidad sino que nos muestran otras formas de vivir la propia. La proliferación de las distintas *denominaciones* cristianas (sobre todo en EE.UU.), las tradiciones populares y sus formas de vivir el cristianismo también deben ser objeto de reflexión teológica. El mundo es plural y sus religiones también lo son. Incluso la católica es plural en su interior.

En el diálogo que mantiene la reflexión teológica con el mundo, también deben entrar en juego el *individuo* y la *comunidad* a la que pertenece, dos polos de una misma realidad. Se percibe una transformación en el estilo de vida del sujeto posmoderno, en el que el mundo juega un papel fundamental, pero también lo *espiritual*. Cox habla de una *espiritualidad mundana* o un *misticismo comprometido* para describir la relación que el hombre mantiene con su fe y su realidad. El hombre de fe postmoderna es un hombre que no abandona el mundo, está inserto en él, pero que requiere de momentos de soledad y de retiro de dicho mundo⁶⁴. Pero insistimos: no huyen de la vida diaria (*saeculum*) como lo opuesto a lo divino. Tienen la certeza de que el encuentro con Dios se da

⁶⁴El Monasterio de Silos, en España, ofrece un servicio de *retiro del mundo*. En su página web (agosto de 2013), explican su finalidad: "En la sociedad actual, muchos creyentes sienten la asfixia de un mundo cerrado en lo visible. Por eso, buscan un clima de paz que les ayude a adentrarse en el misterio de Dios. Y lo buscan junto a una comunidad orante, donde puedan compartir el diálogo con Dios en un ambiente de serena armonía. Esto vale también para quienes, sin sentirse ligados a los valores cristianos y religiosos en general, se acogen al remanso de un monasterio. El hombre, tan inmerso hoy en el ruido y la prisa, necesita silencio, tiempo para la reflexión, vida interior y paz. Por otra parte, quien más quien menos, todos sufrimos heridas y rasguños en el roce con la vida y en las difíciles relaciones interpersonales, heridas para cuya curación se necesita un cierto alejamiento, reflexión, serenidad y oración. El monasterio ofrece un clima ideal para estos fines".

en el mundo y con el *otro*. También, para el individuo posmoderno, toma gran importancia el *cuerpo*, que debería ser objeto de reflexión teológica, más aún cuando la sociedad actual lo ha convertido en un objeto de culto. El objetivo es “desdemonizarlo”, ofreciéndole un papel que vaya más allá de *cárcel del alma* o *lugar del pecado*.

Por último, la teología posmoderna, a diferencia de la Moderna, retoma antiguas discusiones sobre la cuestión de la *verdad* y el problema del *bien y del mal*, que centraban el diálogo teológico, desde otras perspectivas. La nueva teología está más preocupada por el problema de la vida y de la muerte y por superar una razón instrumental que solo se centra en el *cómo* y olvida los *porqués*. Cox propone recuperar lo que Frithjof Schuon llama *inteligencia contemplativa*, la vieja *sabiduría* de los antiguos. Con ella, lograremos afrontar los *porqués* que dirigen el sentido de nuestra vida. Lo religioso funcionaría como una especie de inteligencia integradora.

Caputo traslada la filosofía postmoderna a la teología, convirtiéndola en una teología del *acontecimiento*⁶⁵. Esta forma de hacer teología le va a permitir iniciar su reflexión desde los presupuestos de una modernidad superada, no centrada en una realidad externa a este mundo ni en búsqueda de conceptos inamovibles. La clave está en entender que la reflexión (filosófica y teológica) debe tomar como principal referencia el *acontecimiento* y definir, con toda la exactitud posible, en qué consiste dicho *acontecimiento*.

Para Caputo, no es lo que ocurre sino algo que va *en* lo que sucede, algo que está expresado o realizado o ha tomado forma en lo que ocurre. No es algo presente, sino buscado para hacerse sentir en lo que es presente. Es una realidad inserta en la propia realidad, algo por descubrir en lo que ocurre. Es diferente al nombre que toman las cosas, pues el *acontecimiento* está en continuo movimiento y el nombre, por definición, intenta fijar la realidad. “The name is a

⁶⁵Siguiendo otras traducciones relacionadas con la teoría de la deconstrucción y con Derrida, hemos traducido *event* como *acontecimiento*. En cualquier caso, para evitar redundancias, también la hemos traducido por el término castellano *evento*, con el mismo significado.

kind of provisional formulation of an event, a relatively stable if involving structure, while the event is ever restless, on the move, seeking new forms to assume, seeking to get expressed in still unexpressed ways”(Robbins, 2007: 47). Lo interesante del acontecimiento, objeto de reflexión de la filosofía y la teología postmoderna, es que es una realidad inquieta, en continua búsqueda de ser expresada, inagotable en su interpretación. No es un *objeto*, sino algo *activo* en dicho objeto.

Esta forma de ser del acontecimiento les impide ser *deconstruidos*, como puedan serlo las palabras y las cosas: no son nunca definitivos, nunca están acabados o completamente contruidos. Y, además, esta cualidad de *inacabados*, nos impulsan al futuro, a lo que aún está por construir y por venir. Los acontecimientos son provocaciones y promesas, del mismo modo que son evocaciones del pasado. “Events call and recall”. El acontecimiento es, por decirlo de otro modo, inaprehensible, porque no es sino en proceso, en acción. Es *histórico*, algo implícito en lo que ocurre, algo que evoca y provoca. No es un objeto sino un movimiento. Por tanto, su conocimiento no puede ser metafísico, ya desterrado por la Modernidad. Dios es, para la teología, acontecimiento, el *frágil absoluto*. Y la postmodernidad es el cuidado del *evento*, cuida a Dios (al Acontecimiento) de las grandes teorías y metafísicas y lo mantiene en la subjetividad.

Como hiciera el Maestro Eckhart y otros antes que él, Caputo usa la metáfora para describir el *evento* como el fuego, el brillo, las llamas y las chispas. El acontecimiento es el esplendor que está *en* las cosas. La teología del acontecimiento es muy antigua. El relato de la creación vuelve a ser la clave para comprender la situación de Dios en el mundo. Dios, para Caputo, no crea desde la nada, sino que llena de vida y luz, despierta los elementos. Este acontecimiento da vida, sostiene la realidad y nos reorienta a este mundo y a sus bondades. Es una *teología* que no nos invita a huir del mundo, sino a resituarnos en este con mayor atención, en búsqueda continua de Dios. “Y eso implica ver

los acontecimientos diarios *en profundidad*⁶⁶, prepararse a encontrar a Dios en el teléfono” (Robinson, 1967: 163). Dios muere como Ser Trascendente y Omnipotente, como imagen de la teología clásica. La teología radical de Altizer y Vahanian han desmontado dicha imagen y ahora la posmodernidad intenta construir otra. Esta muerte contribuye a alimentar la vida del acontecimiento, una vida que se agita desde dentro del nombre de Dios. La muerte de este Dios del Poder permite el nacimiento del cuerpo de Dios. Esto es, una verdadera Encarnación en el mundo, que nunca está por terminar, el proyecto deconstructivo del Dios ontoteológico. Aún más, y con una sentencia firme de Vahanian: “God in no God without the world, but the world in not God”(id. 171).

Mucho más cerca, y por seguir con el ejemplo del pensamiento de Torres Queiruga (2000: 26 y ss.), también se percibe una intención de la teología actual que es, en realidad, una respuesta a la Modernidad. Una respuesta en positivo, que parte de una autocrítica de la teología. Queiruga propone repensar una Trascendencia que se realiza en la máxima inmanencia, estableciendo el fin del Dios separado del mundo. Se preocupa por recuperar a Dios en este mundo, pero tiene mucho cuidado de cómo lo va a situar, pues colocarlo en una posición de intervención directa (“milagrera”) supondría un regreso al pensamiento mítico, al cristianismo premoderno, a ese cristianismo que no toma en cuenta las nuevas condiciones que la modernidad ha instaurado. El modo es introducir a Dios en la propia raíz del mundo. Taylor plantea algo parecido cuando habla de la teoría del diseño, como el modo secularizado de mantener a Dios activo en la realidad, que no interviene en el mundo (superando o ignorando las “leyes de la naturaleza, lo que supondría un pensamiento premoderno) porque ya está en él: en el diseño de las leyes que lo rigen. También se buscan otras alternativas para mantener lo *divino* en el mundo, como propone Ferry (1997: 70), con un ecologismo sacralizado.

Incluso cabe hablar, aunque sea muy someramente, de una reconciliación de la Iglesia Católica, la principal que nos ocupa, con la Modernidad y, de un

⁶⁶Las cursivas son del Obispo Robinson.

modo muy particular, con la *secularización*. El primer gran impulso se percibe en el Concilio Vaticano II⁶⁷, alentado por un deseo de *aggiornamento*, de relectura del mundo desde una perspectiva distinta, reconciliada con la realidad. Nosotros vamos a caracterizar esta *vuelta* al mundo con dos temas que tuvieron cierta importancia durante el Concilio: el Ecumenismo y el problema del laicado.

La primera cuestión es una respuesta a una realidad, como ya hemos apuntado anteriormente, *plural*, ajena a las *verdades absolutas*, diversa en sus perspectivas. Si bien el Concilio no renuncia a tener una visión privilegiada del mensaje cristiano, sí da cabida a los *hermanos separados*, reconociendo la pluralidad de perspectivas dentro del propio cristianismo. Tanto es así, que dedica todo un Decreto, *Unitatis redintegratio*, al tema del ecumenismo. Define el ecumenismo como aquellas actividades e iniciativas que se dirigen a favorecer la unidad de los cristianos. No nos interesa tanto cuáles son dichas actividades, ni cómo debe afrontarlas el católico que participa en ellas, sino el reconocimiento que se hace de la pluralidad, antes no reconocida, y cómo la Iglesia Católica cree “necesario que los católicos reconozcan y estimen con alegría los bienes verdaderamente cristianos, provenientes del patrimonio común, que es encuentran en nuestros hermanos separados”(VV.AA. 1987: 419).

Por otro lado tenemos la teología del laicado. El concepto *laico* no deja de ser ambiguo, si bien se ha definido, tradicionalmente, por su sentido negativo: no se define por lo que es sino por lo que no es (Estrada, 2006: 85). El laico, de este modo, es el cristiano que *no es* sacerdote o miembro de una orden religiosa. Pero cuando la reflexión teológica se gira y mira al mundo, descubre que este está habitado y recorrido por hombres y mujeres (cristianos en general) que lo viven y lo trabajan. Ya hemos comentado cómo Vahanian ve en esta participación del ser humano en el mundo la clave de su relación (responsable)

⁶⁷No nos proponemos analizar la teología que nace del Concilio Vaticano II ni si dicha teología era suficiente para abordar la realidad a la que iba dirigida ni, tampoco, saber si lo propuesto en el Concilio se llevó a cabo finalmente. Nuestra intención es otra: señalar algunos de los temas tratados para demostrar cómo la reflexión teológica del Concilio se orientó hacia el *mundo*, hacia el *saeculum*. Para profundizar en este tema, se pueden consultar los estudios de Estrada (2006) y Castillo (2001), ya citados a lo largo de esta tesis.

con el mismo y con Dios. El individuo está orientado al mundo y el laico tiene la (importante) misión de consagrar a Dios en el mismo. La mirada de la Iglesia al mundo como un lugar de reflexión teológica le obliga a reflexionar sobre el papel del laico, que es testimonio de la fe. La teología se *seculariza* en este sentido: se vuelve hacia el mundo.

El mundo, como creación de Dios, y el ser humano, tradicionalmente en tensión entre la *gracia* y la *naturaleza* (corruptible, pero también susceptible de bondad) toman los papeles protagonistas. “Aunque se nos amonesta que de nada vale al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma, sin embargo, la esperanza de la tierra nueva no debe debilitar, al contrario, debe excitar la solicitud por explotar esta tierra, en la que crece el cuerpo de la nueva humanidad, que ya presenta esbozadas las líneas de lo que será el siglo futuro” (VV.AA., 1987: 168). La bondad de la tierra y de la humanidad ya no está en entredicho. Se valoran las realidades terrenas y la autonomía del mundo. El laico sigue cobrando, por tanto, dignidad. La importancia de su testimonio profético y su actividad transformadora del mundo (Estrada, 2006: 90) se imponen a las teologías centradas en la vida del más allá. Así, surgen teología *terrenas* que reflexionan sobre el trabajo, la política, la cultura, el desarrollo...

En resumen, el mundo se transforma en un lugar teológico y la Iglesia siente la necesidad de mantener un diálogo con él⁶⁸. Su intención es, como plantearía el propio Ratzinger algunos años más tarde, corregir la actitud católica frente al liberalismo, a la política y a la ciencia. Que lo haya conseguido o no, no es objeto de esta tesis.

⁶⁸El propio Estrada (2006), en su estudio ya citado, observa determinadas limitaciones a dicho diálogo. La primera es que uno de los polos del diálogo, la Iglesia, accede a él con una identidad muy definida, y no parte del propio mundo (el otro polo del diálogo). Si el diálogo se entiende como una *fusión de horizontes*, la fuerte identidad de la iglesia impide dicha fusión, por lo que mantiene vivo el dualismo.

4. El Desencantamiento del Mundo

El desencantamiento del mundo está íntimamente relacionado con el proceso de secularización. Sin ser conceptos sinónimos, su relación es tan estrecha que mucho de lo que tendríamos que decir aquí ya lo hemos abordado en los apartados anteriores. Para evitar, por tanto, repeticiones, vamos a centrarnos en los elementos del proceso de desencantamiento que completan el análisis anterior. Así, partiendo del concepto tal y como Weber lo planteó, vamos a describir el *mundo encantado* que presupone, plantear si algún elemento de dicho mundo se mantiene todavía hoy en nuestra realidad desencantada y, por último, analizaremos tres consecuencias que pueden servirnos para la reflexión sobre los foros juveniles: el triunfo de la racionalidad instrumental que se impone en el mundo desencantado; la pérdida de *porosidad ante lo divino* y, por último, el silencio de Dios en el mundo.

4.1. Desencantamiento y secularización. Delimitación.

Es importante delimitar del modo más preciso la línea que separa el concepto de secularización y desencantamiento del mundo. El uso que hacemos de ambos términos puede acabar convirtiéndolos en sinónimos, lo que supondría dos problemas: en primer lugar, usar dos términos sinónimos sería una “multiplicación” innecesaria en el aparato conceptual de la investigación, que solo contribuiría a diluir más sus significados; en segundo lugar, perderíamos los diversos matices que ambos conceptos pueden aportar al trabajo que estamos realizando.

Ambos términos están íntimamente ligados a los procesos de modernidad. Otra forma de verlo es concebirlo uno como consecuencia del otro. Tal y como hemos visto en las páginas precedentes, entendida la secularización como declive, no puede darse esta sin que posteriormente se desencante el mundo. Pero, como también hemos visto, el propio desarrollo secularizador, que desacraliza la imagen tradicional cristiana, tiene la capacidad de *reencantar* el mundo.

Desencantamiento y secularización, en definitiva, comparten significados y procesos comunes. Pero ambos términos tienen matices propios que conviene perfilar. Por ejemplo, la secularización no tiene por qué suponer una pérdida de espiritualidad mientras que el desencantamiento sí supone una pérdida de lo sagrado. La secularización está referida a la separación entre instituciones (Iglesia-Estado-Economía-Ciencia). El desencantamiento, por su parte, supone una ruptura, un “distanciamiento” de Dios respecto al mundo. Secularización supone diferenciación (de las esferas). Desencantamiento es distanciamiento.

Por último, mientras la secularización parece un proceso que no tiene “vuelta atrás⁶⁹”, sí se oyen voces a favor de un reencantamiento del mundo, no como una vuelta a los orígenes de la religión, de un mundo habitado por divinidades, sino como una recuperación de lo sagrado en este mundo, dando fuerza al *hombre interior*, una vuelta del mito y de los grandes relatos de sentido. Pero, por supuesto, en un contexto distinto.

Hablar de desencantamiento nos obliga, necesariamente, retomar el pensamiento de Weber, uno de los que primero, y con mayor profundidad, ha abordado el tema a lo largo de sus obras. Este será nuestro punto de partida, desde el cual abordaremos el proceso que nos ocupa. Weber (1998: 163), en *El espíritu del capitalismo*, define lo que es el desencantamiento del mundo en los siguientes términos.

“Este *abandono* absoluto (...) de la *salvación eclesial-sacramental* era lo absolutamente decisivo frente al catolicismo. Aquí llegó a su final el *gran proceso histórico de desencantamiento del mundo* que había comenzado con la *profecía judía* y que, en alianza con el *pensamiento científico*

⁶⁹Aunque hay autores que hablan de la *postsecularidad*, del mismo modo que la *posmodernidad* no supone una vuelta a un estadio anterior a la modernidad, sino su superación en una nueva etapa, la *postsecularidad* tampoco significa una vuelta al estadio presecular. Así, podemos hablar de superación, no de *deseccularización*.

griego, rechazó todos los medios mágicos en la búsqueda de la salvación por considerarlos superstición y sacrilegio⁷⁰”.

Y en la misma obra, a pie de página, define en concreto lo que es desencantamiento: “el rechazo de la magia sacramental como camino de salvación”. Por supuesto, con *rechazo de la magia sacramental* se está refiriendo a la Reforma Luterana y su separación del culto católico. La salvación ya no se da en este mundo, pues solo depende de la gracia de Dios y nuestras obras siempre serán insuficientes. El mundo, por tanto y como consecuencia principal, deja de ser *vehículo* de salvación, deja de ser un lugar desde el que poder dar un salto a la *Trascendencia*, a la vida futura. El mundo es solo mundo, es solo *saeculum*. Está *desencantado*.

Antes de que esta *ruptura* se produjera, existía una tensión entre este mundo y el Reino (creación y Plenitud) que conducía a la transformación del individuo, donde también se generaba cierta tensión (Creador y creatura), y del propio mundo. Esta misma tensión interior se da en el sujeto colectivo: un Reino de Dios, que no es de este mundo pero con la necesidad de *dar al César lo que es del César*. Esta doctrina conducirá a la sacralización y consecuente legitimación de los poderes establecidos, pero también provocará un choque. El cristiano se siente llamado a un *Reino* mayor que el mundano. Esta tensión entre este mundo y el otro, en definitiva, es la esperanza de una vida futura, en la que ambos mundos formarán uno. Es la salvación que se construye desde aquí.

Los que viven con los ojos puestos en otro mundo forman una comunidad, una institución que vehiculará dicha *salvación*⁷¹ y que se opondrá a lo mundano. Así, esta tensión o ruptura en el orden del mundo generará una dualidad de poderes. Por un lado, tendremos el poder de lo temporal, el *César* y, por otro, el espiritual, el de Dios. Cada uno de ellos con sus leyes y con la intención de absorber el uno al otro. Además, supondrá una jerarquía entre ambos poderes, generando una tensión que se reducirá cuando ambos poderes

⁷⁰Las cursivas son mías.

⁷¹Para abordar el nacimiento de la Iglesia desde una perspectiva teológica, vid. Estrada (1999).

lleguen a acuerdos. La principal ruptura del cristianismo, como ya hemos observado anteriormente, es de *alteridad ontológica* no jerárquica. Así, la sociedad occidental cristiana tiene la capacidad de satisfacer plenamente las necesidades de este mundo, a través del orden temporal, y a la vez entregarse a las exigencias del más allá (orden eterno). El ser humano, en definitiva, es capaz de salvarse *desde* este mundo a través de la institución que gestiona los asuntos del más allá. Pues bien, esto es lo que cae, definitivamente, con la llegada de la Reforma Protestante.

A dicha Reforma hay que añadirle el poder que la ciencia adquiere en los siglos XVI y XVII, que contribuye a *desencantar* la realidad, en cuanto convierte el mundo “en un mecanismo causal” carente de significado (Weber, 2001: 553). La racionalidad científico-tecnológica entra en contradicción con la *racionalidad religiosa*. Esta *tensión intelectual* (en palabras de Weber), primero con la ciencia pero después con la filosofía y las demás ciencias sociales (entre las que incluimos la política) es el choque con la Ilustración que hemos ido perfilando anteriormente. Observamos, en este choque de la religión y la Ilustración, tres ámbitos que conviene desarrollar sucintamente, en cuanto van abonando el terreno al desencantamiento.

En primer lugar, encontramos “la crítica cognitiva de la religión como una visión primitiva y pre-racional que sería sustituida por el avance del pensamiento racional y científico” (Casanova, 2004: 282). Es la teoría que desarrollaría Comte en su “Discurso sobre el espíritu positivo”: todo individuo particular y el hombre como especie en general pasarán por tres estadios denominados *teológico*, *metafísico* y *positivo* (Comte, 199: 69). El triunfo de la Ilustración es el triunfo de la *Razón* y el éxito de la Ciencia es la prueba de nuestra entrada, como especie, en el estado *positivo*. La idea de religión que late tras esta doctrina es que, como el propio Comte indica, sentimos una profunda necesidad de abordar los grandes temas, incluso los irresolubles. La religión funciona como una herramienta para responder a las preguntas sobre el sentido, la vida, la muerte, el mundo, nuestro lugar en el universo... Es decir, la religión juega el papel de la ciencia y de la

filosofía hasta que estas hacen aparición. Por supuesto, esta visión no es solo ilustrada. Podríamos remontarnos a la tradicional imagen de la filosofía como superación del mito, o incluso a la Modernidad⁷². En cualquier caso, la idea de una evolución cultural en sucesivos estadios, en el que el primero sería una religiosidad salvaje podemos verla en otros autores, que observan como una evidencia de lo más “lógica” (y positiva) que la tendencia natural del pensamiento humano fuera evolucionar de un pensamiento mágico, salvaje, mítico e irracional⁷³, a otro más elaborado, lógico, científico, racional (de nuevo, del mito al logos). Más recientemente, Onfray⁷⁴ (2006: 25) y Ferry⁷⁵ (2007: 33) sostienen que la fe supone, tarde o temprano, un sacrificio de la razón, un retraso del pensamiento⁷⁶.

En segundo lugar, encontramos una crítica bien fundamentada y desarrollada por Marx, en cuanto a la religión como ideología que permite y justifica el orden establecido. Así, se entiende la religión como “reglas de conspiración y actuaciones de los sacerdotes con el fin de mantener a las personas en la ignorancia y en la opresión”, de la que solo se puede salir, para alcanzar la libertad política y la democracia, mediante la negación y eliminación

⁷²Del que la Ilustración sería uno de los resultados, al menos en este sentido.

⁷³Conviene aquí recordar los trabajos de Malinowski y Lévy-Bruhl. Para el primero, el pensamiento salvaje está orientado a satisfacer las necesidades básicas, tal y como muestra en sus artículos “*The functional analysis of culture*” y “*Basics needs and cultural responses*” (Malinowski, 1960), dando una imagen algo más *grosera* de dicho pensamiento. El segundo piensa que el pensamiento salvaje es, sencillamente, distinto del nuestro: lo que lo define es su *emocionalidad* y su carácter *mítico*, en el que no hay algo así como *accidentes* y todo cuanto ocurre es explicado por la acción de fuerzas ocultas (Lévy-Bruhl, 1985).

⁷⁴El texto de Onfray, haciendo referencia a Kant y su texto *¿Qué es la Ilustración?*, escribe lo siguiente: “Podemos y vale la pena retomar el proyecto, vigente hasta hoy: liberar a los hombres de la minoría de edad.” Y sigue: “¿Cómo permitir, pues, el acceso a la edad adulta prohibiendo el uso de la razón en la esfera religiosa, que se complace tanto en relacionarse con disminuidos mentales?”

⁷⁵“Y si la religión calma la angustia convirtiendo la muerte en una ilusión, se arriesga a hacerlo al precio de la libertad de pensamiento. Porque siempre exige que, en mayor o menor medida, y como contrapartida al sosiego que pretende procurar, se abandone la razón para hacer sitio a la fe, que se abandone el espíritu crítico para poder creer”.

⁷⁶Weber también apuntará que todas las religiones, en algún momento de su desarrollo, asumirá el sacrificio de la razón a favor de la fe.

de la esfera política. El laicismo de los grupos progresistas y de izquierdas se fundamentan en esta perspectiva e idea, a su vez también ideológica⁷⁷.

Por último, junto con la crítica cognitiva y política, encontramos la humanista, centrada en el concepto de alienación que presentara Feuerbach, tomado a su vez de Hegel, pero en un sentido negativo. El ser humano se ha desposeído de todas sus cualidades y fortalezas y las ha colocado en un Ser Superior, alienándose a sí mismo en este proceso. La tarea que inicia Feuerbach es demostrarnos que lo que llamamos *teología* no es más que una *antropología* encubierta.

Nietzsche más tarde y Freud en el s. XX tomarían caminos similares. La idea principal es que el hombre pierde parte de sus cualidades de las que se deshace a favor de un Dios que se vuelve así omnipotente, omnisciente y omnipresente. Este mundo, del mismo modo, queda así imperfecto, indeseable, potenciándose así el anhelo de *otro mundo*. Nietzsche (1992) buscará la solución más adecuada al asunto proclamando la muerte de Dios y la entrada a una época de nihilismo de la que solo el superhombre (Übermensch) podrá salir gracias a su voluntad de poder. Algunas de las razones que se aducen para explicar la vuelta de lo religioso es que las pretensiones nietzscheanas (destrucción de los valores para reconstruir otros nuevos –o, más bien, una nueva transvaloración) no han surgido, lo que nos ha llevado a una sociedad nihilista, sin valores, en parte por la caída de las instituciones religiosas. Freud (1996), por su parte, verá en el sentimiento religioso una neurosis colectiva y un hipostasización del protopadre. “Las creencias, en la medida en que suponen unas creencias optativas contrarias a la realidad, son comparables a una feliz demencia alucinatoria”(Domínguez, 1992: 50).

Bien sea en el origen del monoteísmo, tal y como plantea Gauchet, bien como la última etapa de los procesos reformadores, como postula Weber, así como debida a la tensión entre la racionalidad científica y la religiosa, el hecho es

⁷⁷ Ya hemos apuntado que Casanova observa que en países como España, Polonia o Brasil, la Iglesia Católica ha jugado un papel importante en la instauración de la democracia (2012: 255 y ss.), distinto al que se propone desde el marxismo.

que se produce un proceso de desencantamiento del mundo que desplaza y elimina lo sagrado del mundo que habitamos, lo desacraliza, reduciendo toda explicación, especialmente los fenómenos humanos, a términos de causalidad científica. El desencantamiento de Weber hace referencia a una "pérdida de naturalidad para ver un mundo habitado por lo sagrado", "cierta incapacidad para advertir rastros de lo sagrado en nuestro mundo" (Caffarena, 1993: 110), que nosotros relacionaremos después con el silencio de Dios. En definitiva, desencantamiento también supone desacralización.

4.2. El mundo encantado.

Un mundo desencantado supone, lógicamente, la existencia de un mundo encantado previo. Nosotros vamos a tomar el término en el mismo sentido en que lo usa Taylor(2007: 25), como *enchanted world*, a pesar, como el propio autor reconoce, que puede evocarnos a hades de luz y hadas. El concepto es el antónimo del usado por Weber (*Entzauberung*) cuando éste describe la sociedad actual como desencantada.

Describir este mundo encantado nos debe ayudar a comprender mejor los cambios que suponen el desencantamiento. Una de las primeras cualidades de este *enchanted world*, según Taylor(2003: 65), es que lo sagrado y lo profano están fuertemente separados⁷⁸, dándose una brecha entre los dos ámbitos. Pero lo peculiar de esta realidad es que dicha ruptura se da en este mundo, está presente en él. Es decir, lo sagrado y lo profano se sitúan en *este* mundo, conviviendo y mezclándose en esferas como la política, la moral, la psicología....

En la sociedad encantada nuestros antepasados vivían rodeados o, de otro modo, cohabitaban con demonios, espíritus y *fuerzas morales* que formaban parte de sus vidas y que influían en ellas de un modo *natural*. Existían ciertos objetos, momentos, eventos, personas o lugares que tenían determinada *fuerza moral*, es decir, poseían la capacidad de condicionar y transformar nuestras existencias. Eran realidades sagradas, como los santos y sus reliquias

⁷⁸ La propuesta de Gauchet describe esta *separación* en otros términos.

que tenían significados por sí mismos y que ofrecían, a su vez, significado a las vidas de las personas. El sujeto de este momento de la historia era *atravesado* por todas estas realidades sagradas, desde la que se podía acceder a lo divino o lo santo. En este mundo “encantado”, Dios se hace presente de un modo muy evidente en la sociedad, casi cotidiano.

Lo más característico es que esta *presencia* de lo sagrado se muestra con cierta *naturalidad* al individuo, que observa dichas realidades sagradas también con cierta cotidianeidad. Cuando afirmamos que el hombre ve con naturalidad las realidades sagradas no estamos negando sus dos cualidades propias, lo tremendo y lo fascinante (Otto, 2007), ni que se deje de sentir cierto *temor* y *temblor* (Kierkegaard, 1992) ante dicho misterio fascinante. Vivir con naturalidad lo sagrado en un mundo encantado no supone encontrarlo diariamente, puerta con puerta a nuestra casa. Lo sagrado sigue siendo un *misterio fascinante*. Lo que tratamos de decir es que, usando las palabras de Taylor(2007: 446), “in an enchanted world, there is an obvious way in which God can be present in society: in the loci of the sacred”. Lo sagrado se sitúa en este mundo y a la persona le resulta fácil encontrar a Dios en él. También la política, como ya hemos apuntado, puede incluirse en este ámbito sagrado, concibiéndose a sí misma en un plano superior. La conexión entre la política y la fe era tal que, según Ernst Kantorowicz⁷⁹ no es una coincidencia que uno de los primeros usos del término *cuerpo místico* hiciera referencia al Rey de Francia, convertido en la conexión entre ambos planos (sagrado y profano). Su cuerpo mortal pertenecía al tiempo secular, pero él representaba a la *monarquía*, una institución intemporal, eterna, que existía en ese tiempo superior que pertenecía a lo sagrado.

Es decir, en este mundo (el encantado), es difícil no *encontrarse* con Dios en todas las esferas de la vida. El *baroque compromise* es esta sociedad encantada configurada por esta dualidad *sagrado-profano* en todos los ámbitos de la vida: la política, la moral y las conductas de vida, la estructura del tiempo y

⁷⁹Citado por Taylor (2007).

del espacio, la comprensión del mundo como creación, inundado por una conciencia intencional (divina) y de sí mismo, como santo o pecador, como sujeto susceptible de condena o salvación, para lo que hace uso, con la intención de salvarse, de oraciones, acciones, objetos, ritos... Con esta definición, Taylor propone tres lugares⁸⁰ donde, en el mundo premoderno, era *fácil* ver la presencia de Dios.

En primer lugar, el propio mundo natural, visto como realidad “creada” por Dios y, por tanto, con una intención concreta. Más tarde Taylor señalará que esta concepción del cosmos como creación se transformará y seguirá vigente en la modernidad con la idea de *diseño*: Dios no está en este mundo (al menos no como lo estaba antes) pero sí apreciamos el *diseño* que dio al mundo. Pero en el mundo premoderno, éste era concebido como lugar en el que podían verse los actos y propósitos de Dios (la lluvia, las tormentas, las sequías y sus soluciones: novenas, procesiones de santos, rezos...).

La segunda cualidad del mundo encantado es el sostenimiento de la realidad política por una realidad superior. Según Taylor, este mundo encantado solo podría ser concebido como sostenido por algo superior al ser humano y su acción en el mundo. Un mundo finito, una realidad tan limitada como la nuestra no puede sostenerse por sí misma, requiere de algo mayor que la fundamente⁸¹. Esta concepción de una *Realidad* que se situaba por encima (o por debajo, sosteniendo a la *realidad*) permitía tener presente a la divinidad. Si bien Gauchet, como hemos visto, observa que el desencantamiento del mundo, en el que se produce la ruptura entre este mundo y el otro, surge en el propio nacimiento del monoteísmo, Taylor aún ve una fuerte relación de lo político y lo religioso en este estadio premoderno, el *baroque compromise*. Esta cualidad está fundamentada en la idea de que existe un orden social querido y mantenido por Dios. En la interpretación de la realidad política lo divino y lo sagrado están presentes, siendo un elemento esencial para su comprensión. No cabe duda de

⁸⁰ Baluartes (*bulwarks*).

⁸¹ Este argumento lo encontramos en otras muchas reflexiones filosóficas.

que, si realmente toda sociedad es un construcción de mundos, “la religión ocupa un lugar destacado”, en cuanto contribuye a los procesos de legitimación necesarios para mantener el consenso social. La religión ofrece un conocimiento objetivado socialmente que legitima y justifica el orden social, en cuanto da respuesta al porqué y a lo que debe ser. El poder legitimador de la religión consiste en su capacidad de *ordenar y explicar* el mundo secular en referencia a un mundo superior, cósmico (Berger, 1991: 13 y 44 y ss.). La función de la herejía, que establece los límites de lo que está dentro de la sociedad (iglesia), sirve para mantener este consenso (Taylor, 2007: 42).

Por último, sobre la tercera cualidad ya hemos hablado antes: es la propia del mundo encantado, un mundo habitado por realidades superiores, “the world of spirits, demons, and moral forces”, que fundamentan, influyen y determinan las realidades seculares y profanas, las vidas de las personas, la comprensión que tienen estas de sí mismas y de lo que les rodea. El ser humano comparte su realidad con fuerzas espirituales y morales que influyen en sus vidas. Esto es importante en cuanto determina qué tipo de persona va a surgir de este contexto determinado. El *yo*, la *identidad* del sujeto premoderno, de aquel que vive en una mundo encantado, va a resultar ser un *yo poroso*. En el hombre premoderno, los límites entre el *yo* y las *cosas* no constituyen *fronteras* firmes y sólidas, sino más bien están desdibujadas, son porosas en cuanto se dejan atravesar por dichas realidades espirituales. El *porous self* es un sujeto atravesado por realidades espirituales y fuerzas morales, que interpreta su propia vida como condicionada por dichas fuerzas y que concibe la realidad que le circunda como llena de significado por ella misma.

Habermas no habla de mundo *encantado*, pero sí caracteriza la sociedad *tradicional* que antecede al mundo moderno desencantado. Esta sociedad *tradicional*, que aún no es la moderna, tiene tres características que la diferencian de sociedades más primitivas.

En primer lugar, en estas sociedades tradicionales existe un poder central basado en un Estado, a diferencia de las precedentes, que poseían una organización tribal basada en el parentesco. En segundo lugar, la sociedad está dividida en clases socioeconómicas no ligadas, tampoco, al parentesco. El desarrollo de la técnica y la organización del proceso de producción social facilita la división del trabajo y el aumento de los excedentes. Dichos excedentes son repartidos de una forma desigual entre los ciudadanos, pero también de un modo legítimo. Y aquí entra la tercera cualidad: la existencia de una cosmovisión central que legitima el dominio del Estado.

Esta última cualidad es la que nos interesa, pues la caída de la cosmovisión central (normalmente referido a mitos y religiones) como monopolio legitimador será la principal característica del paso a la sociedad moderna. Según Habermas, las sociedades dependientes de la agricultura y la artesanía tienen una tolerancia limitada a los cambios y avances técnicos y organizativos. Un límite situado por unas tradiciones culturales legitimadoras (o no) de dichos cambios. Es una sociedad de técnica preindustrial, precapitalista y con una ciencia premoderna, que establece unas relaciones especiales con la racionalidad respecto a fines, profundamente marcadas y desarrolladas a partir del sistema de trabajo y del saber técnico, que tienen una capacidad de innovación limitada.

Dichos límites en la innovación, impuestos por las tradiciones culturales legitimadoras (normalmente religiosas o míticas), impiden, por tanto, su propio análisis crítico. Es el criterio de *superioridad del marco institucional* (Habermas, 2009: 73). La sociedad tradicional se mantiene siempre y cuando los subsistemas de la acción racional respecto a fines se mantengan dentro de las tradiciones legitimadoras. Estas tradiciones permiten ciertas innovaciones, pero no admiten la innovación o la crítica de dicha forma tradicional de legitimación⁸². Como hemos visto con Taylor, la *herejía* cumplía el papel de *control* de la crítica a las tradiciones, *separando* de la sociedad a aquellas opiniones, dogmas o ideas que

⁸²Ver, también, de Habermas *El Discurso filosófico de la modernidad* (1993).

iban contra el poder establecido. Así, la doctrina oficial quedaba blindada. Los estudios de Foucault (1984; 1999; 2003⁸³) sobre la enfermedad y la locura como técnicas de dominio y control también van en esta línea.

Sobre cómo concibe Gauchet (2005) este mundo *encantado* ya hemos hablado más arriba. Vamos a insistir en algunas ideas que nos permitirán terminar de perfilar las cualidades de este mundo *presecular* que el filósofo francés llama *pensamiento salvaje*. En dicha etapa de la historia de la humanidad es donde se da el pleno desarrollo de lo religioso. Todo lo que viene después es *refinamiento* del concepto de lo divino.

En esta sociedad del pensamiento salvaje es donde lo visible cohabita con lo invisible en una relación jerárquica: lo *invisible* es causa y justificación de lo visible, que es, como ya hemos dicho, la desposesión primordial del poder creativo del hombre en cuanto al orden social y de sentido. El ser humano ha situado la creación de dicho orden en un tiempo *anterior* al propio orden (*in illo tempore*), por lo que queda desposeído de dicha creación. Así, el mundo *encantado* vive en un tiempo dividido en dos. Por un lado, encontramos el tiempo del *adviento* que es ese tiempo original, creador, sagrado y divino que establece los fundamentos y las causas de todo cuanto existe. Por otro lado, tenemos un tiempo de *repetición*, que es el nuestro, lleno de ritos y de fórmulas que solo tienen un objetivo: recordar y actualizar los principios fundamentales.

Así, existe una realidad exterior con dos cualidades: es un *afuera* que es la fuente de todo cuanto hay aquí *dentro*; y es una regla *inmutable*, que regula todo lo que *debe ser*. Estas dos cualidades de lo religioso, intangibilidad de la regla y exterioridad del fundamento, son las claves para mantener el grupo social cohesionado. Este es el sentido de lo religioso, el tiempo de la religión como organizador social, que nos recuerda poderosamente a las tesis de Durkheim. La religión salvaje (este mundo encantado) mantiene el orden humano indisoluble con el orden natural. De este modo, el principio fundador establece las buenas

⁸³Por ejemplo.

maneras de vivir y de relacionarse con la economía natural. El mundo encantado queda así como un mundo *unificado*. El desencantamiento supondrá la ruptura de esta realidad.

4.3. Las etapas del desencantamiento. Diferencias entre Católicos y Protestantes.

Para Weber, el desencantamiento del mundo es un proceso de racionalización por el cual las imágenes del mundo religioso dejaron de tener vigencia. Además, “con las ciencias experimentales modernas, con las artes convertidas en autónomas, y con las teorías de la moral y el derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales” (Habermas, 1993: 11).

Es decir, las distintas esferas de la sociedad comenzaron a gestionarse autónomamente, perdiendo la dependencia del ámbito religioso y no necesitando su legitimación. Encontramos un *rechazo* o *abandono* de lo religioso en el mundo, una ruptura, primero ontológica y después política. Esta ruptura o *desencantamiento* es procesual y podemos acordar, de un modo muy resumido, que se da en tres actos.

El primero de ellos se inicia con la *profecía judía*, con el establecimiento de la Alianza del Pueblo de Israel, el *elegido*, con un único Dios, Yahvé, al que deben adorar y rendir culto. Se crea así, durante el periodo axial, el monoteísmo de Moisés, que sirve de base a Gauchet para hablar del inicio del desencantamiento del mundo y, por tanto, del fin de la religión como realidad absoluta. El surgimiento de este Dios trascendente supondrá la salida de lo sagrado de este mundo y permitirá la independencia de las esferas de la política y del conocimiento, de las que ya hemos hablado anteriormente. A esta separación de las esferas, a esta diferenciación, es a lo que hemos llamado secularización en uno de sus aspectos.

El judaísmo supone hasta dos rupturas: un Dios alejado (no tiene templo) y sin mediaciones (no hay sacerdotes ni sacrificios ante imágenes). Según Weber, el proceso del desencantamiento comienza con esta religión que elimina, en comparación con otras religiones de la época, muchos ritos que se realizaban para conseguir un lugar en el más allá y con las que los judíos tenían contacto, como son la momificación, los enterramientos con el ajuar guerrero, las monedas para el barquero Caronte, los sacrificios... Para el judío, como para el cristiano que hereda su fe, esa salvación depende de Dios y no de lo que se haga en este mundo.

Es un Dios trascendente, esto es, fuera de este mundo. La salvación que nos promete, que no es tanto del individuo sino del pueblo, no puede darse en este mundo, sino en otro, fuera y mayor que él. Un mundo que no es otro que el paraíso perdido por los primeros humanos, que sobrepasa en perfección a este en el que vivimos, al que hemos llegado como consecuencia de un pecado, de una expulsión. La primera etapa del desencantamiento está ligada al rechazo de este mundo, un rechazo que se debe a la salida de Dios. Este abandono y rechazo del mundo está ligado a la visión ascética y mística de la religión que Weber también se encargará de detallar y que supondrá dos formas bien distintas de entender la religión, la divinidad y la realidad, propia y social.

Esta imagen de la religión judía sin edificios sagrados, ni mediadores ni sacrificios debe ser matizada. Realmente, la alianza judía se basa en la creencia en un Dios que no requiere templos ni *expertos* que los cuiden (sacerdotes). Pero no podemos olvidar que el judío es un pueblo nómada y que cuando esta circunstancia cambia, se construye uno en Jerusalén y surgen los sacerdotes. Además, si bien marcó distancias con los sacrificios ante imágenes de otros pueblos vecinos, esto no significa que no tuvieran otros, que se mantuvieron hasta la destrucción del Templo de Jerusalén.

El segundo momento es el referido a la ciencia griega y que está íntimamente ligada a esa separación o ruptura que supone la formación del

monoteísmo. Cuando Dios abandona este mundo, dejándolo desencantado, la realidad desdivinizada pierde su poder, su misterio, lo que facilita la pregunta por su sentido, su ser. Surge así la necesidad de su conocimiento. Ya puede buscarse y encontrarse una explicación a todo lo que sucede, a todo fenómeno, a toda aparición (φαινόμενον). Ya no es un misterio que debe mantenerse, un misterio que era la explicación de la falta de explicación y la anulación de su búsqueda. El pensamiento deja de ser salvaje pues ya no está rodeado de espíritus que lo explican todo.

Paradójicamente, el Dios del monoteísmo judío es un Dios creador. Esto, indirectamente, obliga a la criatura (el ser humano) a enfrentarse a una realidad creada por la divinidad, en la que pueden rastrearse las huellas de un Dios aunque ya no la habite. Dicha realidad, su ser, su movimiento tienen causas conocidas o susceptibles de conocimiento racional, como ya apuntara Aristóteles en el s. IV a.C. en su *Metafísica*⁸⁴. No hay misterios, sino desconocimientos. El mundo encantado va dejando paso a otro mundo distinto. Poco a poco, esta curiosidad científica generará cierta lejanía con respecto al creador que, a la larga, conducirá al “cerramiento” de los sentidos para captar lo trascendente. Hará al ser humano “sordo a la trascendencia”.

Los deseos (supersticiosos, mágicos) de controlar las leyes del mundo se desvanecen con el pensamiento griego y, aún más, en la era de la revolución científica. La naturaleza no es un lugar donde imperan hechos arbitrarios, donde luchan los dioses según sus deseos y antojos. Cuando las divinidades salen de este mundo, cuando lo *secularizan*, los fenómenos naturales exigen tener otra explicación. Se predicen eclipses, se desarrollan las matemáticas, toma impulso la medicina, que sustituyen a chamanes y sacerdotes. Se comienzan a concebir unas leyes –físicas- que son universales y, más importante, impersonales (Sambursky, 1999). La alianza judíos-Dios (según Gauchet) o la ruptura y huida de Dios de este mundo deja el espacio libre a la ciencia para encontrar explicaciones

⁸⁴Usamos la nueva edición de Gredos: Aristóteles, 2011: 78.

racionales a lo que ocurre. El cristianismo, a través de la Encarnación, tratará de salvar a ese Dios que es creador del mundo pero que se despreocupa de él.

El mundo, en definitiva, queda desencantado por dos motivos: la salvación depende de un ser que no pertenece a este mundo y a decisiones que no se encuadran ni se inscriben en esta vida (solo la gracia, el don gratuito de Dios salva y no las obras que el ser humano pueda realizar en esta vida); y el dominio de la ciencia, producto del propio desencantamiento del mundo que contribuye a la eliminación del resto de misterio que pudiera quedar.

Y así hemos llegado al tercer acto, que es el surgimiento del protestantismo. Según Weber, el culmen del desencantamiento es, como hemos dicho, la aceptación de que es imposible influir mediante ritos a la propia salvación⁸⁵. Esta ruptura se evidencia en el enfrentamiento entre el calvinismo y el catolicismo. Éste último aún mantenía instituciones (la Iglesia, los sacerdotes, los ritos...) encargadas de la salvación de las almas. En el fondo, el catolicismo mantiene el mundo “encantado” en cuanto propone la necesidad de mediaciones mundanas (seculares) para la salvación en otro mundo (salvan las obras y no la gracia). En el fondo, establece un puente (pontífice) en el abismo entre dos realidades radicalmente distintas: este mundo y el otro. Supone que con los recursos de este mundo (tan limitados e imperfectos) es posible salvarse en el otro. Y es posible, además, favorecer dicha salvación desde aquí, desde los que se mantienen vivos. Por eso se mantienen ritos funerarios y exequias para velar por las almas, la misas de difuntos que se realizan a la semana, al mes, al año... y el dinero que dejaban los difuntos para que se les dedicaran misas, la extremaunción... El calvinismo rompe con los mediadores eclesiales y con el sacramentalismo. Dios está tan lejos y tomó su decisión de salvarnos o no hace “tanto tiempo” que en el mundo no hay nada que se pueda hacer, no hay medios de intervenir en la decisión de Dios. El mundo se ha reducido a una pura realidad física, sin señales de Dios, sin conexión con el creador.

⁸⁵ Weber dedica muchas páginas a los “camino de redención y su influencia en los modos de vida”.

Taylor seguirá esta propuesta, marcando aún más la diferencia entre católicos y protestantes, centrándose en esa eliminación de los ámbitos sagrado y profano que se dan en este mundo, dos ámbitos gestionados por las instituciones eclesiales. Esta ruptura, en el ámbito protestante, se inicia con la eliminación de los mediadores. Todos los seres humanos somos iguales y, por tanto, igualmente capaces de encuentro con Dios. Este carácter “liberal” que se da en los países germánicos y anglófonos se transmite a lo religioso, que también se liberaliza, se democratiza. Como hemos visto en otro lugar, desde esta perspectiva se entiende que el catolicismo se sienta como “aberrante”, en cuanto se mantiene en una estructura de dependencia (el “baroque compromise”) que resulta incómoda a los ciudadanos modernos de los demás países de Europa. «Catholic countries, where the social sacred is defined and served by the church. For one thing, in this disenchanting Protestant setting, there is no more “sacred” in the earlier sense, in which certain places, times, people, acts are distinguished as such from the profane» (Taylor, 2003: 75).

También Martin ve diferencias entre los modelos de secularización de países protestantes y católicos, además de países con cierto monopolio o pluralismo religioso. La diferencia entre el protestantismo y el catolicismo en su relación con la Ilustración es que el primero se *fundió* con ella y el segundo se *enfrentó* a ella. También se perciben diferencias según hubiese monopolio religioso o un cierto grado de pluralismo⁸⁶. En EE.UU., por ejemplo, el elevado pluralismo permitió la separación de Estado e Iglesia, que se percibe como algo natural. Eso sí, esta separación no significa que la religión no participe de lo público (Martin, 2005: 21). También insiste, como hace Taylor, en que la relación entre la religión y las élites sociales influyó negativamente en la religión. Una influencia que proviene de la Revolución Francesa y de lo que esta supuso. En este sentido, tanto Gauchet como Weber verán el desencantamiento más bien como una salida de Dios del mundo o como la imposibilidad de salvarse por

⁸⁶Algo parecido insinúa Vattimo en su reflexión sobre su propio cristianismo cuando dice que su pretensión “es mostrar, ante todo, cómo el pluralismo postmoderno me permite (...) volver a encontrar la fe cristiana” (2010: 13).

medios “mundanos” y no por la eliminación de lo sagrado y lo profano. En cualquier caso, estos autores nos ofrecen perspectivas distintas.

En resumen, Taylor confirma que el proceso de desencantamiento es más fuerte y rápido en los países protestantes, posiblemente porque su estructura política, orientada al beneficio mutuo, inspirado en las teorías contractualistas de Locke, contribuye a este desencantamiento mucho mejor que el compromiso “barroco” del catolicismo, más jerarquizado, más *papista*.

Aquí encontramos una (sutil) diferencia con Gauchet. Para Taylor, el desencantamiento está relacionado con la desaparición de lo religioso en el espacio público, desviándose la presencia de Dios a otros espacios y lugares. Así toma fuerza el concepto de "diseño". Ya no es la presencia directa de Dios la que encontramos en la sociedad, sino la inmanencia de su diseño, pues este Dios es trascendente. La idea de un nuevo cosmos, después de las teorías newtonianas, va tomando fuerza, se va concretando. No hay posibilidad de sentidos más altos, al menos en este mundo post-newtoniano. La física está explicando un mundo en el que ya no está Dios. ¿Dónde está la diferencia? Taylor sitúa este desencantamiento en la Edad Media, como un cambio de modelo de comprensión del mundo, siendo un cambio relativo, en cuanto la divinidad se hace presente de otro modo, como veremos a continuación. Gauchet, en cambio, sitúa el inicio de dicho desencantamiento mucho más atrás (unos 2000 años antes), en el período axial: entre el 800 y el 200 a.C. Además, dicho cambio viene producido por la propia religiosidad y no, como plantea Taylor, o al menos como deja entrever, con el cambio en nuestro modo de ver el mundo, modificado por la física newtoniana. Para Gauchet, la ruptura del desencantamiento proviene de un Dios que se hace trascendente y que abre una brecha insalvable (el protestantismo, como dirá Weber, certificará su insalvabilidad) entre este mundo y el *otro* mundo. Un abismo descrito por Kierkegaard (ese abismo moral que presenta en *Temor y Temblor*) y abordado por Hegel, que siente cómo esa lejanía de Dios (el silencio de Dios, la aceptación

de su incomprendibilidad, su absoluta trascendencia) es la principal causa de la secularización.

Taylor (2007: 803), en este sentido, se sitúa más cerca a Weber que a Gauchet, pues aún observa un mundo encantado en la Edad Media: “Marcel Gauchet also gives a crucial importance to this long drive for Reform, which runs through the late Middle Ages and the early modern time, in the «disenchanted of the world», although I’m not sure if we don’t conceive it slightly differently⁸⁷”.

4.4. Consecuencias.

El desencantamiento del mundo cambia no solo la forma de concebir dicho mundo, sino también el modo en el que el hombre se imagina a sí mismo y al lugar que ocupa en la realidad. Es decir, *lo que es un hombre* también se trastoca y se transforma cuando el mundo se desencanta.

Son muchas las consecuencias del desencantamiento, que se van entrelazando con la realidad social y todos sus ámbitos. Nosotros vamos a destacar tres, más relacionadas con el ser humano que con los ámbitos e instituciones sociales. En primer lugar vamos a señalar que el triunfo de la racionalidad científico-técnica ha devenido en razón instrumental, incapaz de ofrecernos respuesta a los grandes interrogantes, entre ellos a la cuestión del sentido. En segundo lugar, compararemos los dos *sujetos* que generan el mundo encantado y el desencantado, como *porous* y *buffered selfs*. Por último, hablaremos del *silencio de Dios* o, desde la perspectiva humana, de la *sordera para lo sagrado* del hombre.

4.4.1. Desencantamiento y sentido.

El desencantamiento del mundo significa convertir la realidad en un mecanismo causal (Weber, 2001: 553). La tensión acontece cuando la fe ve ese mismo mundo como un "universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige

⁸⁷Antes ha reconocido que se siente deudor con el trabajo del filósofo francés.

por un sentido ético". El profeta que describe el sociólogo alemán ofrece una perspectiva unitaria de la vida y el mundo, que se traduce en una transformación de los modos de vida. En cambio, la ciencia presenta un mundo fragmentado (en especialidades⁸⁸) sin significado último que ofrezca un sentido holístico a lo que hacemos y vivimos. El intento de la fe por encontrarle uno, no hace otra cosa que aumentar esa tensión, en cuanto dicha fe es *evaluada* por los criterios de la racionalidad científico-técnica. En este caso, sale perdiendo la fe y más aún cuando la ciencia se ha impuesto como única forma de conocimiento (racionalidad) legítima. Weber (2012: 119) observa que "todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión del reino de lo racional haciendo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antinacional por antonomasia".

La contrapartida es que la racionalidad científico-técnica y, más aún, la instrumental, se ha convertido en una especie de *jaula de hierro*, que nosotros mismos hemos ido construyendo al ir determinando criterios de validez a nuestros propios pensamientos y conocimientos, que no nos permiten plantear determinadas preguntas fundamentales ni tampoco expresar ciertas emociones ligadas al misterio y lo simbólico. El propio ser humano ha puesto trabas a lo que se puede y lo que no se puede creer y ha colocado límites sobre cómo entender la realidad que más nos importa (el amor, la muerte, el sentido de nuestra vida, la amistad...). Hemos reducido nuestra realidad a una realidad exclusivamente científica. También el desarrollo de la sociedad industrial ejerce un dominio férreo sobre lo humano, que pierde el control sobre su vida y su destino, haciendo de nuestras decisiones y metas realidades insignificantes en la *planificación* general. Al hacer esto, nos hemos construido una jaula de hierro de la que ya no es posible salir. El mundo que nos queda es fiable, pero deshumanizado.

⁸⁸ La teoría del Cierre Categorical da especial importancia a los campos gnoseológicos que se desarrollan en torno a ciertos conceptos y que lo diferencian del resto. Dichos campos o categorías son, por otro lado, cerrados e irreductibles (en su lenguaje, conceptos y perspectivas) a otras ciencias.

Desde las perspectivas religiosas el mundo se interpreta como *creación* de Dios y como lugar de salvación. Del mismo modo, el ser humano se verá a sí mismo como *creatura* y sujeto susceptible de ser salvado en este mundo. Que la realidad se torne *desencantada* significará para el hombre religioso que a la realidad (al mundo, a su historia) se le ha extirpado la noción de *sentido*, en cuanto ya no es una *creación* advenida *para algo*. En consecuencia, el ser humano transformará su necesidad de *sentido y salvación* en *autorrealización* y buscará ésta en otros ámbitos que no son el religioso. O bien, como postulan los defensores del *reencantamiento*, vuelve a buscar un *sentido* en nuevas religiosidades.

4.4.2. Los sujetos que genera: *buffered/porous self*.

Paralela a la secularización corre el proceso de *individualización e interiorización* del ser humano⁸⁹. Ya hemos visto cómo el declive de lo religioso suele traducirse en su privatización, la instalación de la religión en el ámbito de lo íntimo. La filosofía también contribuye a dicha *interiorización*. El sujeto cartesiano, por ejemplo, es consciente de que todo cuanto existe, existe como una construcción dentro de sí que parte de una sola certeza (*cogito ergo sum*) que después se dirige al conocimiento de Dios y del mundo. El solipsismo del sujeto cartesiano es la crítica más común. En cualquier caso, lo que nos interesa ahora es destacar cómo ganan terreno, en la reflexión filosófica, la mente y las ideas que esta contiene, sus sentimientos y sus emociones, la importancia de la percepción, lo que viene a significar un auge del *sujeto*⁹⁰, que se coloca en el centro de la reflexión y del mundo, más aún cuando éste ha dejado de ser habitado por realidades superiores al propio hombre.

De este modo, en el mundo desencantado los únicos sentimientos, pensamientos e impulsos espirituales posibles se dan solo en la mente humana y nunca fuera de ella. Quedan transformados los modos de entender la *plenitud*,

⁸⁹Conviene tener en cuenta los estudios de Béjar (1990 y 1993), Bauman (2001) y Beck (2003) entre otros. Ahondaremos en estas cuestiones en el siguiente apartado.

⁹⁰En *Fuentes del yo*, Taylor (1996: 159) habla del *sujeto desvinculado*.

nuestros propósitos morales y espirituales más altos. El mundo desencantado da una nueva perspectiva a la búsqueda de sentido, tanto como explicación de lo que nos ocurre en la vida o como dirección que le damos a la misma. En el mundo “encantado” no había sentido sin Dios, eran dos términos inseparables. En este mundo desencantado es posible encontrar este “fullness” sin divinidad, dado que encontramos otras fuentes para alcanzarlos. Este es el verdadero desencantamiento: la búsqueda de la plenitud existencial en otros referentes distintos de Dios. Es más, el desencantamiento es también un proceso de creación de esos nuevos referentes, dado que los puntos de vista de las personas *premodernas* eran “visiones” de la realidad “encantadas” y ahora se requieren unas alternativas exclusivamente humanas. Evidentemente, la ciencia juega un papel importante en la búsqueda de estos nuevos referentes únicamente humanos, más aún cuando esta ciencia se presenta como el único punto de vista posible, socavando cualquier fe propia⁹¹.

En esta nueva perspectiva que nos ofrece la Modernidad, las mentes son solo humanas y estas están limitadas en espacios interiores, en el interior de cada uno. En dicha mente no se dan solo los pensamientos, las percepciones, creencias y proposiciones sobre uno mismo y el mundo, sino también las respuestas y los significados que le damos a las cosas. En nuestra mente, en nuestro interior, es donde encontramos, por tanto, el sentido o significado de las cosas, en el uso que se le da a la palabra *meaning* como sentido de la vida. Según Taylor (2007: 31) es aquí donde se produce el gran cambio que supone el paso de un mundo encantado a otro situado en el yo (*the mind-centred view*). El sentido que le damos a las cosas, su significado, se sitúa en la mente, en el yo, no fuera de él. En el mundo encantado, el sentido no estaba situado en la mente del individuo (en su cerebro), sino fuera, en esa pléyade de seres espirituales (buenos y malos) que habitaban nuestro mundo. Y lo estaba (el sentido) antes de que el ser humano entrara en contacto con el mundo, antes de comenzar nuestra relación con él. Era un sentido *dado*, situado no solo en esos seres *espirituales* (los santos), sino también en sus objetos (reliquias). Además,

⁹¹ Para Bauman (2006) será el consumo el principal referente.

siguiendo este ejemplo, es sencillo ver cómo, en un mundo encantado (premoderno), la línea que separa la acción personal y la fuerza o poder impersonal está desdibujada, pues los efectos de manipular aquellas reliquias de santos, para bien o para mal, tenían consecuencias en los individuos. Es decir, en el mundo encantado vemos que las dos realidades están conectadas y los límites no están claros. En el mundo desencantado, hemos establecido dicha relación (y los significados que genera –meanings–) dentro de nuestra mente, como producto de nuestros pensamientos⁹². Este cambio de perspectiva, en el que se pasa de un *yo poroso* a un *yo cerrado*⁹³, hace posible lo que no lo era en la Edad Media: ir contra Dios (es decir, ser ateo).

En resumen, el porous self es el sujeto premoderno, un hombre *poroso* a la influencia, vista de un modo *natural*, de los sujetos espirituales que habitan el mundo. Una de las principales características del mundo encantado será, por tanto, esa permeabilidad del ser humano a las fuerzas que habitan el mundo y ofrecen un sentido. Por el contrario, el buffered self es un sujeto en el que dichas fuerzas espirituales están amortiguadas, no pudiendo traspasar a su interior. Es un hombre “tamponado”, bien limitado en su propio ser, no permeable para lo sagrado, aunque esto no suponga su negación. El mundo desencantado tiene como consecuencia dicha especie de *sordera* para lo sagrado. O, con mayor precisión: el yo (self) ha comprendido que no hay más mente que la humana, que toda realidad emocional, volitiva, racional, intencional se da solo en el ser humano y no en realidades ni fuerzas externas.

⁹²Esta visión facilitará la perspectiva de Freud de ver la religión como una *neurosis*.

⁹³El término que usa Taylor es buffered self, algo así como un yo protegido, amortiguado o tamponado. También está relacionado con el término *disengagement*, *desvinculado*, que el propio Taylor usa en *Sources of the self* (2001) en su edición inglesa. Finalmente hemos optado por traducirlo como cerrado, en cuanto Taylor mismo afirma que “the buffered self is essentially the self which is aware of the possibility of disengagement”, en resumen, un ser que es consciente de la posibilidad de su desvinculación. Además, logramos destacar su contraposición con lo *poroso*.

4.4.3. El silencio de Dios.

Dios calla porque el ser humano es consciente de que no se pueden responder a las cuestiones que plantea su existencia. Martín Velasco (1988: 41) lo define como el no darse la posibilidad de la pregunta. No se dan los «presupuestos existenciales» para que se produzca la inquietud por lo trascendente. El hombre ha perdido porosidad y ha ganado en estancamiento. Dios ya no habita el mundo porque ya no se le trae a colación. Las experiencias límite (muerte, dolor, sufrimiento) o el hecho de enfrentarse a la inmensidad del cosmos (y sentir nuestra pequeñez), también han sido afrontadas y *desmitificadas* por la ciencia. Estudios sobre el amor como reacción química, el desarrollo de la medicina y el tratamiento del dolor, las técnicas para afrontar la muerte (las terapias del duelo, por ejemplo) o las búsquedas de la identidad (mindfulness, el eneagrama, etc.) desplazan la *función religiosa* como dotadora de sentido.

Esta eliminación de la perspectiva religiosa de las situaciones límite, experiencias que nos sitúan ante nuestra finitud, tiene que ver, en definitiva, con la anulación del sentimiento de creaturidad y de la conciencia de que toda emoción o sentimiento moral está en nuestro interior. Así, el alma no es una creación del Radicalmente Otro, sino unos impulsos neuronales que construyen nuestro ser; y la muerte no nos liga a nuestro creador, sino a la tierra de la que venimos. El mundo se desencanta cuando deja de ser *lugar creado* por un dios para convertirse en *objeto de investigación*, cumpliendo la exigencia de ser solo realidad material (mundana). La importancia de la observación, la experiencia y la experimentación; el deseo de medir todo lo *medible* y, lo que no lo sea, hacerlo tal; la concepción del universo como una ecuación matemática; y en general, la tarea de revisar toda aquella idea que no fuera demostrable empíricamente se ha extendido, incluso, a las realidades que no formaban parte del mundo positivo⁹⁴. El positivismo y el empirismo, en todas sus vertientes, han

⁹⁴Para ampliar esta cuestión, resulta muy interesante la lectura del libro de Manuel Sellés y Carlos Solís (1994), *Revolución Científica*.

propuesto y creado distintos sistemas filosóficos que defienden estos aciertos de la ciencia. Se va gestando así la actitud del escéptico, que va a rechazar todo lo que no cabe dentro de sus *entendederas*⁹⁵. Lo que se ignora no designa el reino de lo numinoso, lo *inalcanzable*, sino los límites de nuestro conocimiento, de lo todavía *inalcanzado*. Lo desconocido no responde así a un *misterio*, a una realidad que nos sobrepasa, sino a una carencia que hay que superar.

No solo es la ciencia la que, en su deseo de conocer el mundo, elimina toda posible realidad trascendente de su objeto de estudio, sino también la filosofía excluye la trascendencia de muchos de sus estudios por su carácter no empírico o ilusorio. Ya hemos hablado de Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud⁹⁶. El mundo se libera de la fe, se convierte en una realidad *exclusivamente mundana*. Así, la tarea de pensar en Dios se deja para la teología y, en el plano particular, para el creyente, el individuo que es capaz de *reconocer* a un dios.

Ni Dios ni cualquier otro tipo de trascendencia tienen lugar ya en nuestras explicaciones del mundo y de nuestras vidas y mucho menos tienen algo que decir sobre nuestra salvación, transformada en autorrealización. Se pierden, asimismo, el *sentido último* y de *misterio* del “cosmos”, de toda la realidad. Ya no están orientadas hacia un fin ni dicha realidad ni la historia del ser humano, dirigida anteriormente hacia la *salvación*.

Queda así abonado el terreno para la total desaparición de Dios de los escenarios modernos. Eliminado el sentimiento de *creaturidad* es difícil, según los teólogos, encontrar a Dios. Así, su silencio se hace más *fuerte* y su ausencia contribuye a *desencantar* aún más el mundo. Como en una espiral, el desencantamiento conlleva más *desencantamiento*: primero, se anula el misterio a través de la racionalidad científica que lo transforma en objeto de conocimiento (inalcanzado, no inalcanzable); después, anulado el misterio, el mundo en el que vivimos deja de ser una creación y nosotros *criaturas* de Dios.

⁹⁵ La jaula de hierro de la que hablábamos antes.

⁹⁶ Los filósofos de la sospecha más conocidos.

Se culmina así la *salida* definitiva de Dios del mundo, pues se transforman dos de las *vías* por las que el ser humano lograba *reconocer* la presencia de un dios: las experiencias límite y la *vía cosmológica*.

*Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas, que fijaste tú,
¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te cuides?*

(Salmo 8, 4-5)

Insistimos: el hombre ha dejado de sentirse pequeño. Pocos, *al ver el cielo*, son capaces de sentir el sobrecogimiento de la pequeñez. Ya lo hemos dicho: ni pavor, ni estupor. Tal vez le inunde la inquietud por lo aún desconocido, pero quizá no por el *sentido* de lo que tienen frente a sí. El universo y la naturaleza, entendidas como creación, eran lugares idóneos de encuentro con Dios, pues “para Dios, expresarse ha sido crear” y esta creación era tenida como “expresión o como símbolo de Dios” (González Faus, 1987: 49).

Por otro lado, las experiencias límite se han *transformado* radicalmente, se han *urbanizado*. Como comenta García Andrade (2000), comer, dormir, nacer y morir han dejado de ser experiencias últimas, entre la frontera de nuestro ser y el de la trascendencia. Encontrar alimento y un lugar para dormir, hace ya mucho tiempo que dejó de estar en manos del “destino” (salir a cazar con el consecuente riesgo de muerte, buscar un refugio para salvaguardarse de los peligros, de las tormentas...). El ser humano ha dejado de ser el lugarteniente de Dios, su mano derecha en el cuidado de la creación. El trabajo, antes divino, también se ha desacralizado. Pero hasta hace bien poco, las cosechas y las plagas que afectaban a los animales parecían estar más en manos de los dioses que de las personas. Hoy las sequías e inundaciones que afectan a distintas partes del mundo tienen su explicación científica y su causa bien definida. No hay que

rezar⁹⁷, sino cambiar de hábitos (no contaminar, por ejemplo). Si el clima está *loco* no es por causa de ningún dios falto de cordura.

Pero la vida y la muerte tampoco se escapan de esta *transformación*. El milagro de la vida ha dejado de ser milagro. Tenemos la ciencia y las tecnologías adecuadas para manejarla. Y logramos así olvidar la “absoluta improbabilidad de la vida”. “El hombre de hoy está perdiendo toda sensibilidad y toda capacidad de admiración” ante esto (González Faus, 1987: 60). El misterio de la muerte se ha colocado en las periferias de nuestras ciudades, de nuestras vidas. Ya no se muere en las casas, sino en los hospitales. Y los tanatorios, lugares asépticos, de luz tenue, colocan el cadáver en una pequeña estancia, al final del resto de los vivos. Solo los que lo desean, pueden acercarse a verlo. Y a menudo, están ocultos en el ataúd. Incluso puede ser visitado (y firmar en el libro de condolencias) sin bajar del coche⁹⁸.

Ni el *cielo cuajado de estrellas* ni la vida y la muerte ante nuestros ojos son *lugares de misterio*. No son, por tanto, lugares para su *encuentro*. Algunos piensan que Dios, en consecuencia, ha dejado de hablar (o se le ha dejado de escuchar). Nos encontramos, por ende, ante el *silencio de Dios*, el último punto de la espiral del desencanto. “La experiencia del silencio de Dios tiene como raíz dos transformaciones: de la forma de vivir nuestros límites y de la manera de contemplar la realidad. Por la primera nos bloqueamos el acceso a algunas experiencias del Misterio; por la segunda no sabemos responder a las cuestiones del sentido y se atrofia nuestra capacidad simbólica. Nos volvemos incapaces de detectar en los fenómenos naturales o humanos las señales de la trascendencia” (García, 2000: 33).

Los cielos cuentan la gloria de Dios,
la obra de sus manos anuncia el firmamento;
el día al día comunica el mensaje,
y la noche a la noche trasmite la noticia.

⁹⁷Y cuando lo hacen, se hacen por las víctimas, no buscando *soluciones*.

⁹⁸En Los Ángeles existe el *autotanatorio*, propiedad de Robert L. Adams.

No es un mensaje, no hay palabras,
ni su voz se puede oír;
mas por toda la tierra se adivinan los rasgos,
y sus giros hasta el confín del mundo.

(Salmo 19, 2-5)

El Rey David lo tenía claro: su voz no se deja oír, no es un mensaje, no hay palabras. Pero su creación hablaba por él. Ahora que la propia creación también calla, el silencio es absoluto.

5. La individualización como última etapa de la secularización.

- ¿Qué tal las clases? –preguntó Denise.
- Van tan bien que quieren que regrese para impartir otro curso.
- ¿De qué?
- Jack no va a creérselo.
- ¿De qué?- pregunté.
- De comida y bebida. Lo llaman «Comida y Bebida: parámetros básicos», lo que, admito, resulta incluso más estúpido de lo que necesariamente tenía que ser.
- ¿Qué podrías enseñarles?- inquirió Denise.
- De eso se trata precisamente. Se trata de una disciplina prácticamente inextinguible: consúmanse alimentos ligeros en tiempo cálido. Bébase líquido en abundancia.
- Pero eso es algo que todo el mundo sabe.
- *El conocimiento cambia día a día. La gente necesita ver reforzadas sus creencias⁹⁹. No se acueste usted después de una comida pesada. No beba alcohol con el estómago vacío. Si quiere nadar, espere que transcurra al menos una hora después de la última comida. El mundo es más complicado para los adultos que para los niños. Nosotros no crecimos con esta alternancia de*

⁹⁹ Las cursivas son mías.

hechos y de actitudes. Sencillamente, comenzaron a aparecer un buen día. Precisamente por eso *la gente necesita que alguien situado en una posición de autoridad reafirme su convencimiento* de que tal cosa o tal otra está bien o mal hecha, al menos por el momento. Lo único que ocurre en este caso es que yo soy el personaje más adecuado que han logrado encontrar.

Don DeLillo. Ruido de fondo¹⁰⁰.

El declive de la religión se paga en la dificultad de ser-sí-mismo.

Gauchet, 2005: 289

5.1. Glorificación de la Ciencia y caída de las Tradiciones.

El proyecto de la Modernidad, acompañado por la Ilustración¹⁰¹, prometía independencia de las tradiciones y religiones a través de la objetividad de la razón, que nos iguala como seres humanos y nos hace más libres. Este proceso, parejo al proceso secularizador, al menos entendido como decadencia e independencia de lo religioso, lleva asociado, además de muchas cuestiones positivas, algunas negativas no esperadas. Algunos autores las señalan como *consecuencias perversas* de la Modernidad. Nosotros vamos a centrarnos en este *malestar* generado, pues afirmamos que una de las causas del posible revival religioso se debe a la necesidad de dar respuesta a este malestar, siendo la religión un medio (aunque no el único) para ello.

En concreto, vamos a centrarnos en dos de dichas consecuencias, conectadas íntimamente con el hecho religioso (que es el que nos ocupa): por un lado, teniendo en cuenta que la religión ha funcionado como depósito de sentido

¹⁰⁰ DeLillo, 2011: 227.

¹⁰¹ No hemos hecho mucho hincapié en diferenciar ambos procesos, pues no es este el lugar para esta reflexión.

e identidad a lo largo de la historia¹⁰², conviene analizar, aunque sea someramente, cómo han afectado los desarrollos modernizadores a estos dos elementos; por otro lado, debemos también tomar el pulso al estado de la privatización de la religión y cómo esta se ha visto transformada por el fenómeno individualizador.

La Modernización, tal y como demostrara Weber, ha llevado implícito un proceso de racionalización, fundamentalmente orientado a una racionalización científico-técnica e instrumental. A su vez, este proceso racionalizador ha conducido a la sociedad a la burocratización, al control y, finalmente, a la alienación del ser humano, que acaba encerrado en una jaula de hierro que él mismo ha construido. Como ha mostrado Ritzer (1996), los *objetivos* de esta racionalización económica (eficacia, cálculo, predicción y control) se han extendido a otras esferas de la sociedad y, particularmente, a las vidas de los individuos. Incluso el propio individuo ha acabado siendo un sujeto *cuantificado*, medido en cada una de sus partes, impulsos y parámetros, objetivado y calculado, lo cual nos conducirá a una nueva imagen del ser humano. Habermas (2002b) cree que la *tecnificación de la naturaleza humana* no es más que una extensión del deseo de dominio (de *poner a nuestra disposición*) que tenemos del entorno natural, con posibles consecuencias no solo eugenésicas, sino también en la comprensión de nuestras *moralidades*. La ciencia no excede (ni acabará excediendo) el dato empírico, sino convertirá en medible nuestra propia naturaleza, objeto de su investigación. Así, la ciencia irá supliendo (al menos esa era la pretensión) el papel que jugaban las perspectivas filosóficas y religiosas. Ya hemos visto cómo la ciencia, desde la enorme revolución que supusieron los avances de Galileo y coetáneos en la cuestión del método, fue desbancando a la religión como explicación e interpretación legítima de la realidad. Ahora vamos a perfilar una de sus consecuencias en este mismo ámbito de la religión.

La Modernidad puede comprenderse como un proyecto de racionalización que ha derivado hacia el cientificismo y el positivismo o, de un

¹⁰² Lo hemos visto, fundamentalmente con Gauchet, Berger y Luckmann.

modo más contundente, a la glorificación de la ciencia. Touraine (2012: 17) afirma que la Modernidad ha reemplazado “en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia” y Estrada (2013) sugiere algo parecido: “lo que ha sido la religión para la sociedad durante milenios, ha comenzado a serlo la ciencia en Occidente desde el siglo XIX”. Ella ha logrado que el hombre siga soñando con verdades inamovibles, aquellas claras y evidentes que deseaba Descartes y sobre las que quería desarrollar un conocimiento seguro. La razón, tal y como la entiende la Ilustración, es el verdadero y único motor de progreso, que puede ofrecer un suelo estable a la vida del ser humano en el mundo, independiente y autónomo, libre de tradiciones, creencias y supersticiones. Pero en realidad, como estamos apuntando, esta razón acaba adelgazada, reduciéndose a una racionalidad que es pura cientificidad y que se introdujo (y sigue introduciéndose) en todos los ámbitos de la vida del hombre: las cuestiones del alma pasan a la neurociencia, las cosmogonías a las teorías de cuerdas, la presencia de Dios en el mundo a la mecánica cuántica¹⁰³, los procesos sociales al materialismo histórico, el enamoramiento a ciertos procesos químicos relacionados con las endorfinas, la angustia del hombre moderno a terapias de gestión del estrés, la moralidad a una ley natural, etc. La Modernidad, dice Touraine, hace *tabula rasa* de cualquier conocimiento o percepción (incluso los políticos o morales) que no descansen en presupuestos científicos. Cualquier conocimiento no fundamentado de este modo se transforma en *creencia*, la minusvalorada *doxa* platónica.

Pero este suelo firme que la ciencia ofrecía al mundo no era del todo seguro¹⁰⁴. Después del holocausto judío y la bomba atómica, surgen reflexiones (metafísicas, religiosas y políticas) muy duras y escépticas en relación a ella. La razón instrumental también resultó insuficiente para tratar de dar respuesta a los grandes interrogantes del ser humano. Russell asegura que “la ciencia nos refiere lo que podemos saber, mas lo que podemos saber es poco, y si olvidamos

¹⁰³ Para algunos, el bosón de Higgs es la partícula divina.

¹⁰⁴ Quizá la propia ciencia no tiene para sí misma este objetivo. Algunos científicos y filósofos de la ciencia opinan que, de hecho, el establecimiento de dogmas inamovibles es contrario a la propia ciencia, siempre abierta al conocimiento y a la (posible) refutación de sus teorías.

cuánto nos es imposible saber, nos hacemos insensibles a muchas cosas de la mayor importancia". Y añade que tampoco la teología es capaz de aportar conocimiento. Su tarea es ofrecer *dogmas*, "verdades" que se fundamentan en un *misterio* del que también somos ignorantes. "La incertidumbre, frente a las vehementes esperanzas y temores, es dolorosa, pero hay que soportarla si deseamos vivir sin tener que apoyarnos en consoladores cuentos de hadas. (...) Enseñar a vivir sin esta seguridad y, con todo, no sentirse paralizado por la duda, tal vez sea el mayor beneficio que la filosofía puede aún proporcionar en nuestra época al que la estudia" (Russell, 2010: 35). La Modernidad desbancó a la religión como fundamento de nuestra vida, pero también ha mostrado las insuficiencias de la ciencia para ello. Russell confía en la Filosofía para compensar esta falta. Pero en el análisis que Horkheimer (2002) realiza sobre la razón instrumental, se percibe una visión algo menos optimista sobre este papel de la filosofía como portadora de sentido. No existe el pensamiento autónomo, capaz de desvincularse de todos los intereses, tradiciones e *irracionalidades* (creencias, tendencias, opiniones) contra los que se enfrentó la Modernidad. Además, la filosofía ha perdido esa capacidad de *pensar en fines*: o bien es una ciencia de la ciencia (que la reflexiona, la limita, la critica o la fundamenta) o bien se *contagia* de "la idea de que los conceptos filosóficos tienen que ser unívocamente fijados, identificados y únicamente utilizados de obedecer con la mayor exactitud los dictados de la lógica de la identidad"(Horkheimer, 2002: 173), buscando un lenguaje que logre expresar solo aquellos conceptos que se puedan *decir* con *propiedad*. El positivismo y el neopositivismo, por ejemplo, son filosofías que dan cuenta de ello.

Si bien la Filosofía, como tradicionalmente se ha enseñado en todos los centros educativos, recogió el testigo del mito¹⁰⁵ para alcanzar (y gestionar) la verdad y el sentido, más tarde se declaró incapaz de alcanzar determinados

¹⁰⁵ A veces se explica en los libros de texto de Bachillerato como si todo hubiese sido *natural*, como el paso de una etapa de la historia de la humanidad a otra (aquí también se percibe la influencia de las teorías evolucionistas), cuando en realidad no podemos afirmar que la aparición de la filosofía supusiera la desaparición del mito, ni si quiera de su superación. El mito sigue presente y activo, como atestiguan autores como Blumenberg (2003 y 2004, entre otros) o Lledó (en la introducción a los diálogos platónicos, 1985).

conocimientos¹⁰⁶ sobre los asuntos humanos. Así, cedió la capacidad de aportar juicios sintéticos a priori a la ciencia, a la que ofreció su lugar. La ciencia, empírica y positiva, ni puede ni quiere decir una verdad sobre la cuestión del sentido que aquí nos ocupa. Pero seguimos necesitando una verdad absoluta, un sentido u orientación. La tradición, hasta ahora, ha ido manteniendo esas respuestas en forma de instituciones, verdaderas *máquinas* de producir, almacenar y distribuir sentido. ¿Qué ocurre cuando la tradición deja de marcar el camino? ¿Qué nos queda cuando la propia Modernidad desbarata las seguridades sin ofrecer un *recambio* para afrontar nuestros problemas? Si hemos convenido que la religión es inaceptable *racionalmente*, rebajada a *cuento de hadas* y que la filosofía ha abandonado su tarea universalizadora, convirtiéndose o bien en un saber relativo o bien en una reflexión metodológica, también preocupadas en los *medios* y no en los *finés*, lo que nos queda es un individuo sin agarres existenciales firmes, sin certezas, sin instituciones sociales, culturales o tradicionales que le digan cómo debe construir y conducir su vida. En definitiva, se requiere un *nuevo hombre*¹⁰⁷ que sea capaz de hacerse a sí mismo, no como opción, sino como deber (Beck, 2003). Para colmo, lo ha de hacer en una realidad móvil, cambiante, lábil y plural.

Los sistemas religiosos han ofrecido, tradicionalmente, unas normas, concepciones e interpretaciones de la realidad que han servido de guía al ser humano ante el dolor, la muerte y la vida. En el caso que nos ocupa más directamente, las iglesias cristianas han organizado “en gran medida la visión occidental de la identidad humana y de nuestra función en el mundo”(Steiner, 2008: 14), llenando de sentido la vida cotidiana del ser humano, ofreciendo un universo simbólico que permitía la “aprehensión subjetiva de la experiencia autobiográfica”(Berger y Luckmann, 1998: 127). La secularización y la modernización han contribuido a la desaparición de estos agarres existenciales,

¹⁰⁶ Véase la crítica kantiana a la metafísica (2005).

¹⁰⁷ La contundente crítica de Nietzsche a la Modernidad, a la voluntad de verdad, a la ciencia, al lenguaje, a los valores tradicionales... (1992; 1994; 2011; 2013, por ejemplo) y los análisis posteriores que ha suscitado (desde Heidegger hasta Vattimo), están detrás o en el origen de muchos de los análisis que vamos a presentar aquí. Sin duda, es el primer gran crítico de la Modernidad, con permiso del movimiento romántico alemán que lo precedió (Safranski, 2012).

dejando un vacío, un *deseccamiento*, que ha intentado llenarse con metafísicas y políticas relacionadas con la justicia social, el sentido de la historia humana, las relaciones mente-cuerpo, la moral... Pero no con tanto éxito. Para Steiner, son *mitologías*, grandes relatos, “un cuadro completo del «hombre en el mundo», con un lenguaje propio y unos textos fundamentales”. Está pensando, especialmente, en el marxismo y el psicoanálisis. Junto a estos intentos de cubrir esta necesidad encontramos también el ecologismo, junto con otras ideologías políticas. Todas ellas son, en realidad, críticas a la modernidad occidental, entendida como destrucción del medio ambiente o incremento de la desigualdad social desde la excusa de una determinada idea de progreso. O bien deconstrucción del sujeto para su mejor (eficaz, objetivo) análisis de su interior. El cariz religioso que han tomado muchas de estas ideologías (incluida la ecología) es una muestra de cómo, ante diversos obstáculos y descontentos, las adaptaciones religiosas son una respuesta a la situación. Quizá por eso entienda Luckmann (1973) la sociología de la religión como el mejor recurso para comprender el lugar del hombre moderno en la sociedad.

Como hemos visto anteriormente, estas *sustituciones* certifican la decadencia de la religión pero también señalan una nostalgia de lo Absoluto. “Tenemos hambre de mitos”, y la fuerza que aún siguen teniendo el tarot, el orientalismo o los programas sobre lo esotérico que siguen emitiéndose en televisión son una muestra. Se busca el “nirvana en trances suburbanos” (Steiner, 2008: 100). Beck, Ferry, Bauman y otros van insistir en lo mismo: estas nuevas respuestas nacen de un sentimiento occidental de fracaso. Para Steiner esta vuelta a lo irracional es el intento de rellenar el vacío dejado por la religión y que la ciencia no ha logrado llenar. Somos un animal construido para plantear preguntas que trata de lograr respuestas cueste lo que cueste.

En definitiva, uno de los dramas del sujeto moderno, lo trágico de la modernidad, es la pérdida del sentido, una necesidad enraizada en la naturaleza humana y de la que no puede deshacerse. Cuando la modernidad vence a la religión imponiendo la razón (autónoma, ajena a la tradición, centrada en lo

empírico y orientada al progreso) y excluyendo *todo finalismo* (Touraine, 2012: 17) lo que queda maltrecho, a la larga, es la cuestión del sentido. La religión nos ofrecía una sabiduría, para muchos basada en la ilusión, pero *sabiduría*¹⁰⁸ al fin y al cabo.

La sociedad Moderna, de este modo, se ha convertido en una de esas sociedades “propensas a las crisis de sentido” (Berger/Luckmann, 1997: 53), en cuanto ha dejado de tener instituciones que postulen valores universales, válidos para todos, obligando a cada cual a construir el suyo. En el fondo, las sociedades Modernas, en cuanto sociedades plurales, libres e individualistas, han eliminado los monopolios del sentido, abriendo el mercado a otras opciones. Si antes encontrábamos los significados necesarios en la *catedral* (un lugar fijo, único, cerrado), ahora los encontramos en el *bazar* (un mercado que se mueve, multiverso, abierto¹⁰⁹). Ya no hay *gurús institucionalizados* que ofrezcan un sentido y será la propia sociedad la que cree las condiciones para una nueva generación de gurús extraoficiales que puedan ofrecernos una guía más o menos segura para esta vida líquida, hecha a retazos y que nos permite construir nuestro carácter o modificarlo a nuestro antojo. La sociedad ha dejado de ser aquella *fábrica de significados* que nos ofrecía sentido a través de la costumbre, la rutina y el hábito, transformados muchos de estos elementos en productos culturales (libros, música, series de televisión, cine...) (Bauman, 2001: 12 y ss.). Más bien al contrario, nos invita a dejarlos, a saltarnos estos principios para comenzar algo nuevo. Los medios de comunicación, y en especial la publicidad, dan buena cuenta de ello. La campaña publicitaria de 2013 de Ikea lo señala abiertamente: *Empieza algo nuevo*. En su anuncio televisivo contraponen dos puntos de vista (dos formas de vida): la posibilidad de situarse en un banco o en de una silla. Esto es: la rutina del banco (siempre en el mismo lugar, las mismas personas, las mismas vistas) o la aventura de la silla (con la posibilidad de cambiarla de lugar, de situarse junto a otros o de buscar nuevas perspectivas).

¹⁰⁸ Entendemos sabiduría al estilo clásico, como un *saber vivir*.

¹⁰⁹ Tomamos la imagen de Raymond (1997), defensor del software libre, que propone una nueva forma de trabajar, de entender los productos de consumo, etc.

Nos venden la silla, pero queremos el banco: vivimos entre dos formas distintas de entender la vida, la vieja y la nueva. De hecho, Ikea es una empresa de decoración, que nos ofrece un hogar (seguridad) pero con otro estilo (el cambio continuo). La vida, a pesar de ser rutinaria, debe ser aparentemente distinta, aventurera, innovadora, diferente. Cada año se nos invita a comenzar un nuevo reto (pilates, inglés, natación...). Pero seguimos buscando la seguridad y la regularidad de la casa.

En principio, esta “emancipación de la razón respecto a la fe y la del individuo respecto a la tradición” (Lenoir, 2005: 19) nos ha dejado a la intemperie. El sujeto logra *emanciparse* en su totalidad (voluntad y razón) de los antiguos marcos de significado en el que tenía su vida *inscrita*. El hombre comienza a mirarse a sí mismo a la hora de dar respuestas a lo que le acontece y lo que debe decidir. Ya no mira hacia fuera en busca de un sentido y una *palabra*. El mismo que realiza la pregunta elabora la réplica.

El ser humano se *gira hacia sí mismo*, se vuelve *reflexivo*. Así, “la filosofía reflexiva consiste en reconocer la radicalidad de unas cuestiones que atañen a «la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.», y se entiende por reflexión «el acto de retorno a uno mismo mediante el que un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto¹¹⁰»” (Gómez, 2000: 256). El proceso de individuación consiste, en cierto modo, en un *autocentramiento del sujeto en el sujeto*.

Giddens (1998: 100) se hace eco de este hecho y lo analiza ampliamente en *Modernidad e Identidad del yo*. Para él, la *reflexividad* en la que vive el sujeto es constante, “en cada momento (...) se le pide al individuo que se interroge a sí mismo por lo que sucede”. El sujeto, desde la Ilustración, ha tomado conciencia de sí y de su propia individualidad independiente. Todos nacemos, en primer

¹¹⁰Dentro de la cita, el subrayado pertenece a otra cita de Paul Ricoeur, de su obra *Du texte à l'action* (1986), Ed. Seuil. París.

lugar, como herederos de una tradición que antes tomábamos como única y absoluta y a partir de la cual construíamos nuestro ser. Ahora, “la identidad del yo no es algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual, sino algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo”. Optamos por construirnos de una determinada manera, tomando de lo que nos rodea (tradiciones, ideologías y religiones) aquello que creemos más oportuno. Esto nos obliga a estar siempre *sobre* nosotros mismos, *girados hacia el yo*, buscando metas y propósitos personales, esos “deseos íntimos” que dirigen y rigen en nuestras vidas y que requieren, por nuestra parte, un “conocimiento de uno mismo” continuamente actualizado, “necesario para planear de antemano” aquello que vamos a hacer. En resumen, “la reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo. (...) en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un proyecto reflejo. Las transiciones en las vidas individuales han exigido siempre una reorganización psíquica, algo que en las culturas tradicionales solía quedar ritualizado en forma de ritos de paso. (...) los cambios en la identidad quedaban claramente marcados. (...) En cambio, en las circunstancias de la modernidad, el yo alterado deberá ser explorado y construido como parte de un proceso reflejo para vincular el cambio personal y el social. (...) El nuevo sentido del yo (...) se construye como parte de un proceso de introducción de formas sociales innovadoras” (Giddens, 1996: 49).

El individuo, sin dichas brújulas institucionales y con la mirada centrada en sí mismo, se vive desconectado y desvinculado con el resto y sin la seguridad de la que gozaba antes. Giddens lo analiza como *disembedding* (desanclaje): el sujeto abandona las relaciones sociales situadas en contextos locales de interacción, reestructurándose en tramos espacio-temporales indefinidos. Si la sociedad anterior (sea la tradicional o la Modernidad) tenía unos anclajes firmes (la religión o la razón), en la actual dichos anclajes han perdido consistencia y durabilidad. Hemos pasado de lo *sólido* a lo *fluido* y *difuso*. En la misma línea,

encontramos al sujeto desvinculado analizado por Taylor¹¹¹ (1996: 175 y ss.) La individualización y la tecnificación del yo, como veremos un poco más tarde, serán las respuestas que el individuo dará sus problemas (y a su *malestar*¹¹²) de identidad y sentido.

De este modo, la vida del hombre pos-tardomoderno va a ser una vida inestable, sujeta al continuo cambio, con unos horizontes existenciales en continua apertura. Tanta transformación le impedirá asumir unas pautas, normas y formas de actuar, que nunca se convertirán en hábitos ni en rutinas, en una identidad firme y un carácter consistente (Sennett, 2005). El individuo es incapaz de asumir todo cuanto le llega, no será un ser cultivado, sino saturado (Gergen, 2003). Es otra de las caras del drama de la identidad en la Modernidad: no damos abasto. Nos perdemos en la elección, nos transformamos en “homo eligens (...): un yo permanentemente impermanente, completamente incompleto, definitivamente indefinido... y auténticamente inauténtico” (Bauman, 2006: 49).

Sin embargo, como en cualquier transición, vivimos en una era pero nuestro pensamiento se mantiene en la anterior. Actualmente, vivimos en la era del “y”, esto es, de la posibilidad, de la opción; pero nuestras categorías siguen en “o esto o lo otro”, en la era de la radicalidad, con criterios *disyuntivos*. Así, la realidad, la praxis, no coincide con la teoría, con los conceptos. Lo que aún aprendemos no vale para lo que vivimos. Esta ruptura provoca que el suelo de la segunda modernidad sea un emplazamiento inestable, con sus consecuentes implicaciones para el individuo. Este tiene dificultades para imaginar su existencia, conferirle una estructura y darle un sentido: el presentismo, de algún modo, consiste en crear la propia vida a al vez que la va viviendo. Y en este sentido más metafísico, la vida es frágil. Su propia concepción, las realidades que la sustentan y la forman (tiempo, espacio, sentido, felicidad, muerte, dolor...)

¹¹¹ El análisis de Taylor es una prueba clara de cómo este desarrollo de la individualidad y del ámbito íntimo procede de una época anterior. En la descripción de esta *desvinculación* parte de las propuestas filosóficas de Locke.

¹¹²“(...) consuelo (...) pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos” (Freud, 1994: 87)

hacen de nuestra existencia un *objeto* “inasible” para nuestro propio conocimiento, incompleto, ambiguo, sumamente subjetivo... Todo lo que podemos decir de nuestra vida puede ser rebatido como mera opinión, subjetividad o resultar obsoleto por nuevas modas y formas de ser y estar.

De hecho, nuestra vida la desarrollamos dentro de unos marcos referenciales ineludibles e incuestionables pero solo válidos para nosotros mismos, desde los cuales damos sentido a todas nuestras acciones y que, por ello mismo, resultan poco consistentes. Estos marcos existenciales son sumamente frágiles. La simple reprobación de una idea, de un valor de alguien al que damos cierta autoridad, y nuestros esquemas personales más firmes se vienen abajo. Más aún, como hemos visto, cuando ya no es una institución milenaria (como puede ser una iglesia) ni la tradición las sostiene.

Desde siempre, nuestras concepciones vitales han sido frágiles. Nuestras vidas siempre han estado sujetas por un delgado hilo que podía romperse con cualquier circunstancia adversa. Los marcos existenciales siempre han podido venirse abajo con una muerte prematura acaecida a nuestro alrededor, la pérdida de la fe, un fracaso... Cualquier circunstancia podía (antes como ahora) modificar aquella idea que se tiene sobre la propia vida. ¿Cuál es la novedad ahora? Hasta ahora éramos *una caña, la más frágil de la naturaleza, pero una caña pensante* (Pascal, 2008: 81), capaz de tomar su vida frágil y darle una dirección, un sentido (incluso cuando éste se perdía). Una caña débil con una vida frágil, llena de posibilidades, pero con un horizonte claro y preciso, dado por siglos de tradición. La vida tenía asignado un lugar, un espacio, una “definición” concisa. Hoy, “la vida pierde obviedad”(Beck, 2003: 46).

Lejos de la época de Pascal, nos hemos convertido en seres advenedizos y nómadas. Beck (2003: 41) hablará de la *moral del vagabundo*: la vida del hombre, ya no unificada por una sola ideología o metafísica (religiosa o política), se ha fragmentado en diversos espacios vitales, cada uno con su reglamentación, sus perspectivas y sus sentidos. La postmodernidad o la era postradicional nos han

convertido en *nómadas* en nuestras propias vidas, itinerantes entre unos espacios y otros. Este continuo cambio, esta falta de identidad fijada de una vez para siempre, puede darnos una sensación de libertad. Pero nada más lejos de la realidad: para empezar, hemos de aceptar la desorientación que produce dicha inestabilidad como una forma de vida, admitir que ya no somos *Ulises*, perdidos pero con un destino concreto.

La vida líquida o tardomoderna es una vida precaria, vivida en condiciones de incertidumbre constante, en permanente estado de fuga. La modernidad ha marcado un ritmo de cambio y actualización perennes, que obliga al individuo a rehacerse continuamente. Vivir esta vida requiere un arte: saber gestionar los *desechos* y *residuos* que producen nuestras continuas actualizaciones. Para Bauman, vivimos en la cultura de la desvinculación, la discontinuidad y el olvido. Esta falta de estabilidad y la imposición de hacerse a sí mismo serán dos de las fuentes del malestar moderno¹¹³.

En este sentido, la vida es más frágil ahora que antes en cuanto ha perdido su estructura básica temporal. Nos hemos desvinculado con el pasado y sus tradiciones y no podemos plantearnos el futuro, marcado por la incertidumbre. Quizá, por eso, sacralizamos el presente, que nos ofrece un enorme abanico de horizontes y posibilidades de sentido, con la paradoja de que cuando eliges todo, no eliges nada (Sartre, 1984: 569). Vivimos en la fugacidad de un tiempo presente que es el único que creemos tener; en una flexibilidad (laboral, horaria, de consumo...) que hace de nuestras vidas algo sumamente maleable (de nuevo, frágil); una vida, en definitiva, *fragmentada* en compartimentos (de tiempo, de roles, de lugares...) que la desestructura, siendo muy difícil construir un relato biográfico coherente. Nuestra vida fragmentada se parece a las páginas (reales o virtuales) de un periódico, en el que la realidad se segmenta en secciones y apartados, cada una con sus noticias y sucesos, no siempre conectados entre sí. Una especie de *collage* que no llega a convertirse

¹¹³Lipovetsky(2003: 35), por su parte, verá que el hombre vive esta ruptura con desafección, incluso con humor.

en relato (Giddens, 1998: 4), en un marco unitario de sentido. Del mismo modo que los medios comienzan a acostumbrarnos a acercarnos a la realidad fragmentariamente nosotros también nos *damos y definimos* en mensajes condensados (un *tuit* o un estado de Facebook). Las historias se empequeñecen para que quepan, todas ellas, en la pantalla de 15" de un ordenador o en la de 2.2" de un móvil. No disponemos de tiempo ni fuerzas para *leer* en profundidad todas las historias (personas) que caen ante nosotros. Nuestro *Yo* se define, como lo hace Facebook, a retazos y deviene contingente, transformándose en un término vacío. Larkin lo expresa poéticamente insistiendo en que no somos más que "un registro de marcas", "de cargas"¹¹⁴. No somos más que experiencias. Y la muerte no significa otra cosa que la desaparición (el borrado) de esas marcas. Somos historias en una retina concreta¹¹⁵.

En este fluir continuo e incesante, se hace casi imposible *narrativizar* nuestra propia existencia. Construir un relato coherente es el requisito básico para comenzar a formar nuestra identidad. Saber quiénes somos, qué es nuestra vida, qué hemos y estamos haciendo con nuestro tiempo parte de la composición de un *relato*, de una (auto)biografía que engarza cada uno de los momentos que fragmentariamente hemos ido viviendo, dándole una estructura y un significado que llenan nuestra vida (y nuestra identidad) de sentido. Sin ese relato (auto-relato), nuestra vida (como construcción y como proyecto) es frágil, pues lo que ella necesita es *coherencia* y *sentido*. Sin horizontes, sin un pasado que "asumir" (solo existe para superar y desechar), sin un futuro que encarar y en un presente solo para ser consumido, la narración de nuestra vida queda incompleta, inconclusa, pendiente siempre del ahora que se escapa. "(...) los sentimientos de identidad del yo son a la vez robustos y frágiles. Frágiles, porque la biografía que el individuo conserva reflejamente en la mente es sólo una «historia» entre otras historias posibles que podrían ser narradas acerca de su

¹¹⁴ Citado por Rorty (1996: 43).

¹¹⁵ Nos recuerda al monólogo del replicante ante H. Ford, en *Blade Runner*, de Ridley Scott: "Yo he visto cosas que vosotros no creeríais: atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto Rayos-C brillar en la oscuridad cerca de la puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir."

evolución en cuanto yo; robusta, porque a menudo se mantiene con suficiente seguridad un sentimiento de identidad del yo como para capear tensiones o cambios importantes del medio social en el que se mueve la persona” (Giddens, 1996: 75).

Este nomadismo que nos impide crear una identidad nos deja sin hogar. Por eso, quizá el mejor calificativo para aplicar al malestar que produce, el modo más exacto de llamarlo sea el de *homelessness*. La racionalización se traduce en control, limitación y frustración. El individuo vive en la tensión de construirse a sí mismo, sin las brújulas institucionales ni los *esquemas de significado* que la sociedad ofrecía a través de las tradiciones. Estos esquemas, al ser continuamente revisados, dejan al individuo en una continua inestabilidad o *homelessness* (Berger et al, 1973: 175). Es decir, la Modernidad, entendida como liberación (de la tradición, de las instituciones, de la heteronomía) tiene un precio: vivir sin un techo. En el ámbito de lo religioso, esta movilidad y falta de certeza se traduce en una *crisis de plausibilidad* (ídem: 165). No es de extrañar, como señala Bellah (1989), que lo que más les preocupaban a los entrevistados en su estudio era cómo llevar una vida coherente. Coherencia parece implicar un orden interno, supone una lógica, una estructura, un orden en el que las partes están organizadas y encajan en el todo.

5.2. Autenticidad como secularización del yo interior.

Por primera vez en su vida le parece que le han dejado a solas consigo mismo, sin nada a que agarrarse, nada que le permita distinguir un momento del siguiente. Nunca ha pensado mucho en su mundo interior, y aunque siempre ha sabido que estaba allí, ha sido un territorio desconocido, inexplorado y por tanto oscuro, incluso para sí mismo. (...) siempre se ha conformado con el mundo tal cual era, sin pedir más a las cosas que su presencia allí. (...) Ahora, de repente, con el mundo apartado de él, sin nada que ver excepto una vaga sombra

llamada Negro, se encuentra pensando en cosas que nunca se le habían ocurrido, y esto también ha empezado a inquietarle. Si pensar es quizá una palabra demasiado fuerte en este momento, un término algo más modesto -especulación, por ejemplo- no se alejaría de la realidad. Especular, del latín *speculatus*, que significa espejo. Porque mientras espía a Negro al otro lado de la calle es como si Azul estuviera mirándose al espejo, y en lugar de simplemente observar a otro, descubre que también se está observando a sí mismo.

Paul Auster. *Fantasma*¹¹⁶.

El último desarrollo del proceso secularizador se da en el plano de la ética. Con el nacimiento del Estado, el hombre pudo recuperar su autonomía en el plano social. Ahora, en este proceso secularizador, solo resta eliminar todo resquicio trascendente en la moral, que se ha mantenido como una especie de moral religiosa laica, bien sea en forma de *deber* o de *patriotismo*. Según Ferry (1997: 91 y ss.), la secularización de la ética viene dada por la eliminación de una posible *jerarquía de valores y de las normas* externa (trascendente) al hombre y el descarte de toda “moral burguesa”, en la que “esfuerzo y mérito resultaban inseparables”. La ética secular que surge será pues *antijerárquica* y *antimeritocrática*. En ella ya no prevalece la trascendencia de una norma (religiosa, política o moral) que se situaba por encima del individuo concreto y que lo dejaba en *tensión* hacia un ideal (religioso, político o moral, de nuevo). Ahora, el ideal se sitúa en el propio individuo y este se convierte, por tanto, en su propia norma. La ética de la autenticidad, de la coincidencia consigo mismo, es el culmen de la secularización, en cuanto destituye cualquier norma externa, trascendente al sujeto, situando dicha norma en el interior del individuo. Si durante el primer proceso de secularización cayeron las morales religiosas pero se mantuvieron normas situadas *más allá* del sujeto (Lipovetsky, 2003), en la segunda etapa del proceso se elimina esta trascendencia y nos sitúa en el

¹¹⁶ Auster, 2005: 158

interior del hombre, en una especie de era del *postdeber*¹¹⁷. De este modo, iniciamos una nueva etapa en el desarrollo de la secularización, entendida como *interiorización* de lo religioso: primero se secularizaron-interiorizaron las creencias religiosas, convirtiéndolas en arquetipos mitológicos; se secularizó-interiorizó incluso el mal y, por último, se han interiorizado las normas morales, siguiendo la fórmula de la ética de la autenticidad.

El hecho de que la religión se haya vinculado a la esfera íntima contribuye a la formación de una privacidad convertida en el espacio en el que nos enfrentamos a los descontentos de la Modernidad. Al mantenimiento de la esfera privada hemos ido dedicando mayores esfuerzos y recursos, pues en ella tenemos la posibilidad de *hacernos* y sentirnos seguros. La falta de una *tradicción* que configure nuestro *hacer* nos obliga, como hemos visto, a dedicar tiempo al diseño de nuestra identidad. Este repliegue hacia lo íntimo contribuye al fortalecimiento del *hombre interior*, capaz de generar sentidos, de ofrecer una estabilidad, un *hogar*. Pero, como hemos visto, sus fundamentos siguen amenazados por la fragilidad. Berger (1973: 173) los describe como individuos “soft”.

Este giro hacia el interior llevará Beck y a Giddens (entre otros) a definir este nuevo momento de la Modernidad como *Reflexiva*. Dichos cambios¹¹⁸ no nacen de elecciones y decisiones políticas, ni de una revolución (del proletariado, por ejemplo), sino surgen como un efecto colateral del propio proceso de modernización industrial y del sistema capitalista y democrático (Beriaín¹¹⁹, 1996: 224 y ss.). Del mismo modo que el Cristianismo parecía llevar implícito el germen de la secularización, así la Modernidad lleva en su interior las causas de

¹¹⁷ La expresión es de Lipovetsky. Ferry intentará rebatir esta postura. Si bien Lipovetsky cree que ha terminado la era del sacrificio y el deber, Ferry aún ve indicios de que son dos valores que, aunque sea en menor medida, se siguen manteniendo ahora en una especie de *humanización del sacrificio*. El nacimiento de la familia moderna y del amor moderno son ejemplos de esto.

¹¹⁸ Insistimos en que no vamos a entrar en el debate de si dichos cambios y transformaciones nos llevan a una nueva etapa de la Modernidad (tardomodernidad, segunda Modernidad...) o a un cambio de época (posmodernidad).

¹¹⁹ Beriaín es el compilador de unos artículos de Giddens, Bauman, Beck y Luhmann bajo el título *Consecuencias perversas de la Modernidad*. El artículo que analizamos pertenece a Beck.

su propia transformación y declive. De este proceso surge una segunda modernización, de contornos más difusos, debido, en parte, a la inestabilidad y fluidez que hemos comentado más arriba.

La Modernidad ha cumplido su promesa de despojar al hombre de las cadenas de la tradición, situándolo frente a sí mismo (y su razón) en la tarea de hacer la propia vida. Esto le convierte, como hemos visto, en un sujeto eminentemente electivo. Todo en su vida es susceptible de elección. Más aún, todo se puede (y se debe) elegir: la tendencia sexual, el género, la vida, la muerte, la religión, la ideología, el propio Dios. “La modernidad es un orden postradicional en el que a la cuestión «¿cómo he de vivir?», hay que responder con decisiones tomadas cada día sobre cómo comportarse, qué vestir, qué comer -y muchas otras cosas; además, tal cuestión se ha de interpretar en el despliegue de la identidad del yo en el tiempo” (Giddens, 1997: 26). Nuestras vidas se convierten en objeto de diseño estético, no ético. Eso explica por qué entran en juego el cuerpo (el *bodybuilding*) y los libros de autoayuda orientados al *hábito* y no a los valores más fundamentales. Por eso no existe culpa, sino vergüenza. La primera se refiere a la moral, la segunda a la estética. La primera a la esencia de lo que somos, la segunda a la imagen-presencia que tenemos y mostramos. La primera tiene como resultado una identidad, la segunda, un escaparate.

La identidad se convierte en una tarea¹²⁰, que nos conduce a una continua *autointerpretación*, *autoobservación*, *autoapertura*, *autodescubrimiento* y *autoinvención* (Beck, 2003: 65). Nos obliga, asimismo, a prestar especial atención a los detalles de la vida cotidiana y al continuo análisis de sí mismo (Foucault, 1990: 63). Las elecciones, en esta vida líquida, en eterna revisión, se hacen personalmente (biografías de bricolaje) y a toda prisa, con el *riesgo* de fracaso que ello supone. *Olvidar* (no encajar dicho fracaso en nuestra biografía) se convierte en el arte necesario para seguir adelante, en la herramienta precisa para adaptarse.

¹²⁰ Ya Ortega (1983: 32-33) hablaba de la vida como *quehacer* y como tarea.

En esta sociedad *destradionalizada* o *desanonizada* (Berger y Luckmann, 1997: 60), *desfragmentada* en cada ámbito, todo está legislado, normatizado, menos la propia vida, que debe ser *organizada* por el propio individuo. El propio Estado favorece este individualismo, en cuanto dirige sus *instituciones cardinales* al individuo y no al grupo¹²¹. La individualización está institucionalizada. Algo similar plantea Touraine (2007: 75) en *La mirada social: el fin de lo social y la radicalización del individualismo*: “Los lenguajes políticos e ideológicos que han gozado de éxito durante largo tiempo terminarán siendo sustituidos por otros que tomarán apoyo en lo que fue constantemente rechazado y que ya observamos en la práctica: el individualismo”.

Así, el peso que se pone en el diseño de la propia vida o el mantra de *vive tu propia vida* ha ganado, debido a esto, una enorme importancia, generalizándose a toda la población occidental. La novedad del *hágase a usted mismo* se sitúa en esta *democratización* y no en la idea de *hacerse, diseñarse*, que procede del Romanticismo. La Revolución Francesa y la Ilustración centraron sus esfuerzos en la lucha por la igualdad y la libertad. Se pensó, en una época en la que las instituciones limitaban la libertad e impedían la igualdad (como libre acceso a oficios, derechos o educación), que la consecución de la primera conllevaría la segunda. Dando a todos la misma libertad se alcanzaría la igualdad, ya que todos tenemos la misma naturaleza, las mismas cualidades y esencia: en definitiva, las mismas oportunidades. El individualismo Moderno busca la libertad y la igualdad en el hombre universal: el ser humano es idéntico en su naturaleza, por eso Kant pudo definir su imperativo categórico. Pero también el sistema capitalista pudo desarrollarse como un *mercado de masas*: todos tenemos la misma naturaleza se traduce en todos somos *iguales*.

Pero esta interrelación se escindió en el Romanticismo. Este hecho de *ser todos iguales* dejó de tener la connotación positiva que el ilustrado le otorgaba. El hombre se cansó pronto de la hegemonía de la razón y del imperativo de la igualdad. “(...) la razón es tiránica cuando alza la pretensión de desarrollar una

¹²¹ Beck hace referencia al Estado del Bienestar.

imagen verdadera del hombre, cuando presume de saber en qué se cifra el interés general, cuando en nombre del bien general establece un nuevo régimen de opresión” (Safranski, 2009: 35). Las novelas de misterio y terror del romanticismo, el deseo de Schelling de *liberar a la humanidad del espanto del mundo objetivo* (ídem: 55) van dando cuenta de un cambio de mentalidad, opuesto a la razón. Se va generando otro tipo de individualidad, entendida no tanto como un fortalecimiento del *Individuo* abstracto sino del *individuo concreto*, histórico. Si el individualismo ilustrado se centraba en la *singularidad* (de la naturaleza del ser humano) el individualismo romántico se situará en la *unicidad*. Las élites intelectuales (en principio, los grandes pensadores alemanes –Schelling, Schlegel, Schiller, Novalis, Fichte...) comprenden de otro modo la libertad, defienden “que la diversidad de lo humano constituye también una exigencia ética, que cada cual deba realizar, por así decir, una peculiar imagen de sí mismo, distinta de cualquier otra” (Simmel, 2003: 119). El hombre romántico siente la llamada a ser único, a diferenciarse del resto. Ya no es una llamada a la igualdad sino a la diferencia¹²². Así, el elemento clave no será la humanidad, representada en los Derechos Humanos (que nos igualan), sino en el individuo concreto (el Yo Absoluto de Fichte) y la puerta tras la que se encierra: su alma, su interioridad. Este individualismo se centra en el retiro, en la clausura (*homo clausus*). En Nietzsche veremos estas propuestas con más fuerza: es necesario el surgimiento de un *übermensch* que produce y gestiona sus propios valores.

Según Simmel, la sociedad industrial abortará este proyecto. Pero otros lo ven de un modo distinto. Beck (2003: 49) y Taylor (2003: 79 y ss.) ven en la revolución cultural de occidente, en esta revolución de la individualización, una especie de *democratización* o *generalización* del romanticismo. La búsqueda de la individualidad, de la expresión del *sí* y de la identidad diferenciadora que era exclusiva a las élites económicas e intelectuales ahora se ha *popularizado*. Las propuestas románticas se han convertido en un fenómeno de masas, pero ya no como una opción, sino como una obligación. En nuestra opinión, la sociedad tardomoderna o posmoderna, en definitiva, la sociedad de consumo, sabrá sacar

¹²² Propio del Romanticismo son los nacionalismos.

provecho de ambos individualismos. Por un lado, seguirá haciendo uso de la singularidad que conduce a la unificación y uniformidad del individuo. La publicidad vende productos al por mayor, los medios de comunicación *son* de masas. Pero también tenderá sus redes desde la individualidad romántica: nos venderán (de nuevo, a todos) lo que nos hace únicos y todos los productos son susceptibles de *individualización*. Estamos en esa doble tesitura: abocados a la diferencia a la que respondemos desde la singularidad desde un mensaje masivo e igualitario.

Todo esto se *gestiona* a través del mercado y del consumo y de la ampliación de la esfera privada. Las familias se centran en su núcleo, al cual se dedican más tiempo y energías. La sociedad y el Estado que la ordena también dedican recursos a esto a través del Estado del Bienestar. En una sociedad en continuo cambio, de estabilidad precaria, la búsqueda de la felicidad toma otras dimensiones: el sentido se busca en lo inmediato, en momentos fugaces con significados más fácilmente accesibles. Esta es la clave: la extensión y mercantilización del deseo de *identidad* y *sentido* propios, del cuidado de sí con un horizonte no más lejano que el hoy. Algunos críticos lo verán como presentismo y egoísmo. Bauman defenderá al sujeto (post)moderno recordando que el hombre no tiene nada más que el hoy. El presentismo no es una opción. Y en cuanto al cuidado de sí, Foucault verá en la crítica que la tacha de egoísmo una herencia tanto de la visión cristiana como de la secular. Ambas nos obligan a la renuncia de sí, la primera en nombre del prójimo y de Dios y la segunda invocando la *ley*, que sitúa al individuo, *solidariamente*, en un segundo plano, bajo la *polis*. Foucault nos recuerda que la filosofía griega y romana era entendida, también, como preocupación del cuidado de sí. No hay nada *malo* en volver a dicho cuidado, que ofrecen al sujeto “una dimensión de interioridad y unicidad que le constituye dentro de sí como un ser real, original, único, un individuo cuya naturaleza auténtica reside en el secreto de una vida interior en el corazón de una intimidad a la cual nadie, fuera de sí mismo, puede tener acceso” (Béjar, 1993: 189).

Lo paradójico es que, en nuestro deseo de diferenciarnos, seguimos *igualándonos*: mismas modas al vestir, misma forma de esculpir nuestro cuerpo, mismos tatuajes, mismas clases de yoga, mismos libros de *cabecera* y, por supuesto, los mismos gurús y expertos de la identidad. "El precio que pagar por la ausencia de un proyecto personal es dejarse llevar y subordinarse a la presión de los medios de comunicación" (Estrada, 2010: 12). El mensaje de los medios de comunicación de masa es que seas tú mismo, los mensajes electrónicos reenviados insisten en que eres especial¹²³. Y como las redes sociales banalizan las relaciones (las aumentan en número, pero sin garantías de que ganen en profundidad), tenemos *una multitud de mónadas urbanas que se ciernen sobre la frontera entre el solipsismo y la comunicación*¹²⁴ (Taylor, 2003: 86). Vivimos en contacto con otros (en el metro, en las calles, en los parques¹²⁵...) pero sin *rozarnos* humanamente. Es una *extraña zona entre la soledad y la comunicación*. Taylor hace referencia a *The lonely crowd* de Riesman, Glazer y Denney. Quizá, el auge de las redes sociales virtuales (Facebook, sobre todo), que gestionan nuestras relaciones, experiencias, recuerdos, pensamientos y gustos den cierta sensación de estabilidad identitaria¹²⁶. Desde esta perspectiva, que presenta a un individuo necesitado de marcos referenciales firmes y seguros, no es de extrañar que se acaben *sobredimensionando los sentidos*. Todo acaba convirtiéndose en un acontecimiento: los grandes eventos (desde el ya *antiguo* entierro de Lady Di a la más actual elección de Papa, pasando por Olimpiadas, partidos de fútbol –el *partido del siglo*–, la conciencia de *estar haciendo historia*¹²⁷, conciertos, festivales de música –como *Rock in Rio*...) se estén convirtiendo en grandes rituales colectivos y, al estilo de Durkheim, en momentos fundacionales y sagrados de la sociedad. A baja escala, también nosotros buscamos esos *momentos fundacionales*: las fotos (experiencias) que

¹²³ Igual que los otros 500 receptores del adjunto.

¹²⁴ La traducción es nuestra.

¹²⁵ Recuerda a los paseos dominicales de Antoine Roquentin, personaje principal de *La Náusea* (Sartre, 2011). Este dedicaba la mañana de los domingos a pasear por la avenida principal de Bouville, en los que se cruzaba con sus conciudadanos sin *tener nada que ver con ellos*.

¹²⁶ Es interesante el estudio de Winocur (2009), titulado *Robinson Crusoe ya tiene celular*.

¹²⁷ Expresión repetida en muchos eventos, deportivos, fundamentalmente, pero también televisivos (nuevos programas de televisión, por ejemplo).

compartimos esperando el *reconocimiento del Me gusta*¹²⁸, el modo intenso de vivir las noches, las fiestas, los momentos... El ser humano sigue buscando una realidad que sea última y valiosa (Gómez Caffarena, 1993: 17). Así, convierte en valioso cada acontecimiento (como la caída del primer diente o la primera vez que el niño ingresa en un banco el dinero de su hucha). Aquí encaja la necesidad de crear o vivir "experiencias", ese deseo e impulso de convertir todo lo que se vive en un "acontecimiento". De hecho, las redes sociales contribuyen bastante a eso, con las fotografías, los comentarios... Recuerdan a las tres pautas de Ricoeur ante la *crisis del sujeto*: la lectura del yo (como un texto, hermenéutica), la narratividad de la acción (de mi historia, con un sentido) y, lo que aquí más se señala, el papel del otro en mi configuración (Gómez, 2000: 254).

La individualización obliga al sujeto a aprender determinadas técnicas para gestionarse a sí mismo. Béjar (1993: 187 y ss.) entiende que es una nueva etapa del descubrimiento del sí¹²⁹ que toma elementos del estoicismo (especialmente el principio de autarquía). Foucault las llama *tecnologías del yo*, herramientas para alcanzar "cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad" (Béjar, 1990: 48), que conducen nuestros actos en la búsqueda de una actitud vital. Para ello recomienda esta actitud atenta a sí (*cuidado de sí*). Sugiere la escritura como una forma de estar atento a los matices de la propia vida. Es común en los estoicos las cartas a los amigos, el examen de sí y de conciencia y, por último, las ascesis (que en principio no tiene por qué escribirse pero sí se recogen en muchos escritos estoicos). Curiosamente, estas técnicas del cuidado de sí se han potenciado hoy. Las *cartas a los amigos* estoicas se reinventan en mensajes privados en Tuenti, Facebook o *email* y el examen de sí se reduce a un *estado* de cualquier red social o un tuit, en el que el usuario resume cómo se siente, qué piensa, cómo se sitúa. Recuerda a la *parrhesía*, la

¹²⁸ De Facebook.

¹²⁹ Parte del estudio de Foucault *Tecnologías del yo* (1990) al que nosotros también hemos hecho referencia. En dicho estudio, destaca tres momentos de dicho descubrimiento: el mundo griego (*actitud dogmática*), que se centra en la búsqueda del *orden de sí*, de la interioridad; el Renacimiento (*actitud inmanente*), con Montaigne y Rousseau como ejemplos paradigmáticos del sujeto que quiere dar *salida* a su hombre interior; y la actualidad (*actitud crítica*), con Freud a la cabeza, que nos recuerda que la intimidad (o parte de ella) está velada a nuestra conciencia. La nueva etapa es la que estamos describiendo en este apartado.

actitud de *decirlo todo* o hablar franco (Foucault, 2009: 59). Quizá antes fuera un deber, una virtud o una técnica, pero ahora resulta ser una necesidad. ¿Por qué? Porque seguimos necesitando la conexión con el otro, aunque sea a través de un comentario escrito en la fotografía que hemos colgado. Por último, las ascesis siguen vigentes en forma de terapias, planes personalizados para el dominio de sí, rutinas de gimnasio, dietas...

Las técnicas de búsqueda de uno mismo se popularizan (¿qué revista no trae consigo un test para conocer nuestros aspectos más ocultos en nuestras relaciones de trabajo, pareja, nuestra capacidad de éxito, de decir no...?), inundan internet (véase www.psicologia-online.com, como ejemplo), y nos facilitan nuestra búsqueda con los manuales que encontramos en las estanterías de religión y autoayuda de las principales librerías. Entre la magia astrológica y los métodos pseudopsicológicos de autoconocimiento, nuestro narcisismo¹³⁰ logra hacerse una apariencia, se deleita en la propia contemplación de lo que es (o le gustaría ser). En esta espiritualidad del yo, desde una perspectiva u otra, todos logramos encajar en el *tipo ideal* (podemos elegir entre ser astrológicamente sagitario o un 5 en la escala del eneagrama). Y esto confiere una seguridad ontológica de la que hacía tiempo no disfrutábamos.

Así, a pesar de la falta de tiempo y de la rapidez con la que todo fluye, el mercado de estilos de vida nos da la solución: diseñar en lugar de construir; montar *kits existenciales* mejor que forjar un carácter. En el mejor de los casos, la dificultad consiste en elegir el mejor kit que nos ofrece el mercado y montarlos sin que sus piezas queden mal ensambladas pero no demasiado *apretadas* para poder deshacernos de ellas cuando estimemos oportuno, porque estas piezas, por supuesto, comparten la cualidad de ser intercambiables y fácilmente sustituibles. Esta posibilidad permite que las personas se sientan *ligeras* (frente al compromiso de lo estable) y volátiles (nada es para siempre). El sujeto, más que constructor de sí mismo, se transforma en un *homo eligens*: como ya hemos

¹³⁰Que no tiene por qué ser negativo.

dicho, “un yo permanentemente impermanente, completamente incompleto, definitivamente indefinido... y auténticamente inauténtico” (Bauman, 2006: 49).

De este modo, acabamos diseñando nuestra vida de la misma manera (y al mismo tiempo) que diseñamos nuestro hogar. En cierto sentido, las *egoterapias* y las nuevas espiritualidades de las que hablaremos después son a la identidad lo que Ikea es a nuestro mobiliario. A la pregunta de cómo vivir, el mercado ofrece una serie de “identidades empaquetadas” y susceptibles de consumir, que incluyen desde la música que se ha de escuchar hasta la comida que se ha de ingerir. Por supuesto, también se contemplan libros que leer, mantras que repetir, actitudes (siempre sanas) que fomentar e ideales que defender (los ecológicos, por ejemplo). En otras palabras: nuestra vida es un producto de consumo, es un gran escaparate que va variando conforme van cambiando nuestro entorno y las modas. Consumimos existencias, estilos de vida que definen todo nuestro ser. No hacen falta relatos, ni proyectos, ni horizontes. Lo que hace falta es dar con el *estilo*, con un *nuevo concepto* que nos reoriente hasta dar con otro *nuevo concepto*.

Tener un estilo de vida es una necesidad básica. Antes, dicho estilo se creaba “al final”, una vez realizada la “crónica biográfica” coherente. Más que un *pack* existencial, era una “voluntad de estilo”, el modo de vernos y releernos (Gómez, 2000: 229), el *carácter* especial con el que dábamos una gramática coherente a lo que fuimos, éramos y queríamos ser. Era el carácter, el resultado final de nuestras decisiones. Ahora, el estilo se hace al principio. O mejor, es lo único que se hace: crear y consumir estilos de vida. Porque lejos de conformarnos con uno de esos estilos (o varios), los queremos probar todos: “el exceso no hace más que aumentar la incertidumbre decisoria” (Bauman, 2006: 114). Cuando lo tenemos todo, no tenemos nada. No nos queda tiempo para proyectarlos. Nos conformamos con diseñarlos. El estilo ya no es un modo peculiar de contar nuestra historia, sino la forma de dar uso y consumir nuestra propia flecha vital. En realidad, no tenemos tiempo de más y el mercado nos urge a seguir consumiendo para no fallecer en lo *anticuado*.

Esta trampa ya ha sido apuntada antes: el mercado no puede detenerse o dejará de serlo. Nos llueven nuevos horizontes cada semana, nuevas formas de vida dispuestas a ser consumidas¹³¹. Tantos, que tenemos que crearnos identidades virtuales (los avatares de internet, por ejemplo) para poder disfrutarlas todas. Incluso, en esta realidad virtual, puedes crear distintos tipos de mundos a tu gusto: los que acaban y terminan al apagar tu ordenador y los *persistentes*, los que continúan, como el mundo real, una vez has desconectado (Ruiz, 2007: 43). Tantas identidades y tantos mundos como necesites. Lo que interesa es que no dejemos de buscarnos y que los nuevos estilos o modos de vida sigan siendo seductores. Para ello, “hay que romper las que se hayan hecho anteriormente y hay que frustrar las esperanzas de realización”, condenarlas a una búsqueda perpetua sin satisfacción garantizada (Bauman, 2006: 110). Es necesaria una vida frágil para que estos continuos cambios sean posibles: la fragilidad es el recurso que hemos inventado para resistir.

¿Puede el hombre moderno pecar de *excesiva interioridad*? ¿Existe algo así como *el exceso de mismidad*? ¿Podría ser la *egolatría* la verdadera nueva religión? Otra de las debilidades de la estructura del sujeto consiste en que se ha construido sin el *otro*. Los creyentes de cualquier religión añadirían que el vacío se incrementa cuando se deja también fuera al *Radicalmente Otro*. La construcción del *sí* se ha de entender *dialógicamente*, como una conversación que mantenemos con otros sujetos (incluso con uno mismo). Vivir en eterna *primera persona* es “el lado oscuro del individualismo” que “supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido”. Algunos hablan de *bunkerización* como exceso de interioridad, de una *monologización* que no solo genera *soledad* sino también *absurdo*. Perdidos, a

¹³¹Incluso el *Movimiento Slow* (Slow Food, Slow Word, disfruta cada momento sin prisas) o *La sociedad para la desaceleración del tiempo* caen en esta misma dinámica de mercado. Los que antes se apuntaron a la vida zen o al movimiento ecosofista ahora han pasado a éste. Ya hay restaurantes, paquetes turísticos, libros de autoayuda, música y mobiliarios –y publicidad, como la de los calzados Camper: *Camina, no corras*-. El mercado de la prisa y la satisfacción se aprovecha de aquello que, en teoría, intenta paliar sus efectos. De nuevo cobra fuerza la denuncia de Marcuse (2002): la revolución no es posible porque todo tipo de rebelión queda absorbida por el mercado, una realidad a la que el hombre unidimensional no es capaz de reaccionar, tal vez porque no se dé cuenta.

causa del *exceso de individuación*, los ideales trascendentes (históricos, políticos o religiosos) “la vida se angosta y se achata” (Taylor, 1994: 39 y ss.).

La revolución del yo llega, pues, a tales extremos que parece que solo queda el yo, que todo lo que ocurre acontece en *primera persona*. En muchas ocasiones, lo importante no es tanto lo que *realmente* sucede (a veces, no ocurre si quiera nada) sino lo que significa *para nosotros* eso que nos ha acontecido. El mundo, más que nunca, es solo mi *voluntad* y la *representación* que yo me hago de él, un lugar del “que no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve al sol y una mano que siente el contacto con la tierra”(Schopenhauer, 2004: 51). No queremos perdernos ni un solo instante de nuestro ser, del *ojo* y de la *mano* que somos. Vivimos tan atentos a lo que nos ocurre, en tan absoluta reflexividad, tan pendientes de nuestras emociones, que el mundo y la realidad que deseábamos conocer deja de ser el objeto de nuestra atención.

Quizá, el deseo de trascendencia nazca de este absurdo de la *radicalización de la reflexividad*, del mismo modo que la publicación en Facebook nos quiere dar la sensación de tener un proyecto personal pero intersubjetivo. Comprender que *volcarse exclusivamente sobre sí mismo* nos conduce, como postula Lipovetsky, al *vacío* y al *narcisismo* es el primer paso para entender que las nuevas espirituales lo que pretenden es *salvarnos* (de ese absurdo, de la incertidumbre).

El fragmento de Auster que reproducíamos al principio pertenece a la novela corta *Fantasma*, que refleja esta situación de absurdo e incertidumbre que el hombre, exclusivamente girado hacia sí mismo, siente en su soledad, no solo referida a la ausencia del otro, sino, esta vez sobre todo, a la falta de cualquier *asidero* que dé significado a lo que le ocurre. Suprimido cualquier horizonte, todo *fondo de inteligibilidad*(Taylor, 1994: 72), el diálogo sobre el que nos construimos se vuelve *monólogo*, un eterno bucle que gira sobre uno mismo, sin aportar nada nuevo.

El sujeto moderno, en su reflexividad radicalizada, ha quedado atrapado por el absurdo de estar contemplándose mientras le contemplan¹³². Para encontrar sentido, ya lo hemos apuntado antes, necesita salir de sí mismo, todo lo contrario a lo que ha venido haciendo últimamente. Pero no desea perder esa *interioridad* que ha ganado. ¿Cómo salirse con la suya? ¿Cómo salir de sí sin dejar de ser ese ser interno, auto-explorado, con dominio de sí? Se presentan, según nuestra opinión, dos salidas a este narcisismo: volver a la religión (al *Otro Trascendente* dentro de mí y al *otro hermano*, frente a mí pero como yo) o aprender a gestionar, de la mano de los expertos, ese *yo auto-observado* para no caer en la paranoia.

En nuestra opinión, la línea que separa las nuevas religiosidades de las *egoterapias* se ha ido adelgazando paulatinamente. Por una parte, porque comparten un mismo origen: la autoreflexividad radical, con la que acabamos viviendo ante un espejo y haciendo del objeto reflejado el objetivo de mi vida. Y por otra, porque se sostienen en un mismo principio: el *yo* contiene todo lo necesario para su autorrealización (en él habita Dios o la *fuerza de voluntad*). Por último, hemos instalado el *mysterium tremendum* (Otto, 2007: 38 y ss.) en nuestro interior¹³³, hemos de bucear en nuestro *yo* más interno para conocerlo, pero no sabemos qué vamos a encontrar. De hecho, usamos distintas técnicas, muy racionales, para intentar desvelar el misterio que somos. El misterio se hace así cotidiano, cercano y propio, todo lo contrario a lo que planteara Otto. En esta búsqueda del *sí* y sus *misterios*, Bucay, experto guía de la interioridad, y Coelho, místico y maestro gurú de la nueva miscelánea espiritual, comparten un mismo espíritu: las respuestas están en el interior, pero necesitas del *otro* –divino o experto–, competente cicerón de nuestras galerías más profundas.

Lo que antes se hacía con cierta naturalidad y espontaneidad y por sí solo, ahora requiere la intervención de expertos cualificados¹³⁴. Don DeLillo lo describe de una forma magnífica en el texto que hemos reproducido arriba. La

¹³² De nuevo, es válida la comparación con Facebook: verse mientras nos ven.

¹³³ Freud tiene mucho que ver con ello.

¹³⁴ Giddens da cuenta de ello en *Modernidad e identidad del yo*, entre otras de sus obras.

tecnificación de la economía ha sobrepasado sus fronteras y ahora incluso *alimentarse* supone un ejercicio que requiere cualificación y el asesoramiento de los expertos. Cenar en un restaurante de autor exige de una orientación precisa de los especialistas en la gastronomía, que usan un lenguaje técnico y exacto y *diseñan* los platos de tal modo y orden que consiguen que comer no sea un *acto* sino una *experiencia*. Sin ellos (y sus técnicas, asesoramientos y términos) es imposible disfrutar de la cena.

Se cierra así el círculo: sobre el individuo, y especialmente sobre su identidad y el sentido que confiere a su vida, acaban confluyendo dos procesos íntimamente relacionados, quizá porque ambos procesos proceden de dicho desarrollo racionalizador. Por un lado, la racionalización científico-técnica ha desbancado todas las tradiciones, creencias y, con ellas, los dogmas y los criterios morales de las principales religiosidades, metafísicas o ideologías, que ofrecían un lugar estable desde el que *organizarse vitalmente* en esa realidad cotidiana que ahora se ha vuelto problemática. Además, lanza al individuo a la construcción del *sí*, sin otra ayuda que la *privacidad* que se ha ido generando y tomando fuerza. Sin recursos y en soledad, todo es más complejo ahora, más difícil. Por otro lado, la tecnificación excesiva de cada ámbito de la vida hace necesaria la generación de expertos que nos asesoren sobre cualquier asunto, por *cotidiano* que resulte: la alimentación sana, la educación de los hijos, bricolaje, el cuidado de los perros¹³⁵... La vida ha perdido *obviedad* y por eso se requiere de asesoramiento en todos los niveles. Contamos, en nuestra soledad, con el asesoramiento que necesitamos y según nuestros intereses particulares: un entrenador personal, un personal shopper, un terapeuta, un cura o las obras completas de Osho. Al gusto.

La persona, así, no será ya objeto de *construcción*, sino de *búsqueda*, de gestión de sus diferentes *yos* (cuándo actúa el adulto y cuándo el niño, por ejemplo) o lograr descubrir qué papel está interpretando en el guión de su

¹³⁵ Son ejemplos de programas de televisión, actualmente en emisión, que abordan estos temas.

vida¹³⁶. O un durmiente al que hay que despertar a través del silencio¹³⁷. Si el yo es objeto de culto, el gnosticismo es la forma de adorarlo. Y los libros sagrados son todos aquellos manuales de autoayuda que se venden en librerías¹³⁸: *Cómo superar el pánico: con o sin agorafobia. Programa de autoayuda (incluye CD)* de Elia Roca; *Cómo superar la ansiedad y la depresión: qué hacer cuando su vida se descontrola*, de Joseph Luciani; *El último libro de autoayuda que vas a necesitar*, escrito por un grupo de autores; *Los problemas de la bebida: un sistema de tratamiento paso a paso: manual del terapeuta, manual de autoayuda*, de Barbara McCrady y Rafael Rodríguez Villarino; *Cisne negro: 12 lecciones para recuperarse de un abandono*, de Susan Anderson; *Éxito. Una guía extraordinaria*, de Robin Sharma; *Tú puedes mejorar tu vida*, de Bernhoff Dahl; *La lección imprescindible: lo que padres e hijos deben saber para andar por la vida*, de José Félix Pérez-Orive Carceller; *Armonía emocional: las claves para ser feliz*, de Roma Bettoni... Lo más curioso es que muchas librerías religiosas, en sus escaparates, muestran un buen plantel de estos libros. La búsqueda sigue, pero cambia de orientación.

5.3. La transformación individualista de la religión.

El sujeto posmoderno (o tardomoderno o postradicional) es un sujeto deconstruido pero sin una reconstrucción definitiva. Un sujeto en busca de sentido, destino e identidad, formándose en una sociedad fragmentada. Individuos solitarios que deben narrar su propia historia en soledad, enmarcados en una sociedad líquida sin referentes. Esto genera un *déficit de egos*, “una incapacidad para hacer frente a la realidad, absorberla y abrirse paso entre ella”, pues esta falta de ideales últimos deja al individuo sin *recetas claras* para vivir correctamente (Bauman¹³⁹, 2001: 55). Con Gauchet hemos comprendido la

¹³⁶Contrastar con las ideas de Eric Berne. Sus teorías, por supuesto, son mucho más complejas que el uso que muchos *egoterapeutas* hacen de ellas.

¹³⁷Vid. Osho (2007: 11), *Conciencia. La clave para vivir en equilibrio*. “El silencio es el espacio en el que uno despierta, y la mente ruidosa es el espacio en el que uno permanece dormido. Si tu mente continúa parlotando, estás dormido”.

¹³⁸Con solo teclear *autoayuda* en la web www.casadellibro.com, logramos que aparezcan unos 5540 ejemplares.

¹³⁹Es una expresión de Janet tomada por Bauman.

insistencia del ser humano por dominar la naturaleza, crear un orden del mundo propio, un proyecto global que dé sentido a lo que hacemos. Y si bien buscamos (individualmente pero también en relación al grupo) poder y prestigio, también buscamos identidad: queremos ser nosotros mismos.

Pero, como hemos tenido ocasión de ver, ya no nos identificamos con ese orden que hemos creado. Nuestro proyecto de dominio se ha invertido y lo que queríamos (dominar la naturaleza, controlarla) ahora lo sufrimos. El orden propio nos desordena, nos zarandea, nos exige continua adaptación. Y lo que es peor, no nos sentimos reconocidos en él. Según Elias, la Modernidad, entendida como libertad y racionalidad, ahora es un hecho, pero ha dejado de ser una ilusión (Bericat, 2008: 40). La riqueza se ha convertido en despilfarro y consumismo ciego; la tecnología de la información banaliza las relaciones y sus comunicaciones; la individualidad a menudo es otra forma de llamar a la *muchedumbre solitaria* y el desencanto secular se transforma en desesperación. Nos queda la opción de asumir el nihilismo como *ideología*, como explicación final. Pero es una ideología que no tiene respuesta a la muerte ni a las demás angustias que nos persiguen. El nihilismo vacía de respuesta no solo la muerte, sino la propia vida. Y, como hemos visto, no se puede vivir sin un sentido.

La cuestión, ahora, es saber qué papel juega la religión en todo esto, en la reconstrucción de la vida fragmentada y conciliación del hombre consigo mismo y con los demás y si ofrece un punto firme necesario en la inestabilidad que nos rodea (Simmel, 2012: 27). No cabe duda de que el sujeto se está reconstruyendo espiritualmente y que en dicha reelaboración se abandona buena parte del ideal ilustrado racional.

Es posible, asimismo, que ante este panorama de búsquedas surja cierto deseo de volver a las tradiciones. Bericat¹⁴⁰ (2008) ve el asunto no tanto como una vuelta a lo religioso ni a lo sagrado sino como un ocaso de la secularización. En este cambio de ritmo (y de paradigma) es fácil encontrar *religiosidades* que se

¹⁴⁰ Cfr. también con su estudio sobre valores en la sociedad andaluza (2012).

disfrazan de trascendencia y no son más que herramientas, dignas herramientas, de autoexploración del yo. O más perversamente, herramientas del narcisismo. Sloterdijk (2012) nos alerta de ello: esta vuelta a lo religioso no es más que un espejismo. Nos llegan nuevas formas de *ejercicios espirituales*, de técnicas de *elaboración del yo*, de *autoplastia* disfrazadas de religiosidad y trascendencia pero que no nos alejan de nuestro yo, de nuestra *inmanencia*: no nos descentran hacia una Trascendencia. No hay religión sino ejercitación: la ascesis no es mística sino narcisista. Woody Allen, en *Scoop* (2006), afirma que antes profesaba el judaísmo pero que en su adolescencia se *convirtió* al narcisismo. No cabe duda de que muchas de las nuevas religiosidades que hoy están en auge incorporan como centro de desarrollo y reflexión nuestro yo¹⁴¹ más que una divinidad *ajena* (trascendente) a mí.

Por nuestra parte, creemos que el proceso secularizador, y según como se entienda éste, o bien se ha detenido (deprivatización¹⁴²) o bien se ha radicalizado (divinización del *saeculum*); pero pensamos que la vuelta a lo religioso no es un espejismo de esta recesión o transformación, sino que se trata de una verdadera vuelta a lo sagrado, un deseo de trascendencia. En cualquier caso, admitimos que es cierto, como hemos insistido más arriba, que la línea que separa *espiritualidad* y *egotecnología* es sumamente delgada. Lo es porque, en la búsqueda de ese nuevo sentido que todos necesitamos, estamos tomando elementos entre aquellas *ruinas* (ideológicas, políticas y religiosas) que hemos abandonado: de allí cogemos los restos que más nos interesan, que más nos convienen, sean como recursos espirituales o psicológicos.

Lo interesante es que, en el ámbito religioso, esta recolecta indica que el proceso se ha invertido. Ya “no son las religiones las que imponen una norma colectiva (...) sino los individuos (los) que vienen a buscar en las tradiciones lo

¹⁴¹ Osho es un centro de meditación oriental que presenta “*vacaciones trascendentes*”. De hecho, ofrece un *Resort de Meditación*(ver su página web). La línea entre el culto al yo (spa, relajación y descanso) y la meditación *espiritual* se ha roto en la paradoja posmoderna: el budismo se convierte en un producto de consumo (de deseo), ofrecido en *paquetes vacacionales adaptados*, que no nos liberan de las ataduras del yo, sino que se centra en este mismo yo para desarrollarlo en plenitud.

¹⁴²Lo religioso se está reincorporando a lo público.

que necesitan” (Lenoir, 2005: 13). El desarrollo de los comunitarismos y de los fundamentalismos, las *revisiones* de las religiones tradicionales desde la vuelta a los orígenes (como los movimientos neocatecumenales), el florecimiento de las sectas, todo ello se enmarca en esta reacción frente a la incertidumbre, la pérdida de identidad y la soledad de la búsqueda existencial. Victoria Camps (2007: 27) dirá que existe un cierto hambre de *doctrina*. Las sectas y los fundamentalismos, sin lugar a dudas, son los casos extremos de esta incertidumbre. El individuo que busca un sentido encuentra en las sectas una verdad que no ha de trabajar, ni siquiera interpretar. Tiene ante sí un manual minucioso de cómo afrontar los problemas y enfrentarse a la vida. Sin una tradición válida que cumpla estas dos funciones, sin una moral ni una ética (de cualquier signo) definitiva, preferimos la autoridad de un gurú, la doxología indemostrable e impuesta de una secta. Logramos superar, así, el *riesgo* del *fracaso*. En parte, *encontramos un sentido* cuando *abandonamos* su búsqueda: ya hay otro que lo ha hecho por mí.

Pero estos son casos extremos. Aún así, y asumiendo como cierto la secularización como pérdida de presencia pública¹⁴³, no se puede negar la permanencia de la religiosidad en el plano subjetivo, en la esfera privada: lo religioso se mantiene en el ámbito de lo individual e íntimo. Como ya hemos visto, esta privatización puede considerarse un tipo de secularización, en cuanto sitúa la divinidad en un *yo histórico, concreto y mundano* (secular). Es decir, el mantenimiento de una *fe* individual y no colectiva no desmiente la secularización como *desaparición* de la religión. Deberíamos hablar, más bien, de transformación. Y esta será nuestra propuesta: la religión no desaparece, sino se transforma, se adapta a las nuevas necesidades y a los nuevos modos de enfrentarse a dichas necesidades. De este modo, la superación de la racionalidad que apunta la *posmodernidad* o la *sociedad postradicional* nos conduce, como bien apunta Casanova, a un revival religioso, en el que se sitúan las coordenadas de interpretación existencial en otros parámetros (no racionales, emocionales), surgiendo nuevas espiritualidades y sincretismos. Pero, asimismo, obliga a la

¹⁴³ Veremos después que esta religiosidad privatizada a medio plazo se deprivatiza.

religión tradicional (la Iglesia Católica en particular) a transformarse, reinventarse, pues también queda superada por dicha perspectiva¹⁴⁴: el fracaso de la racionalidad también es aplicable a la *racionalidad religiosa* en general y al cristianismo tradicional en particular, que es el que más directamente nos afecta, una religiosidad marcadamente intelectual, que ha hecho grandes esfuerzos por explicarse (dogmas, misterios, la Trinidad, la Encarnación, el Logos...).. Por eso el revival de lo religioso no supone auge de las religiosidades tradicionales, esto es, institucionales: las iglesias se siguen vaciando¹⁴⁵.

Existe una cierta *religiosidad individual privada*, la religión invisible de la que habla Luckmann y a la que ya hemos hecho referencia o el *misticismo individual* que percibiera Troeltsch. Weber apunta, en este mismo sentido, a un *politeísmo de los valores*, que tiene su templo en la mente de la persona individual. Aunque situado en lo *personal*, lo religioso-espiritual está siendo una respuesta plausible a la necesidad y malestar tardo-posmoderno del hombre. ¿Por qué? Porque una de las funciones de la religión es dar, precisamente, *sentido*, construir universos de significación (Berger, 1999: 244). Y, sin lugar a dudas, *esperanza* de poder alcanzarlo y un *motivo*, una *potente justificación* para convencerse y ponerse a trabajar sobre él. En este sentido, estamos de acuerdo con Taylor cuando afirma que los modos en los que el hombre está dando respuesta a este malestar ante la Modernidad está tomando forma *religiosa*. El lenguaje religioso (el mito, lo sagrado, sus tradiciones, sus conceptos y estructuras) está vehiculando estos descontentos y dándole las respuestas que otras racionalidades no le pueden dar¹⁴⁶. Además, ofrecen al individuo moderno comunidad y seguridad. También la sociedad está recobrando determinadas "intuiciones en lo que se refiere a la culpa y la redención, a la posibilidad de salvación en una vida que se percibe desesperante", aprendiendo de las

¹⁴⁴ Pueden leerse desde esta perspectiva la *nueva política* Vaticana, la *nueva imagen* que desea lanzar al mundo el Papa Francisco.

¹⁴⁵ En cualquier caso, insistimos en que debemos distinguir entre la esfera pública y la privada. Si bien podemos comprobar que la asistencia a los cultos tradicionales está disminuyendo, también podemos percibir un aumento en las *denominaciones*.

¹⁴⁶ Victoria Camps (2007: 40) señalará algo parecido.

comunidades religiosas distintas formas de expresión y sensibilidad ante vidas fracasadas y desorientadas (Habermas, 2008b: 26 y ss.).

En esta búsqueda, el cristianismo parece poner el *origen de la necesidad* mientras que ciertos *orientalismos* nos ofrecen las *herramientas*. El cristianismo nos ha enseñado que el *Dios que existe es un Dios personal*, que nos llama por *nuestro nombre* y que nos elige *individualmente para nuestra misión*. Más aún: el Reino de Dios está dentro de nosotros (Lc. 17, 21), Dios mismo está dentro de nosotros. Agustín de Hipona, Padre y Doctor de la Iglesia, insiste en “el hombre interior” que “no debe depender de los acontecimientos contingentes, que se mantiene fijo en su relación con Dios que es la que determina su existencia”, “un ser espiritual, vinculado al mundo de los sentidos y condicionado espacio-temporalmente, que tiene como referencia a Dios” (Gómez, 2000: 202). Busca dentro de sí porque *in interiore homine habitat veritas* (Dios).

Agustín se gira hacia sí mismo en cuanto su fe le lleva a creer que en esa interioridad va a encontrar a Dios. Abre, así, al menos en la cultura cristiana, las puertas al *ensimismamiento*. Pero insistiendo no tanto en la *búsqueda de sí* sino de Dios¹⁴⁷. En este sentido, es un *ensimismamiento místico*, “descentrado”. De lo que no cabe duda es que la mirada que pone el de Hipona sobre sí mismo genera una necesidad de *autoexploración* y *autocontrol*, requerida por el arduo peregrinar por las galerías¹⁴⁸ de la *ipseidad* en pos del Dios oculto: la búsqueda *en y de uno mismo* y el dominio sobre sí.

Pero a la larga, lo que comenzó siendo búsqueda de Dios se convierte en búsqueda de uno mismo. Nietzsche, que elimina toda *voz moralista* dentro de nosotros, enarbola la bandera de la *voluntad de poder* que nos hace responsables solo ante nosotros mismos. También Jung se hace eco de esa *mirada interior*. La espiritualidad se *transforma* en psicología. La vida espiritual

¹⁴⁷ Agustín afirma que “Dios nos hizo para Él, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en Él”.

¹⁴⁸ Machado (1991), en sus *Galerías*, hace magnífico recorrido por esos pasajes de la interioridad.

se reduce a un trabajo sobre sí mismo que busca la autorrealización, en una especie de *redención secularizada*.

Los mercados de sentido y las tecnologías de construcción del yo ofrecen esta interioridad (que en nuestra cultura fue cristiana) independientemente (aunque no del todo) de su origen, buscando recursos allí donde los pueda encontrar. Los orientalismos y las redes sociales, como hemos visto, son ejemplos de estas *tecnologías del yo*. La religión cristiana¹⁴⁹ va *despojándose* de sus ropajes institucionales y, en consecuencia, transformándose. Las religiones institucionales continúan, con sus lentos procesos de renovación. Pero lo que nos interesa ahora son las espiritualidades cristianas, individualizadas y, por ello, más flexibles, que van configurándose eclécticamente a la misma velocidad que cambia el mundo.

Por tanto, las nuevas espiritualidades vienen marcadas por tres circunstancias: el proceso de *individuación*, que inunda todas las estructuras del ser humano y del que la religiosidad no se escapa; la *desregularización* institucional de las religiones, que va perdiendo influjo social y que, en cierta manera, ve cómo sus doctrinas y ritos se van fragmentando en aras de un mayor y mejor consumo por parte de los individuos, que construyen su religión a la carta; y la *globalización* de lo religioso, que nos trae a nuestras *mesas* porciones de *metafísica* y trascendencia de otros lugares del mundo, especialmente de Oriente, logrando así ampliar la oferta. Tenemos a nuestro alcance, desde Internet, todo ese vasto mundo de *religiosidad* y trascendencia del que venimos hablando, bien empaquetado, reducido y enlucido para su fácil digestión, desde el budismo e hinduismo de Osho hasta religiones y creencias europeas de otros tiempos, como los mitos celtas o el *druidismo*.

En la religión, como en la vida que hemos descrito, la cosa funciona igual: la idea es *ser tú mismo*, que la religiosidad contribuya a tu *autenticidad*. De

¹⁴⁹ Insistimos: nuestro análisis es *occidentalista*, es decir, parte de la secularización y la Modernidad como fenómeno Occidental (sin entrar a discutir las *demás* secularizaciones o Modernizaciones). Como tal, la religión que nos ocupa es, fundamentalmente, la cristiana.

nuevo vemos, de un modo más o menos velado, en esta nueva religiosidad una crítica a la Modernidad en general y al capitalismo y a la idea del progreso en particular, si bien, contradictoriamente, la respuesta se reconduce a través del mercado. Ya hemos visto que las principales críticas son la deshumanización que conlleva dicho capitalismo, la cientificación excesiva de la realidad y el proyecto moderno (y fundamentalmente ilustrado) de progreso solo (y exclusivamente) a través de la razón, que ha resultado insuficiente. Esto explica la aparición de esta religiosidad o espiritualidad, dirigida más a dar sentido o explicación final (una teología en los márgenes) y fundamentalmente situada y enraizada en lo emocional. Mann (2009: 885) habla de ello en *La montaña mágica*: “La vida duerme. Quiere ser despertada para desposarse en la embriaguez con el divino sentimiento. Porque el sentimiento, joven, es divino. El hombre es divino en la medida en que es capaz de sentir. Es el sentimiento de Dios. Dios le ha creado para sentir a través de él. El hombre no es más que el órgano mediante el cual Dios se desposa con la vida, despierta y embriaga. Si el hombre no está a la altura del sentimiento, cae en la blasfemia; es la derrota de la fuerza viril de Dios, constituye una catástrofe cósmica, un horror inimaginable...”. La vida duerme: ese deseo de despertar a la vida se transforma en autodesarrollo, y se convierte, en definitiva, en la nueva religión.

Y así tenemos los dos elementos clave de la nueva espiritualidad: *inmanentización* (de lo divino, producto de la secularización) y *autorredención* (la búsqueda de la salvación que parte de nosotros mismos y acaba en el mismo lugar). Todos los elementos de la religiosidad en un mismo envase: el yo. De este modo, “la relación con el Otro es la que sucumbe, lo relacional se borra sin gritos, sin razón, en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes; previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de «vivir» el Otro” (Lipovetsky, 2003: 48). El descentramiento de sí que exige la religión acaba aquí. Ahora es el yo el objeto y destino de mi *inquietud*. El *Movimiento del Potencial Humano* (Casanova, 2012: 243 y ss.), que busca la salvación centrándose en la conciencia, el cuerpo y el control de la mente, es un buen ejemplo de esto. No son instituciones rígidas

sino más bien cultos, flexibles, lo que permite la religiosidad personal y hecha a medida, propia de la biografía de bricolaje que postula Beck.

6. La secularización redefinida.

Las previsiones de la teoría de la secularización señalaban un declive del fenómeno religioso y de las prácticas que lo acompañan hasta su desaparición del espacio público y su confinamiento en el espacio íntimo, llegando a ser, a lo sumo, un *fenómeno invisible* (Luckmann, 1973). Al menos, estas eran las predicciones de las teorías predominantes que conectaban el desarrollo secularizador como declive y privatización con las dinámicas de modernización.

Pero los presagios secularistas no han conducido a la sociedad donde se esperaba. Por un lado, no solo constatamos la persistencia de la religión, que sigue a pesar de los pronósticos de la Modernidad; sino también la coexistencia de esta realidad religiosa con la propia Modernidad con la que, según sus propias tesis, es incompatible (la religión, por ejemplo, no cumple los requisitos racionales que todo *conocimiento* debe respetar). Partiendo de esta doble circunstancia (pervivencia y coexistencia), una y otra deben reformularse, reajustarse. Por un lado, el paradigma de la secularización debe hacerlo para no caer en falso y poder seguir siendo una teoría válida en sus explicaciones. La religión, por su parte, toma nuevas formas, se redefine en sus propias funciones para ser *útil y significativa* al sujeto posmoderno.

No se trata de negar la teoría de la secularización y tacharla de mito. La propia naturaleza de la teoría, según la proposición de Kuhn (1992), le obliga a replantearse como paradigma aquellas cuestiones que hayan sido puestas en evidencia por nuevos datos o teorías. Se distingue, entonces, en el fenómeno secularizador dos vertientes: por un lado, encontraríamos la tendencia estructural histórica de diferenciación secular; y, por el otro, los diferentes modos en que las distintas religiones en diversos lugares reaccionan a estos procesos de diferenciación. Es decir, mientras se percibe un desarrollo común de la secularización como autonomización de las esferas (políticas, morales, legales,

científicas...), dicho desarrollo se particulariza en cada caso concreto, siguiendo patrones distintos. Así se explica las enormes diferencias entre, por ejemplo, determinados países modernos, como Francia y EE.UU. Mientras el primero entiende la separación Iglesia y Estado como una victoria del laicismo, el segundo lo concibe como el compromiso del Estado para con las religiones al derecho y la garantía de libertad de conciencia.

En este apartado vamos a abordar la revisión de la teoría de la secularización desde tres perspectivas. En primer lugar, abordaremos la crítica que se hace al concepto de secularización que hemos heredado, más cercano a una ideología política que a una teoría científica. En segundo lugar, analizaremos el papel de lo religioso en el nuevo escenario político (postsecularidad y desprivatización), que intenta responder a los nuevos retos de la sociedad (post)moderna ¹⁵⁰. Por último, abordaremos la crítica al concepto de secularización desde dos perspectivas no occidentales, lo que nos permitirá ver las insuficiencias y sesgos de dicha teoría.

6.1. Ambigüedad del concepto.

En este apartado trataremos sobre los límites del concepto de secularización, que ha devenido ambiguo en parte por la enorme variedad de perspectivas desde las que ha sido analizado: desde posiciones abiertamente laicistas hasta la propia teología. Esto ha provocado que muchos y distintos fenómenos de la Modernidad hayan sido explicados por la teoría de la secularización, que ha acabado siendo una teoría válida para casi todo.

Para precisar mejor este concepto, vamos a tomar tres referencias: en primer lugar vamos a recordar con Berger la importancia de la secularización de la conciencia, pero también vamos a señalar la necesidad de revisión de la

¹⁵⁰Parte del resurgimiento de lo religioso se debe a ciertos *descontentos de la modernidad* y a la crisis que ciertos aspectos de la misma han producido en el sujeto moderno. La bibliografía que analiza estos aspectos de la modernidad es muy extensa. Nosotros vamos a centrarnos en la crisis de la modernidad que afecta al sujeto, que vuelve a lo religioso, tratado en el siguiente apartado.

definición del concepto, dada por él mismo, para comprender el momento actual; a ello, y en segundo lugar, nos va a ayudar Luckmann, entre otros, al observar que lo que llamamos *declive* de lo religioso a menudo no es más que *desinstitucionalización*, a veces *programada política y culturalmente*. Por último, y sin perder el hilo de esta interpretación de la historia como un proceso teleológico, daremos algunas breves notas sobre el debate Löwith-Blumenberg sobre la concepción del desarrollo secularizador.

Berger es uno de los sociólogos que ha abordado el concepto de secularización desde un nuevo prisma: el fenomenológico. Como muchos otros, también cree que el proceso secularizador comienza mucho antes de la Modernidad, concretamente en tiempos del Antiguo Testamento, cuando la imagen de Dios se situó fuera de este mundo y la divinidad dejó de formar parte de la cotidianeidad de los hombres. El mundo queda fragmentado en dos realidades separadas (la sagrada y la profana) y se eliminan las mediaciones¹⁵¹, por lo que el mundo queda desencantado.

El cristianismo y, concretamente, el catolicismo contribuirá a reencantar este mundo, con la teología de la Encarnación. Esta creencia no solo devuelve a Dios al mundo, sino que postula la posibilidad de un hombre-Dios. Además, el catolicismo renovará las mediaciones (ángeles, santos, vírgenes, ritos, cultos, sacramentos...), que hacen posible el *encuentro* con Dios aquí y la redención del hombre a través de sus actos.

A pesar de todo, el cristianismo mantiene dos *semillas* en su interior que reiniciarán, más tarde, el proceso secularizador: el papel fundamental que la Historia (y la historia personal) juega en la redención y la especialización de una institución (la Iglesia) que se mantiene independiente respecto a las demás

¹⁵¹ Ya hemos comentado, cuando hablábamos de Weber, que en el judaísmo sí existían sacrificios y purificaciones que se realizaban en el Templo y que existían sacerdotes que los dirigían, si bien ambos (Templo y sacerdotes) no se desarrollaron en el primer momento del judaísmo. Incluso el propio Jesús criticó dichas formas de relación con la divinidad en el pasaje de la expulsión de los mercaderes del Templo (Lc. 19, 45).

esferas (a las que también independiza), manteniendo claros los límites entre lo profano (secular) y lo sagrado. El protestantismo culminará este proceso.

Así, Berger entenderá la secularización como “el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (1991: 134). La religión pierde el control y la influencia de determinadas esferas, en la cultura, en las ideas y en el conocimiento de la realidad (autonomía de la ciencia), lo que supone, en realidad, una pérdida de interés sobre los asuntos religiosos. Quizá lo más interesante de la propuesta de Berger es que, además de la secularización *social*, se da una *secularización de las conciencias*¹⁵²: los individuos dejan de interpretar la realidad (enfermedad, futuro, azar, vocación...) en términos religiosos.

Ya en su obra *El dosel Sagrado*, Berger (1991) desvincula el desarrollo secularizador de la Modernidad, como proceso consecuente e inseparable del cristianismo. Más tarde (2004: 65) insistirá en esto, corrigiendo en algún aspecto su posición. Cree que “para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización”. Y propone que la secularización es un mito nacido en el siglo XIX y que se ha mantenido hasta nuestros días.

Luckmann¹⁵³ ve *truco* ideológico en la definición de la secularización como un declive de las instituciones religiosas o, más bien, de las actividades de dichas instituciones, como la asistencia al culto, por ejemplo. Dicha visión del concepto de la secularización conlleva, de manera implícita, una determinada imagen de la religión, una definición que quizá, aún requiriéndolo, no ha sido criticada y analizada. Más aún, supone una determinada religión, una eclesial con ritos, cuando de hecho, este tipo de religiosidad no es más que una concreción histórica de lo *religioso*. Es decir, entender la secularización como disminución de la asistencia a los servicios religiosos está presuponiendo que toda religión

¹⁵² Hemos hablado de ello en el apartado anterior. Berger ha analizado este asunto en diversas obras, como *Modernidad, Pluralidad y crisis de sentido* y *The Homeless mind*.

¹⁵³ Vid. *La religión invisible* (1973) y Casanova (2012: 232).

conlleva una eclesialidad. Además, pretende agotar el concepto de religión: solo hay religión donde hay institución. Del mismo modo, hay sesgo ideológico cuando se buscan unos datos determinados (asistencia a misa, matrimonios por la iglesia, bautizos, etc.) para comprobar el “estado de salud” de la religión, pues la observación que hacemos sobre la realidad que pretendemos investigar ya tiene una carga significativa, parte de una imagen no *formulada* o no revisada críticamente del objeto que se está estudiando, moldeada por un conocimiento previo (Echeverría, 1999: 81). Las observaciones que se hacen del fenómeno religioso contienen ya una parte de aquello que se quiere investigar.

Como hemos tenido ocasión de analizar, lo que podemos observar, realmente, es un declive de lo institucional más que de una desaparición de lo religioso. Relacionar (aunque exista justificación para ello) las cuestiones de fe con las institucionales sirve para analizar y comprender un determinado tipo de vivencia religiosa. Pero absolutizar dicha relación es un error, pues no nos ofrece una visión total del asunto. En realidad, como proponía Aranguren, es posible que “asistamos al retroceso de las «iglesias» y al avance de las «religiones»” (Díaz-Salazar, 2006: 21).

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, la Modernidad surge en un momento en el que las religiones están siendo criticadas y apartadas de determinadas esferas que pasan a manos de la sociedad civil. Y que la sociología nace en ese instante en el que está tomando forma la sociedad moderna, con las crisis (incluida la religiosa) que dicha formación conlleva. Las teorías secularizadoras son, por tanto, las primeras teorías sociológicas sobre la religión que aparecen: unas teorías que constatan la decadencia y superación de lo religioso. Pero las nuevas circunstancias nos obligan a revisar la formación de dichas teorías. Quizá la visión de la religión como un fenómeno en evolución decadente esté demasiado determinado por el contexto en el que surgieron dichas teorías. Y también es posible que estas visiones de un declive de la religión como una esfera superada estén contaminadas por las críticas ilustradas que dieron forma al concepto. Es decir, las teorías secularizadoras (como declive

y como privatización) no serían más que una filosofía de la historia, una ideología teleológica que nace de la crítica ilustrada, positivista y nietzscheana, pero que no señalan un camino concreto. Es más un programa político que una teoría científica.

Entiende aquí Casanova (2012: 21 y 62) *filosofía de la historia* como ideología, al estilo de la filosofía de la historia marxista, también teleológica y con pretensiones científicas. Giddens (1996: 175) hablará de *proyecto Occidental*. Las teorías secularistas que nos han llegado hasta ahora están cargadas de contenido ideológico y sus predicciones acertadas no serían más que *profecías autocumplidas*. Es un programa político que establece un *deber ser* de la historia que persigue un *τελος* concreto, dirigida hacia un fin determinado. En definitiva, una de las constataciones que arroja el análisis crítico de la secularización es que esta contiene más contenido ideológico que sociológico, configurándose más como deseo que como análisis neutral de la realidad. En este sentido, y como ya hemos visto, en el análisis crítico de las teorías de la secularización deben entrar en juego análisis propios de la filosofía de la ciencia, como los realizados sobre conceptos como carga teórica en la percepción de una realidad que pretendemos observar neutralmente; o investigaciones que evidencian la íntima relación entre el conocimiento científico y el interés¹⁵⁴ que va detrás del mismo; o el concepto de ideología, tal y como lo plantea Popper, y su relación con el criterio necesario de falsabilidad y toda la problemática en el estudio de las ciencias sociales o “ciencias del espíritu”. La crítica de Popper a las “tendencias históricas inevitables a largo-plazo” (*long-term inevitable trends of history*) conecta con este sesgo de la secularización como ideología de la historia. La secularización no analiza un dato dado sino que propone un camino (Martin, 2005: 19).

¹⁵⁴Según Habermas (1990: 77), “el positivismo significa el final de la teoría del conocimiento” y todo lo que ello conlleva, como la crítica a dicho conocimiento, o la transformación de la teoría del conocimiento en pura metodología (teoría de la ciencia), que olvida al sujeto cognoscente, presuponiendo una determinada *neutralidad*.

Comprender y aceptar este sesgo explicaría también las distintas formas de entender la secularización que tienen estadounidenses y europeos. La historia y los contextos de cada grupo de pensadores determinan no solo las dos formas de ver la secularización (como declive o como distinción), sino que, además, determinan perspectivas distintas de ver los diferentes elementos que están en juego: la propia religión, como institución, como tradición, como dogma que influye directamente en la vida de los que profesan su fe, etc.; la dinámica histórica de la modernidad, que, para los europeos, llevaría implícita una paulatina desaparición del fenómeno religioso, en contraposición, sobre todo, con el progreso científico-técnico y con la pérdida de poder civil y político; y, por último, en la comprensión del fenómeno religioso en sí mismo, lo que se valora, los criterios o indicadores que se observan, cómo se describe y define el hecho religioso –como oración, asistencia a liturgia, etc.

Pero quizá, a lo que hacemos referencia cuando examinamos a la secularización como proyecto político o ideológico se defina mejor como laicismo, una corriente extrema de la secularización que establece el decaimiento del fenómeno religioso y que no solo lo “contempla” sino que lo fomenta y lo exige, intenta acelerarlo desde todo un aparato ideológico que se dirige a contrarrestar y anular del debate público la voz de lo religioso (sobre todo como institución). Sus bases, como hemos visto, se asientan en la Ilustración, entendida desde la perspectiva kantiana de llegada a la madurez y a la moral autónoma, relegando a la heterónoma, esencialmente religiosa, a un plano inferior. El laicismo busca una moral laica o una ética universal que se consolide como una ética superior, situada por encima (en todos los niveles: metafísico, político y epistemológico) de los principios y fundamentos religiosos. El imperativo categórico, en este sentido, se esfuerza por formular una ética sin teología¹⁵⁵, tal vez como reacción de la propia sociedad moderna a las imposiciones del antiguo régimen: frente a la escolástica en el conocimiento, que

¹⁵⁵Conviene recordar que estos esfuerzos deben ser matizados. El propio Kant (2001: 181), en la *Crítica de la razón práctica*, establece como postulados de dicha razón a la *libertad*, la *inmortalidad* y la *existencia de Dios*, teniendo las dos últimas un marcado carácter religioso.

fomenta un pensamiento basado en la autoridad de la tradición surge la nueva ciencia; frente al absolutismo en política, se da paso al Estado Liberal; y el régimen feudal en economía es sustituido por el libre comercio y el capitalismo.

La Iglesia reacciona ante este surgimiento de lo moderno como una afrenta, un asedio a su propio poder: Galileo o las dificultades de Descartes, el reconocimiento del monarca absoluto o los ataques al libre comercio son ejemplos de ello. Las críticas iniciales a dicho capitalismo, a las incipientes democracias o la creación del Índice de libros prohibidos y el Syllabus, que reúne los *principales errores* –entre ellos el panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto y moderado, socialismo, comunismo, incluso la concepción del Estado como fuente de todo derecho, la prevalencia del derecho civil frente al canónico, la autoridad y potestad sobre la escuela pública e incluso la libertad de conciencia en un Estado tradicionalmente católico, entre otras muchas-, enfrentó a la jerarquía eclesiástica con la élite intelectual que, precisamente, exigían una mayor libertad y especialmente (y como primera condición), libertad de conciencia, una de las principales reclamaciones de los Estados liberales y de las principales democracias.

En este marco histórico de revolución (Francia es el paradigma) tanto política como intelectual, surge un laicismo (el ilustrado) que establece el dogma de que luchar contra la Iglesia es luchar a favor de la libertad¹⁵⁶. Hay una profunda identificación entre libertad y anticlericalismo, que va a calar hondo en la sociedad y en el pensamiento. Tanto que, hasta nuestros días, aún puede observarse dicha premisa: en Europa, para conseguir una mayor libertad, hay que restar espacio a lo religioso.

En España, la cuestión es similar. Aranguren establece una diferencia entre laicidad y laicismo. Después de vivir en un Estado que profesaba el

¹⁵⁶Ya hemos visto cómo algunos autores (Martin y Taylor, por ejemplo) entienden que esta reticencia, fundamentalmente católica, marcó el modo de desarrollarse y aceptarse la Modernidad. Los países protestantes fueron siempre por delante respecto a los católicos por este motivo, del mismo modo que la ciudadanía se ha alejado menos de las perspectivas protestantes que de las católicas, que han provocado un rechazo mayor.

nacionalcatolicismo, surge, necesariamente, un Estado aconfesional, laico. Pero la laicidad puede entenderse de dos formas. La primera es aquella laicidad como característica propia del Estado, que se declara aconfesional para dar cabida al pluralismo en la sociedad. Es el modo de entender la secularización en EE.UU. La otra forma hace referencia no solo al “viejo laicismo antieclesial”, sino a cierto “uso”, “reduciéndola a un tema de mitopoética antropológica sociocultural” (Díaz-Salazar, 2006: 29-30), un Estado que “no reconoce relevancia pública a la religión”. En esta línea, recientemente IU ha prohibido a sus diputados, concejales y demás cargos públicos asistir a actos religiosos¹⁵⁷. Tampoco la religión sabe establecer los límites apropiados, convirtiéndose en una institución reaccionaria y opuesta al cambio, durante el nacionalcatolicismo y también ahora¹⁵⁸. Así explica Sotelo (Díaz-Salazar, 2006: 38-39) la “aversión” que se siente hacia la Iglesia en España, tanta que hasta “hace 60 años todavía se quemaban iglesias”.

Pero esta visión que otorga un sentido (secular) a la historia no solo ha sido analizada desde posiciones *ilustradas* o *laicas*. También la teología y la filosofía, como hemos visto más arriba, han ofrecido una versión religiosa de la secularización. Löwith (1973 y 1998) no es el único que lo hace, pero sí uno de sus pensadores más significativos.

Según el pensador alemán, hay dos formas de pensar la propia historia: al modo clásico (griego), esto es, como circularidad; y al modo judeocristiano, como linealidad. El primer modo no daba demasiada importancia a la historia: la pregunta básica del filósofo griego gira en torno al *logos* y no a lo *histórico*¹⁵⁹. Tanto en la Edad Media como en la Modernidad, Occidente tuvo que optar por

¹⁵⁷ ABC de Sevilla, 15 de junio de 2013. Esta prohibición, como veremos más tarde, parte del principio de que las ideologías o *metafísicas* son excluyentes (o violentas como afirma Girard (2011, en su libro con Vattimo): o se es comunista o religioso. Un principio laicista que rompe con la *pluralidad* (la posibilidad de diputados comunistas que crean en Dios).

¹⁵⁸ Una Iglesia que ha ido *contra* el aborto, *contra* el matrimonio homosexual, *contra* la asignatura de Educación para la Ciudadanía... El propio Papa Francisco ha afirmado que la Iglesia tal vez se haya centrado demasiado en estos temas, obviando otros más importantes (El País, 19 de septiembre de 2013).

¹⁵⁹ Löwith coloca como ejemplo paradigmático de la indiferencia sobre las cuestiones históricas a Aristóteles, el pensador que pensó sobre todas las cosas, menos sobre la Historia.

una de las dos opciones y, en ambos casos, se decidió por la *linealidad*. Esta concepción de la historia lleva implícita una idea de *progreso* que es una *secularización* de las ideas religiosas de *salvación* y *redención*.

Visto así, la Modernidad sería una continuación causal del cristianismo, que lleva implícito la semilla de la secularización y de la propia Modernidad¹⁶⁰. Löwith hace una lectura cristiana de la historia, es decir, teleológica, ofreciéndole un sentido no basado en razones, sino en la fe y en la esperanza.

La clave de esta elección no viene dada por teólogos ni filósofos, sino por los hombres sencillos que miran la historia desde el sentido común. Necesitamos, según el autor, dar un significado a todo acontecer, un sentido final que, por supuesto, no podrá ser demostrado científicamente ni evaluado filosóficamente. Y esta necesidad de *sentido* y *progreso* es una necesidad religiosa.

Para demostrar sus tesis, analiza distintas *filosofías de la historia* (Hegel, Marx, Burckhardt, San Agustín...) y observa en ellas una idea de progreso que no es más que una historia cristiana secularizada. Desde esta perspectiva, toda interpretación sobre el devenir de la humanidad depende, en su raíz, de una teología de la historia, como historia de perfección y salvación. Desde esta premisa, el proceso de Modernidad (y sus principios de progreso) encaja en la lectura teológica: es un *momento* del proceso general de redención.

Frente a esta perspectiva se sitúa Blumenberg. Para él, no existe continuidad sino ruptura, siendo la Modernidad una *respuesta alternativa* al cristianismo. No nace *del* cristianismo sino como *oposición* a él. No cree que la Modernidad haya *optado* por la linealidad judeocristiana (de hecho, cree que no se pueden decidir *cosas* así) frente a la *circularidad* griega, sino que se ha situado *frente* a la Edad Media, ante la Escolástica en general y, fundamentalmente, frente al Nominalismo¹⁶¹, que ha generado una imagen de

¹⁶⁰ Ya hemos visto que no es el único autor que apunta sobre esto.

¹⁶¹ Rivera (2003) criticará esta visión *sesgada* que Blumenberg ofrece sobre el nominalismo.

Dios tan omnipotente y alejada del hombre que ya no consuela. La Edad Moderna supondría, frente al cristianismo, la recuperación de la razón y la curiosidad por conocer el mundo. La Modernidad tiene valor en sí mismo, legitimidad por sí misma.

No rechaza la idea de secularización, sino el uso cristiano que se ha hecho de ella, buscando una justificación teológica para este proceso. El concepto es tan amplio que ha acabado acogiendo y explicando toda clase de cambios (secularizaciones) sociales sin perder de vista lo religioso: desde la falta de autoridad (caída de las instituciones), el mantenimiento de cierto *êthos* del trabajo (la antigua *ascesis* monacal) o la idea de progreso (la Providencia y la redención). No es solo una cuestión de *secularización lingüística*: late, en el fondo, una idea *sustancial* (no solo de forma) sobre la historia, dirigida a salvarnos.

Pero este modo de explicar las cosas no es fiable. Es una perspectiva teologizada, una *vuelta* teórica que el pensamiento cristiano ha dado para justificarla secularización integrándola en sus creencias religiosas, como las que han hecho las teologías de la crisis o de la secularización. Las ideas desarrolladas por las teologías de la muerte o *kénosis* de Dios como medios para su purificación de falsas imágenes no son más que formas de salvar la religión del proceso de descarga de lo institucional eclesiástico que supone la secularización.

En un asunto tan complejo es difícil situarse en una de las dos posiciones: *linealidad* causal entre el cristianismo y la Modernidad o *ruptura* entre dos momentos históricos¹⁶². Es cierto que muchas de las lecturas teológicas sobre la secularización *fuerzan* las interpretaciones para que todo encaje. Pero también es difícil explicar una Modernidad sin relación alguna con todo cuanto le antecede. Las lecturas de Weber, Taylor y Gauchet señalan la íntima relación de

¹⁶² También es una reducción: Blumenberg habla en términos de continuidad-discontinuidad pero también de transferencia (como desplazamiento) y reocupación de funciones. Además, Blumenberg asume que no hay comienzos absolutos sino que se asumen interrogantes y mitos anteriores, pero que la Modernidad intenta dar nuevas respuestas. Nosotros, en la exposición, hemos dado el peso a estas *nuevas* respuestas.

unas y otras. Así, la posición intermedia parece la más conveniente: entender el desarrollo secularizador como un diálogo entre un viejo *Zeitgeist* (la Escolástica) con un nuevo espíritu que nace en parte *de él* y, por otra parte, como *respuesta* a él. De este modo, la Modernidad que surge, fruto de ese diálogo, no tiene más remedio que integrar antiguos elementos, que fueron y siguen siendo válidos, con otros diametralmente opuestos. La secularización es también el diálogo que la religión mantiene con el mundo.

6.2. Postsecularidad y desprivatización.

Las revisiones al concepto de secularización han sido muy variadas, pero, en general, conectadas entre sí. Ya en los 90, Casanova (1994) propuso entender la secularización no como un fenómeno exclusivamente histórico sino también estructural y apostó por entender dicho fenómeno como *diverso*, como secularizaciones múltiples. Además, apreció una inversión en la privatización de lo religioso. Sus análisis no solo en EE.UU. sino también en determinadas democracias europeas (de las que ya hemos dado alguna nota) constató la *desprivatización* de la religión: el papel de lo religioso en el ámbito de lo público no solo no había desaparecido sino que había sido (y es) determinante en algunos países.

Por su parte, en la vertiente europea, Habermas perfila sus ideas sobre la teoría de la acción comunicativa para precisar el papel del ciudadano religioso y el secular. En debate con Rawls, propone la intervención de la *opinión religiosa* en el debate público, en igualdad con el secular.

Taylor, por su parte, ahondará en la necesidad de ampliar el concepto de secularización, tomando como referencia los principios básicos de las modernas democracias liberales. Desarrollando dichos principios en relación con el fenómeno religioso, el autor concluye, por un lado, que el concepto de secularización que maneja occidente está equivocado, en cuanto excluye a la religión en la búsqueda del consenso, dejando la cosmovisión *laicista* como neutral; y, por otro lado, entiende que aún hoy la religión tiene una función

particular: la de articular ciertos *mensajes, creencias y perspectivas* que otros lenguajes no pueden articular.

Estas tres perspectivas fundamentales que vamos a analizar apuntan a una misma dirección: el desarrollo de una era postsecular, entendida esta, en términos muy generales, como la superación de ese deseo de “secularizar” el mundo. En buena parte, esta nueva perspectiva resulta del debate entre los conceptos que sobre la secularización tienen los sociólogos europeos y estadounidenses, ambos vistos como excepcionalidad por los otros. Como hemos apuntado más arriba y desarrollaremos a continuación, Casanova concibe esta etapa postsecular como de deprivatización de lo religioso, en cuanto reinstala lo religioso en la esfera pública. En EE.UU., esta etapa de postsecularización se inicia en un momento en el que el mercado de los valores religiosos está en efervescencia, sobre todo desde los 60 (el Nuevo Despertar), surgiendo nuevas formas de religiosidad ligadas a tradiciones orientales, New Age, etc.

En Europa, esta reflexión sobre una posible entrada de lo postsecular viene dada, sobre todo, por la Constitución Europea, en el que surgen planteamientos identitarios, sobre quiénes somos, de dónde venimos o cuáles son nuestras raíces. Aranguren (Díaz-Salazar, 2006: 26) propone una definición de postcristianismo caracterizado como el “saber y sentir que –se siga uno o no confesando cristiano- se viene del cristianismo y se está referido a él”. Habermas también apunta a este resurgir de lo religioso y al papel que su discurso debe tener en la arena de lo público¹⁶³. Debates intensificados por dos realidades

¹⁶³El papel de la religión en la sociedad gana bastante fuerza, también en España. Cabe destacar el debate generado en torno a la asignatura de *Religión y Educación para la Ciudadanía* o, durante la discusión de ciertas reformas fiscales, la exención de ciertos impuestos de la Iglesia. También es significativo la cobertura mediática de la elección del Papa (y la previa dimisión de Benedicto XVI) por medios de comunicación abiertamente laicistas como *El País*. Este medio ha seguido los gestos, palabras, movimientos del nuevo papa, hainterpretado sus signos desde una perspectiva religiosa (el tema de los zapatos del papa, la elección de su nombre...). Su cobertura fue tan amplia que algunos lectores se quejaron del asunto, acusando al medio como parcial y poco serio –es decir, no laico o secular, en la línea en la que hemos hablado antes que relaciona modernidad, libertad y apertura con la negación de todo lo religioso (cfr. la columna de este

acuciantes para Europa: la llegada (y consiguiente deseo de integración) de inmigrantes musulmanes (con identidades religiosas claras y a las que no quieren renunciar) y el deseo de Turquía, un Estado marcadamente religioso, de entrar en la Unión Europea. ¿Cómo encajar ambas realidades en una identidad pretendidamente laicista? Casanova ve el asunto como una oportunidad de definir Europa desde sus raíces (pero sin el deseo de elevar al cristianismo como religión oficial de la Unión) y volver a integrar en la esfera pública (esto sería la de-privatización) a la religión. Habermas, por otros motivos, insistirá en la misma idea. En este debate sobre identidades (de los que surgen otros temas y cuestiones), la religión se ve como un problema. La era postsecular sería aquella en la que se supera dicha visión conflictiva de lo religioso y se integra en el debate, en el que podrán entrar más europeos desde sus propias creencias (religiosas o no). Taylor hablará de superar la visión del ciudadano religioso como amenaza.

Rawls¹⁶⁴ (1999; 2001; 2006 y Habermas-Rawls, 2010) busca, como Habermas, fórmulas para organizar la convivencia ante tanta pluralidad y propone, para ello, establecer un debate neutral respecto a las diferentes concepciones del bien (morales o religiosas) que conviven en una misma sociedad. De esa situación neutral debe surgir una concepción política de la justicia, una concepción aceptada por todos los ciudadanos razonables y racionales. Es una justicia imparcial, como equidad, que nace de individuos iguales y libres y que no está sujeta a cuestiones económicas, esto es, no es negociable.

Dicha situación neutral parte de una *posición original*¹⁶⁵, que pretende corregir y ampliar el concepto de justicia distributiva. Esta posición original es una situación hipotética, que permite reflexionar y buscar los principios básicos

periódico, *El defensor del lector*, de 31 de marzo de 2013, titulada *La cobertura de la actualidad vaticana*).

¹⁶⁴ La obra de Rawls sobre el asunto es extensa. La exposición será necesariamente breve y sencilla, sirviéndonos, exclusivamente, como introducción a la teoría de la postsecularidad de Habermas.

¹⁶⁵ Al estilo de las teorías contractualistas de Rousseau y Hobbes.

para solucionar las desigualdades sociales. Estos principios lo buscan ciudadanos libres e iguales, que combinan sus creencias personales (éticas o ideologías comprensivas) con el interés de lo público (consenso entrecruzado o superposición), buscando elementos comunes. En esta situación hipotética entran todas las opciones personales sin que ninguna de ellas se imponga al resto. Ninguna posición concreta (una ideología, una religión), aunque sea mayoritaria o esté bien situada “socialmente”, puede servir de base para crear un concepto de justicia. Es una situación imaginaria en la que los individuos sientan las bases de la sociedad, su estructura básica (constitución política y organización económica y social), sin saber qué posición social ocuparán, sin tener información básica de lo que seremos en dicha sociedad que se va a crear. Es lo que Rawls llama “velo de ignorancia”: el ciudadano no tiene datos de las ventajas o inconvenientes de determinada situación social, por lo que buscará principios para todos, no solo para uno mismo. Si el ciudadano no sabe quién será en la sociedad (si cristiano, musulmán, pobre, rico, trabajador, empresario, parado, hombre, mujer, inmigrante, si será una persona con todas sus facultades o tendrá algún tipo de discapacidad, si estará sano o enfermo...) y debe organizar la sociedad para que sea justa, tendrá que buscar unos principios que beneficien a todos y no solo a un grupo. Por supuesto, esta situación es hipotética y no histórica. Dicha neutralidad permite una convivencia política justa y estable ante tanta pluralidad (filosófica, política, religiosa, moral...), pues parte de principios aprobados y aceptados por todos.

Este consenso se da en un ámbito público (debates, parlamentos, discusiones, decisiones de jueces), relacionada con la razón pública, con la que la sociedad se organiza a sí misma. Para Rawls el modelo de “razón pública” es el tribunal supremo, que toma decisiones justas para todos.

Habermas, que comparte ciertos presupuestos de Rawls¹⁶⁶, propone que deben ser los ciudadanos, que deben retomar cierto protagonismo y

¹⁶⁶Como el principio de que ninguna ideología o doctrina religiosa/metafísica debe imponerse a las demás.

participación en cuestiones políticas, los que deben llegar a determinados acuerdos. Para ello, explica que debe buscarse un espacio de discusión, una esfera pública (situación ideal de discurso) que pretenda lo mismo que pretendía Kant con su imperativo categórico, pero sustituyendo al sujeto de la razón por la comunidad discursiva. Dicha situación ideal de diálogo tiene una serie de condiciones. Por un lado, se debe garantizar que todos los interlocutores válidos puedan entrar en dicha discusión, sin interferencia ni regulación por parte del mercado y con unos mínimos acuerdos en las normas de discusión (imparcialidad, igualdad, apertura a todos, ausencia de coerción, unanimidad). Para que todo esto sea posible, la Ley o el Derecho, en el que todos se sientan incluidos, debe ser la norma básica que regule dicha discusión.

Cabe destacar uno de los criterios que distingue las propuestas de Rawls y Habermas, aunque se hayan intentado acercar posturas. Si Rawls proponía el “abandono inicial” (pero no definitivo) de las propias *doctrinas comprensivas* (a nosotros nos interesa especialmente las religiosas), Habermas cree que no se debe exigir la renuncia al punto de vista propio, sino ampliarlo, siempre y cuando los argumentos sean racionales y razonables, válidos para todos. Este es el punto que Habermas ha ido perfilando en los últimos años, en diálogo con teólogos como Ratzinger (2008) y recibiendo críticas de diversos sectores (Flores, 2008).

Habermas parte de la pervivencia de las comunidades religiosas en un entorno cada vez más secularizado, en la que su papel se ha ido desplazando. A pesar de ello, las religiones exigen mantener su lugar en el espacio público y en el debate político¹⁶⁷. Los sectores laicistas y ateos apuestan por una salida definitiva de la religión de la esfera secular. En cambio, Habermas propone que las comunidades religiosas sigan teniendo voz en lo público, en cuanto son comunidades de interpretación tan legítimas como las seculares.

Si bien existe la exigencia de que toda contribución debe ser válida para todos, lo que requiere que las opiniones religiosas deban ser *traducidas* a un

¹⁶⁷De nuevo, el debate sobre el uso del velo en instituciones públicas sirve de ejemplo para ilustrar esto.

lenguaje secular, Habermas reconoce la imposibilidad de que toda voz religiosa sea traducida, por lo que eliminar dicha voz supondría reducir el pluralismo, en cuanto el debate quedaría mermado o incompleto en la representación de la sociedad en su totalidad. Si el Estado coartara los sentidos e identidades de un individuo o grupo, habría opiniones excluidas del debate político, que no representaría la pluralidad de la sociedad. Además, el Estado estaría privilegiando una cosmovisión concreta, la laicista, sobre otra, la religiosa.

En este sentido, las propuestas laicistas que dejan fuera, por ley, el *lenguaje religioso* realmente están favoreciendo una ética comprehensiva y metafísica concreta sobre el resto. Visto así, y como ya hemos señalado, la sociedad secular tal vez no haya sido un resultado natural de la evolución de lo religioso, sino el fruto de un programa político e intelectual, que buscaba dar una respuesta a las guerras de religión y que permitía al Estado pacificar la sociedad. Paulatina y posteriormente, el propio Estado secularizador ha ido otorgando libertades: primero de creencias y más tarde de confesión y de ejercicio de la religión, pero manteniéndola en el espacio íntimo.

Pero este programa político no se ha concluido, al menos en sus intenciones iniciales. La religión no solo no ha desaparecido, la modernidad no solo no se ha impuesto sobre las creencias, sino que estas han abandonado el ámbito privado para reclamar una voz en el público. Vivimos en una sociedad postsecular, en la que se replantea la influencia de las doctrinas religiosas en la sociedad y donde la certeza secularista que aseguraba que la religión iba camino de la desaparición pierde convicción¹⁶⁸ (Habermas, 2008). Las convicciones y comportamientos de los ciudadanos no han cambiado sustancialmente, aunque sí se observa una disminución de la influencia de las principales comunidades religiosas a favor de las nuevas espiritualidades y formas religiosas desinstitucionalizadas.

¹⁶⁸Habermas (2008) expone tres ejemplos que lo fundamentan: “the missionary expansion, a fundamentalist radicalization, and the political instrumentalization of the potential for violence innate in many of the world religions”. Veremos más abajo la crítica que Asad y Amin harán sobre ciertas visiones del Islam.

Esta verificación de la sociedad postsecular obliga a revisar la teoría de la secularización y sus predicciones sobre el futuro y el papel de lo religioso en las sociedades modernas. Esta nueva reflexión parte, según Habermas, desde tres evidencias. Por un lado, la conciencia pública sobre lo secular ha cambiado a raíz de la información y el conocimiento que se tiene sobre los conflictos globales de carácter religioso. El europeo ya sabe que su horizonte vital y secular es relativo y que los discursos que ligaban Modernidad y la necesaria salida de lo religioso han dejado de ser válidos. Ante el fin de la teoría secularista (tal y como se ha entendido hasta ahora), EE.UU. parece ser la norma y Europa la excepción, que sigue un camino particular y aislado del resto del mundo. Su desarrollo moderno ya no es el ideal a seguir, sino un caso especial. En segundo lugar, la religión está ganando terreno en todas las esferas globales. Las iglesias, entendidas como comunidades de interpretación de cualquier credo, juegan un papel importante en la convivencia política. Incluso algunas, especialmente las cristianas europeas, que habían abandonado la arena pública, se ven obligadas a volver ante el hecho de que otras religiosidades (el Islam, por ejemplo) sí ven con naturalidad su intervención pública. Y, por último, y al hilo de lo anterior, no cabe duda del papel fundamental que la inmigración y la necesaria integración de otras comunidades en sociedades modernas seculares han jugado en las revisiones secularistas.

En general, el declive de la teoría secularista se debe a que se han comprendido mal los conceptos de *secularización* y *modernización*. Se ha olvidado, por ejemplo, que cuando la sociedad civil gana en autonomía en algunas de sus esferas (moral, educación, salud...), tal y como se describe la secularización como diferenciación, las iglesias tienen la oportunidad de dedicarse a la esencia de su función, que es puramente pastoral. Las iglesias se han dedicado a formar a sus creyentes, a acompañarlos en su fe, a vivir sus vidas según unas convicciones. Al mismo tiempo, la fe se ha ido replegando en el ámbito íntimo, privatizándose. Pero, del mismo modo que *diferenciación* y *autonomía* respecto a lo público no significa desaparición de la fe, la privatización tampoco ha conducido a la salida de la religión del ámbito de lo

público. Las doctrinas comprehensivas religiosas siguen presentes en el ámbito público en cuanto son opiniones significativas de una parte de la ciudadanía, que construye sus discursos políticos desde unos previos cognitivos que, en muchos casos, son religiosos.

Pero tal vez, lo interesante de la propuesta de Habermas no sea la *confirmación* de la continuidad de la religión en el escenario político, ni la proposición de la entrada en una era postsecular. Quizá lo más interesante sea que Habermas acepta como positivo y observa ventajas en este hecho. Y en este punto se centrarán la mayoría de las críticas que recibirá¹⁶⁹.

Como hemos dicho más arriba, la nueva sociedad se fundamenta en la voluntad ciudadana de convivir según unos principios a los que previamente habían llegado por consenso. A su propuesta la define como *republicanismo kantiano*, partiendo de la premisa de que es el ciudadano de la república, preocupado por la sociedad en la que vive, el que, con otros ciudadanos, acuerda mediante diálogo público, los principios básicos por los que se rige. La democracia, por tanto, no solo requiere de ciudadanos que cumplan y respeten las leyes, sino que estén *convencidos de y comprometidos con* su constitución. El republicanismo kantiano ha sido criticado de ingenuo, en cuanto postula una ciudadanía activa, reflexiva y comprometida en una sociedad individualista, más centrada en el consumo y más preocupados en una racionalidad técnico-instrumental que en una racionalidad de fines que fomente la reflexión de las metas últimas. Habermas(2008c), por su parte, comprende que este convencimiento necesario del ciudadano no puede exigirse por ley, sino que “tiene que echar raíces en sus conciencias”.

Otra dificultad viene dada por el desarrollo del capitalismo global y de los subsistemas que lo acompañan que complican la participación política, pues esta se autodetermina en sus acciones, funciones y decisiones. Entrar en el debate político se hace imposible y, a la vez, superfluo. Los procesos fundamentales se

¹⁶⁹Entre ellas, se cuestiona si Habermas no *estaría entrando* en una etapa religiosa de su pensamiento. Habermas (2008c), con cierta ironía, asegura que con la edad se ha “hecho mayor, pero no piadoso”.

deciden en los sistemas de mercado internacionales (multinacionales) o en gobiernos transnacionales. Cabría preguntarse, incluso, si es posible una democracia real en estas circunstancias. Los subsistemas (de mercado, sobre todo) se mantienen en una red compleja bajo los *mundos de la vida* de la población, de un modo independiente a los propios individuos que la *sufren*. En este contexto, la política corre el riesgo de ser un subsistema más, puramente administrativo y mecánico, en el que la democracia corre el riesgo de ser una falsa (Mendieta y VanAntwerpen¹⁷⁰, 2011: 15 y ss.).

Las dinámicas económicas se convierten en un escollo para el compromiso de los ciudadanos en la *cosa pública*, en cuanto los mercados y los incentivos al consumo mantienen a los intereses de los individuos cada vez más en las esferas de la vida privada, en la burbuja de sus intereses privados y personales. A esto hay que sumarle que no siempre la ciudadanía tiene claro su poder de transformar solidaria y colectivamente la sociedad, tal vez porque el propio sistema se muestra hermético al cambio. A la larga, esta actitud va generando una desconfianza en la acción social y una atrofia de las sensibilidades, que va reforzando cierto escepticismo ante la Modernidad entendida como Ilustración. En esta perspectiva, Habermas propone, frente al concepto obsoleto de democracia, recuperar el antiguo de “lo político¹⁷¹”, como antídoto contra la despolitización. Y algunas iniciativas como el movimiento cívico *Indignados* o *15M*, la web Change.org o la plataforma ciudadana anti-desahucios parecen ejemplos de esta idea.

Aún así, sigue valiendo la crítica (Habermas es consciente de ello) de que ello supone, tal vez, *esperar demasiado* de los ciudadanos. El propio filósofo cree que hay razones para dudar de las capacidades de las tradiciones ilustradas para generar la suficiente motivación y movimiento social para conseguir esto.

¹⁷⁰Lo que sigue está tomado de un artículo de Habermas, “*The political. The rational meaning of a questionable inheritance of political theology*” del libro editado por Mendieta y VanAntwerpen, *The power of Religion in the public sphere* (2011).

¹⁷¹Hemos traducido “the political” como “lo político”, en el sentido de los asuntos públicos y cívicos, diferenciándolo, tal y como lo hace Habermas, de “the politics”, “la política”, como la actividad propia de los partidos políticos.

También duda de que se le pueda dar un sentido racional al concepto ambiguo de “la política”. ¿De dónde puede surgir la motivación y el consenso para ocuparse y preocuparse de la realidad social?

Una de las características de la Modernidad es la ruptura de la religión como fuerza unificadora en la sociedad europea. Esta ruptura produce, en dicha sociedad, ganancias y pérdidas. Entre las primeras encontramos que en el discurso político hemos pasado de tener exigencias de validez a exigencias de validez *criticables*, lo que supone la posibilidad del disenso y del diálogo y la no aceptación de argumentos legitimadores externos al propio sistema político. Entre las pérdidas hallamos la fragmentación de las cosmovisiones compartidas y la consecuente inviabilidad para una comprensión universal de los criterios de autoridad (Adams, 2006: 106). La división de las imágenes del mundo conlleva la división del acuerdo social y la correspondiente división social. Pues bien, la inesperada revitalización y politización a escala mundial de las comunidades y tradiciones religiosas ¹⁷² puede servir de acicate a la ciudadanía en su compromiso político, en cuanto son una fuerza social integrada e integradora, una comunidad de interpretación. Como hemos dicho, el Estado democrático requiere de una solidaridad que no se puede imponer, solo se puede aprender, una actitud que se *presupone* en las comunidades religiosas.

Pero no es lo único positivo que encontramos. Lo religioso tiene un valor intrínseco: “la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantiene despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales”(Habermas, 2006: 14). La religión contiene un carácter profético y de denuncia que la sitúa a favor de las víctimas, las mantiene en su conciencia. Su idea de la redención le hace capaz de seguir en la esperanza (*sensibilidad para lo fallido*) hasta el final, integrándolo

¹⁷²En los momentos en los que se realiza esta investigación, hay abierta una crisis política internacional a cuenta de la guerra civil en Siria y el uso de armamento químico contra civiles por Bashar al-Asad. Una de las muchas controversias que tiene que resolver EE.UU. antes de una intervención militar es, de algún modo, religiosa: el dictador sirio es musulmán alaui y combate contra otra rama del Islam, la chií-suní, que mantiene en vilo a los estadounidenses en otros territorios (Irak, Afganistán). Es decir, que atacar a al-Asad supone apoyar a los rebeldes chiíes o suníes, muchos de Al-Qaeda.

con una idea de justicia que supera el momento histórico¹⁷³. Sus valores *innatos*, como son los de solidaridad, escucha y recuerdo de las víctimas, justicia y fraternidad, así como el convencimiento de que la vida y la historia tienen un sentido, pueden mover y contagiar al resto de la sociedad. Los distintos modos de racionalidad no han logrado fundamentar a la ética, por lo que es necesario volver a la *irracionalidad* religiosa y reencantar el mundo (Reyes Mate, 2008: 30). La racionalidad instrumental, casi en un situación de monopolio en esta sociedad, resulta válida para la Ciencia y la Técnica, pero inútil para los valores. Muchos de estos valores (justicia, solidaridad, fraternidad...) se han *secularizado*, traducándose a un lenguaje válido para todos (los derechos humanos son un ejemplo). Pero dicho lenguaje secular no abarca todos los matices de la religión, que debe mantener su voz para expresar aquello que el lenguaje racional no alcanza a verbalizar. La religión lo consigue y mantiene las intuiciones necesarias para la convivencia y el éxito personal. La percepción del error como pecado y del perdón como redención, además de la fuerza simbólica y existencial que tienen, contribuyen positivamente a la sociedad. La religión ha reflexionado sobre la posibilidad de *poder salir de un fracaso*¹⁷⁴, sobre el perdón de lo imperdonable, sobre el sentido de la vida sin sentido y la salvación del fracasado y la víctima. Otro valor religioso válido para la política secular es el escatológico-teleológico, que nos recuerda que nuestras leyes tienen un valor temporal, que definen la justicia en términos espacio-temporales concretos y que, por tanto, estamos en continuo proceso de aprendizaje. Nos recuerda, asimismo, que cualquier constitución democrática es y sigue un proyecto, que debe seguir en pie a pesar de los cambios históricos. Globalmente, tiene puestas sus miras en el desarrollo de los Derechos Humanos (fraternidad) y en la construcción de un marco legal y político que encaje en una sociedad multicultural (Mendieta y VanAntwerpen, 2011: 28). Son reflexiones necesarias para la convivencia política, para paliar el dolor de los que sufren los excesos de la sociedad¹⁷⁵. Los

¹⁷³Las reflexiones de Benjamin y Ricoeur sobre víctimas y memoria encajan en este discurso habermasiano.

¹⁷⁴La resurrección de Cristo es un ejemplo.

¹⁷⁵Pobreza, vacío, desigualdad, desplazamientos forzados, instrumentalización y destrucción de la naturaleza...

descontentos de la modernidad necesitan expresarse y obtener una respuesta. Las religiones, como *espíritus de las sociedades*, acaban procesando dicho malestar. “En una situación de pensamiento posmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte”(Habermas, 2011: 149)

Taylor (2007 y 2003) plantea algo similar: valora la capacidad de los lenguajes religiosos para acoger discursos que la racionalidad no puede expresar. Es en este sentido, en la constatación de la imposibilidad de que la razón consiga canalizar todo aquello que el hombre necesita y la religión lograba significar, es en el que Habermas propone hablar de una sociedad postsecular. Se toma conciencia de que nuestras fuentes (públicas y privadas) son laicas y religiosas, en clara interdependencia¹⁷⁶ y se acepta que los valores judeocristianos se han secularizado en forma de derechos y deberes¹⁷⁷.

Conviene, en definitiva, mantener el derecho de la religión a tener voz pública, en contra de los principios seculares de su privatización. Mantener dicha voz en el ámbito íntimo, prohibiéndose su exposición en el público, supondría la pérdida de ciertos *impulsos motivacionales* que son necesarios para la racionalidad deliberativa. Taylor (1994 y 2001), que propone revalorizar la identidad y la comunidad en las cuestiones políticas, y Casanova (1994 y 2012), que constata una creciente deprivatización, se situarían en la misma línea. Pero

¹⁷⁶Conviene tener en cuenta el diálogo entre Habermas y Ratzinger (2008b) y la aclaración que hace Habermas, al inicio de *Entre naturalismo y religión* (2006), de su aceptación de la tesis hegeliana de que la religión (o religiones) pertenecen a la historia misma de la razón.

¹⁷⁷Ya hemos visto más arriba que no todos aceptan dichas premisas. Por recordar tres de los ya citados, Blumenberg (2008) verá que la Modernidad nace como posición alternativa al cristianismo en general y a la Teología Nominalista en particular. Ferry (1997) asegura que la religión ha sido un freno al desarrollo científico y político y que solo su desplazamiento y la independencia de las esferas ha propiciado el desarrollo que ahora vivimos. Mucho antes, y con más fuerza, Nietzsche (1992; 1994; 2002 entre otros) proponía una transvaloración, una especie de *desvelamiento* de los valores cristianos (moral del rebaño, moral del resentido, valores del débil...) y sus *perversidades*, recuperando los valores más nobles (voluntad de poder, superhombre, valores dionisiacos...). Pero por el contrario, además del citado Habermas, recordemos las propuestas de Gauchet, que van en la misma línea: no solo el desarrollo de la Ciencia ha sido potenciado por la religión, sino muchos otros valores de la Modernidad y la Ilustración, como el giro hacia el interior o la primacía de la libertad.

esta exigencia de mantener la voz pública de la religión no está exenta de condiciones, tanto para los ciudadanos seculares como para los religiosos¹⁷⁸.

En primer lugar, las comunidades religiosas deben aceptar que debe existir un Estado *necesariamente* laico, constituido en la forma del Estado de Derecho, neutral ante las distintas cosmovisiones, que garantice la convivencia en el pluralismo. Dicho Estado no puede privilegiar una perspectiva sobre otra, teniendo en cuenta que la *perspectiva secular* es, de hecho, una *cosmovisión concreta*. No tener en cuenta este principio ha significado que la cosmovisión religiosa se haya visto, en los dos últimos siglos, como *inferior* a la secular, no válida para el debate público, por no tener nada que aportar. Toda contribución religiosa debía ser traducida a un lenguaje legítimo para todos, racional, dejando fuera todo elemento que no era susceptible de traducción a lo secular. De un modo u otro, lo religioso se quedaba fuera. El Estado Liberal, laico por definición, incurría en una contradicción. Si bien admitía todas las creencias en su marco social, la obligación de dejar las opiniones religiosas (y no las laicas o ateas) fuera del debate público hacía que los ciudadanos creyentes no se concibieran a sí mismos como participantes con igualdad de derechos en la formación de la opinión pública. Dejar las propias creencias religiosas fuera, mientras las *seculares* se mantenían en la arena pública, cargaba *asimétricamente* a los creyentes, que debían hacer el esfuerzo de o bien traducir sus discursos religiosos a un lenguaje secular, o bien debían dejarlos aparcados por *intraducibles*, para no correr el riesgo de quedar, la opinión expuesta, como *mera estupidez o ruido*.

Así, la neutralidad del Estado liberal favorece, en el fondo, al ciudadano secular, pues impone un *ethos* que “distribuye de manera desigual las cargas cognitivas”. Más aún cuando se ha entendido la Modernidad como un modo de afrontar el pluralismo religioso, cuando no superarlo y de fomentar el avance de

¹⁷⁸Las condiciones del diálogo público en el que participan ciudadanos seculares y religiosos están desarrolladas en diversos estudios de Habermas (2002; 2006; 2008abc; 2010; 2011), así como en obras en las que ha colaborado con algún artículo (Mendieta y VanAntwerpen, 2011) o en estudios sobre el autor (Adams, 2006; Crossley y Roberts, 2004; Estrada, 2004), entre otras obras. Para facilitar la redacción y la lectura, expondré someramente las propuestas habermasianas, dejando indicadas las referencias bibliográficas en esta misma nota.

las ciencias modernas y la vinculación del derecho y la moral al ámbito secular. Tres fenómenos que chocan frontalmente con las cosmovisiones religiosas y que genera una imagen de lo religioso como algo arcaico, sin justificación interna y condenado a la desaparición. En la arena de lo público, esta actitud de superioridad de lo secular no favorece a los ciudadanos religiosos, que ven sus opiniones mermadas. Otro matiz de la carga asimétrica es que dichos ciudadanos religiosos comprenden y aceptan que sus opiniones deben ser traducidas, pero esta comprensión no se da entre los ciudadanos seculares. La sociedad postsecular es aquella que se percibe a sí misma como también ajustada en sus actitudes epistémicas, que se repiensa a sí misma como “Ilustración que se cerciora críticamente de sus propias limitaciones”. No solo tiene límites la razón religiosa, sino también la secular. En definitiva, en un proceso democrático deben tener el mismo valor todas las opiniones.

Resolver este conflicto conlleva determinadas exigencias, tanto para el Estado como para la ciudadanía (religiosa y laica). El Estado tiene la obligación de imponer un filtro entre las comunicaciones informales que se producen en el ámbito público y las deliberaciones formales en las estructuras políticas. Mientras que en la discusión informal caben todas las opiniones y no pueden restringirse los *lenguajes*, “ni se puede cortar el acceso a posibles recursos de fundación de sentido”, las decisiones políticas (las que se traducen en leyes, por ejemplo) deben poder traducirse a un lenguaje que valga para todos. Estas condiciones tendrán influencias tanto en el ciudadano religioso como en el secular.

Por un lado, los ciudadanos religiosos deben aprender que sus creencias deben ser expuestas de un modo reflexivo y lúcido en un marco plural, en el que se integran otras religiones y cosmovisiones (ateas, por ejemplo). Deben aceptar, asimismo, una moral universal¹⁷⁹ y el marco cognitivo de las ciencias institucionalmente reconocidas¹⁸⁰.

¹⁷⁹Los derechos humanos son un ejemplo de dicha moral universal.

¹⁸⁰Para Habermas, debería ser la teología la que dirija sus reflexiones sobre estas cuestiones. Debe tener en cuenta, además, que las contribuciones religiosas se juegan su *validez* en las traducciones seculares que se hagan de sus doctrinas.

Por otro lado, los ciudadanos seculares deben contribuir a la traducción de los discursos religiosos a un lenguaje universalmente válido, entrando también en un proceso de aprendizaje¹⁸¹. Esto significa que los laicos deben aprender a escuchar a los religiosos, a tomar en serio sus argumentos y a no rehusar el contenido racional de los lenguajes religiosos. Se presupone, por tanto, una actitud abierta de los laicos ante los creyentes, que nace del valor que los primeros dan a las religiones, a pesar de sus perspectivas seculares, intuyendo que la religiosidad puede contener intuiciones racionales válidas. Más aún cuando el desarrollo occidental nace en buena parte de la apropiación filosófica de muchos conceptos judeo-cristianos. Conlleva, asimismo, aceptar que la razón secular también tiene sus límites.

Esta es la sociedad postsecular, el siguiente proyecto de la Modernidad, que está inacabada: una sociedad en la que es posible la convivencia y el reconocimiento mutuo de las distintas comprensiones del mundo y de la vida. En resumen, las comunidades deben respetarse, fomentando una disposición a aprender unos de otros. Pero esta actitud no puede imponerse judicialmente, sino ser *aprendida*. En otras palabras, no depende del Estado, sino del compromiso ético de cada uno (o de cada comunidad). “El Estado liberal depende de mentalidades que él mismo no puede generar a partir de sus propios recursos”, pero de esta actitud de comprensión depende que funcione democráticamente el espacio público, sobre todo una actitud que allane las diferencias entre las religiones y las demás cosmovisiones del mundo.

No hay escrito de Habermas que no suscite controversias y alegatos¹⁸². Nosotros vamos a centrarnos en las críticas de Paolo Flores D’Arcais (2008), a las que el filósofo alemán dio respuesta¹⁸³. Vamos a ser muy breves, pues mucho de lo que vamos a exponer ya se ha insinuado más arriba. Flores establece once

¹⁸¹En el debate que establece con Ratzinger, Habermas presenta la secularización como un proceso de aprendizaje en estas dos direcciones. En todo este párrafo se insiste en la misma idea: la sociedad postsecular, a diferencia de la secular, las relaciones entre ambas racionalidades se dan como relaciones de complementariedad y no de exclusión.

¹⁸²Como tampoco parece haber tema de actualidad que no reciba una palabra de Habermas.

¹⁸³Parte de lo que hemos expuesto más arriba forma parte de su defensa a las críticas de Flores.

puntos críticos a las exposiciones de Habermas, basados fundamentalmente en la idea que tiene de Estado Liberal y neutralidad.

1. Flores no comparte que un Estado liberal democrático deba *exigir* o fomentar una actitud comprensiva ante los argumentos religiosos (y por tanto irracionales). El Estado liberal debe mantener y defender la neutralidad y fomentar un diálogo en el que aparezcan solo argumentos puramente racionales.

2. La carga asimétrica no es solo un *escollo* para el creyente, al que se le imposibilita para usar el argumento *Dios*. Todos los que entran en un debate racional tienen las mismas limitaciones, pues toda opinión debe ser debidamente argumentada. Del mismo modo que al creyente no se le acepta el *argumento Dios*, el secular no tiene permitido el argumento *porque sí*.

3. Habermas es ambiguo en cuanto al uso de argumentos religiosos en el debate público, pues si bien por un lado cree no deben limitarse, por el otro exige su traducción a un lenguaje secular. Además, carga la responsabilidad de traducirlos también a los ciudadanos seculares, una traducción a menudo imposible.

4. En el fondo, el religioso nunca podrá dialogar racionalmente, pues sus opiniones están fundamentadas en *verdades infalibles* e inamovibles, reveladas o sustentadas por una tradición, nunca por un diálogo ni un proceso de conocimiento.

5. Las opiniones religiosas no pueden tomar partido en el ámbito político-estatal. Pero sí ejercen determinada presión sobre los grupos que deben elaborar las leyes, que se ven influidos por dichos *lobbies* religiosos. Flores, tomando a su vez los ejemplos de Habermas sobre eutanasia y aborto, plantea que si esto se diera, se estaría obligando por ley a los ciudadanos seculares a vivir según unos principios religiosos, suponiendo que dichos principios estuvieran en contra de estas prácticas¹⁸⁴. Por el contrario, si se legislara a favor del aborto y la eutanasia, en realidad no se estaría obligando al creyente (cristiano) a hacer uso de estos derechos, por lo que estas leyes no interferirían en sus vidas.

¹⁸⁴Tanto Flores como Habermas están pensando en la Iglesia Católica y sus campañas contra eutanasia y aborto.

6. El Estado Liberal impone unos límites a los estilos de vida religiosos, unos límites seculares y racionales, que son los Derechos Humanos. No son válidos todos los estilos de vida, ni se toleran todas las creencias o argumentaciones religiosas. El límite de la tolerancia lo marcan los derechos fundamentales.

7. Es cierto que no se puede prohibir por ley el argumento-Dios pero, según Flores, quizá sí acabe convirtiéndose, con ayuda del progreso y la razón, en un argumento tabú, como los argumentos que aducen motivos raciales, sexistas...

8. Si bien es cierto que los valores éticos últimos, existenciales, no pueden ser fundamentados racionalmente, conduciéndonos a cierto relativismo, también es cierto que en el debate público debe prevalecer el mínimo común denominador.

9. La crítica al naturalismo-cientificismo que hace Habermas parte de una caricaturización del mismo, por lo que su razón multidimensional como respuesta a ese *fundamentalismo* cientificista parte de una premisa si no falsa, al menos sí sesgada.

10. También contiene un sesgo importante la creencia habermasiana de que la religión puede ser una fuente o reserva de justicia y solidaridad en una sociedad desmotivada y desencantada de la Modernidad. Del mismo modo que se pueden encontrar creyentes que apuestan y valoran la democracia¹⁸⁵, se pueden encontrar otros muchos, especialmente los que poseen la voz oficial y jerárquica, con más poder que los primeros y que caminan por una dirección bastante diferente.

11. Las dificultades que encuentra Habermas en torno al respeto de la pluralidad en la esfera discursiva se resuelve con la vieja fórmula democrática de *una persona, un voto*. Conviene establecer las condiciones para que esto no solo sea una consigna, sino una realidad: igualdad, participación, educación... Pero Habermas quiere salvar la democracia desde una cosmovisión, la religiosa,

¹⁸⁵Flores habla de *curas de la calle*.

externa a ella. La Ilustración está sin terminar, y ese es el verdadero reto ciudadano.

Otra forma de revisar críticamente el concepto de secularización es, según Taylor (Mendieta y VanAntwerpen, 2011: 47 y ss. y también en Maclure y Taylor, 2011), desde las tres perspectivas que han fundamentado el Estado Moderno desde su origen y sobre los que se erigen los principios democráticos actuales: la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Desde el punto de vista de la libertad, la secularización se comprende como la adquisición del derecho a que nadie pueda decidir sobre las creencias de cada uno, que conlleva a la libertad de creer o no creer. Por otro lado, se establece, gracias a los procesos secularizadores, un estatuto de igualdad entre los distintos credos. No hay cosmovisiones privilegiadas. Por último, el principio de fraternidad nos obliga a considerar todas las opiniones, que deben ser escuchadas, incluso en lo referente a los procesos e identidades políticas y en los objetivos que dichas políticas persiguen. De nuevo encontramos aquí la exigencia de lo religioso a recuperar un lugar en el espacio público, donde considera que tiene algo que decir. Si bien Habermas insiste en esta cuestión en aras de salvaguardar la pluralidad de los discursos, Taylor (2001a) lo hace, además, para potenciar el poder integrador de las comunidades. En esta misma línea, en relación también con la fraternidad, Taylor propone un cuarto principio u objetivo: pretender la armonía entre las diferentes religiones y cosmovisiones, una meta que va algo más allá de la *simple escucha*.

El riesgo de la secularización entendida desde estos principios básicos es creer que dichos principios se resuelven de manera definitiva, de una vez para siempre, sin introducir en sus procesos y desarrollos ningún elemento nuevo. Es decir, que dichos principios se bastan a sí mismos para conformar la sociedad, sin falta de negociación para definirla. Serían algo así como principios eternos, racionales y laicos, exentos de elementos religiosos, pero inamovibles y perennes. Taylor ve una serie de problemas en este punto.

En primer lugar, según el filósofo canadiense no hay tal *batería* de principios eternos que puedan ser determinados por solo la pura razón¹⁸⁶, al menos determinables del modo preciso que deben serlo en un sistema político dado. Si bien la religión es capaz de fundamentar ciertos principios (antropológicos, morales, políticos) a partir de una verdad dada, revelada, Taylor observa dificultades para que esto mismo se produzca a partir de la pura razón. De hecho, las situaciones concretas a las que dichos principios deben dar respuesta difieren mucho entre sí y requieren distintos modos de realización de dichos principios generales, por lo que es necesario algún tipo de arreglo a cada situación. En este sentido, dichos principios, que se postulaban eternos y definitivos, requieren de adaptación continua, de diálogo, consenso y adaptación. En caso contrario, estos *arreglos concretos* acabarían impuestos por alguna autoridad más alta, violando el tercer principio (fraternidad como escucha). Pero, por otro lado, este diálogo puede generar difíciles conflictos y dilemas sobre el modo de entender los límites de estos principios. Cuando en la construcción de la sociedad moderna, que es democrática y plural, se enfrentan grupos religiosos *externos* a los tradicionalmente existentes¹⁸⁷ en el país de acogida, dicho Estado acabará dando un mensaje contradictorio. Si bien postularán los tres principios anteriormente citados (libertad de tener un credo propio, igualdad de todas las cosmovisiones y fraternidad en la escucha), por otro lado pondrán unos límites a dichos credos y sus prácticas. Taylor está pensando en la ablación, por ejemplo. Es decir, existe la invitación a participar en el consenso para la construcción de una sociedad a la vez que la limitación en sus creencias.

¹⁸⁶Este asunto, desde Kant (incluso antes), es objeto de reflexión de la ética: cómo fundamentar una moral universal sin recurrir a argumentos no racionales (o religiosos). Es decir, a conseguir una ética sin religión o sin teología (Guisán, 2009; y Estrada, 2004, respectivamente). Y, en un sentido más amplio, una ética sin metafísica (Putnam, 2005).

¹⁸⁷Por supuesto, y por los ejemplos que Taylor menciona, se está refiriendo a países occidentales de mayoría cristiana, con una forma de gobierno que respeta los tres principios a los que hemos hecho referencia.

Este ejemplo (el de la ablación) es, tal vez, demasiado claro. Es una cosmovisión concreta, la de los derechos humanos, secular en sus principios¹⁸⁸, la que establece los límites. Y lo hace en principios muy básicos y asumidos por las civilizaciones occidentales: derecho a la vida, a la integridad física, derechos de la infancia... Pero a Taylor le interesa lo que subyace en el fondo de este asunto, que se repite en cuestiones no tan *evidentes*. Para el filósofo, lo que debe superarse es el prejuicio de ver al inmigrante y sus cosmovisiones más como amenaza que como interlocutor válido. El ciudadano que acoge cosmovisiones externas debe convencerse de que, del mismo modo que se desarrollan las sociedades hasta llegar a la *situación de modernidad*, así también pueden hacerlo las religiones.

La dificultad, y así volvemos al principio de este apartado, es que, para Taylor, Occidente tiene un modelo secular equivocado, presente en la mentalidad de sus ciudadanos. Estos siguen creyendo que el secularismo debe mediar en la relación entre religión y Estado. En cambio, su papel debe centrarse, como hemos visto, en la respuesta (correcta) que debe dar dicho Estado democrático a la diversidad de las cosmovisiones, sean estas religiosas o seculares (Mendieta-VanAntwerpen, 2011: 36). Por tanto, y esta es la reformulación que Taylor pretende a la secularización, en sintonía con la de Habermas, la neutralidad que se le exige al Estado sirve no solo para permitir preferir una religión u otra, sino cualquier perspectiva básica, sea o no religiosa. En otras palabras, la neutralidad del Estado, esto es, su secularidad, no solo se circunscribe a asuntos religiosos, sino a cualquier cosmovisión, religiosa o no. Del mismo modo que la sociedad secular entiende que el cristianismo no puede situarse sobre el Islam, la sociedad postsecular, en terminología habermasiana, debe comprender que una visión religiosa no debe imponerse a una atea y viceversa. La secularización se amplía en sus términos: abre sus fronteras conceptuales para incluir cualquier cosmovisión y no exclusivamente las

¹⁸⁸No faltan los críticos que precisan dicha secularidad al establecer una genealogía cristiana de los derechos humanos, por lo que, al fin y al cabo, es una tradición cristiana la que establece los límites del resto de cosmovisiones religiosas. En este sentido, no se cumplirían ninguno de los tres principios.

religiosas. La dificultad, y así lo ve también Habermas, es que el ciudadano secular no entienda su cosmovisión como *neutra* y, por esto mismo, *superior* al resto o, al menos, en una situación privilegiada.

El Estado Moderno necesita, sin lugar a dudas, unas bases firmes sobre las que desarrollarse. Estas son los derechos humanos, la igualdad, el estado de derecho y la democracia. Unos principios que pueden ser, y de hecho ya son, compartidos por personas que profesan distintos credos, incluidos los *seculares*. Dichos principios son fundamentados, en cambio, desde razones profundas distintas, lo que Rawls llama *comprehensive views of the good*. Así, el kantiano los justificará desde el uso de la razón; el utilitarista encontrará razones que demostrarán que su seguimiento aumenta el bienestar y minimizan el sufrimiento de una mayoría; el cristiano hablará del hombre como imagen de Dios... El consenso y el acuerdo se da en el respeto a los principios. La diversidad se respeta en las razones profundas que los justifican. La misión del Estado secular consiste en sostener la ética, pero debe abstenerse de favorecer cualquier razón profunda.

También Taylor sostiene que lo religioso ofrece determinadas ventajas a la sociedad moderna. El más obvio es la capacidad de ofrecer una identidad que logre aglutinar a un grupo en una sociedad muy individualizada. Martin (2005: 24) sostiene algo parecido cuando explica el desarrollo de la solidaridad en la Iglesia Católica y la canalización de ciertos descontentos a través de la Iglesia Luterana Alemana (entre otros). Es decir, la religión parece funcionar como depositaria de valores trascendentales que ayudan a mantener a la sociedad en momentos de crisis y cambios. En países de la órbita comunista (Ucrania, Polonia, etc.) la religión funcionaba como reducto de la identidad nacional sometida por el Soviet. Taylor lo expresa de modo similar: conecta la identidad religiosa como reducto de la identidad nacional. El debate sobre si la Constitución Europea¹⁸⁹ tendría que incluir referencias a sus raíces cristianas o

¹⁸⁹Casanova (2012) está de acuerdo en este asunto, dejando claro que esta identificación serviría para conciliar posturas, no para legitimar una religión oficial.

no se inscribe en este hecho. El imaginario político de los EE.UU., donde es más evidente, está lleno de referencias religiosas

Esta identificación entre Estado y Creencia no solo se da en países poderosos como Inglaterra y EE.UU. También puede percibirse en grupos humanos marginados u oprimidos. Sus ejemplos en estos casos son Polonia, los católicos irlandeses y los antiguos franco-canadienses. En estos ejemplos, Taylor entiende que, junto con la caída de las élites opresoras y su pérdida de poder, toman fuerza los discursos de sufrimiento y lucha de estos grupos, profundamente conectados con sus creencias. Esto es lo que llama Taylor efecto *Neo-Durkheimiano*, “where the senses of belonging to group and confession are fused, and the moral issues of the group’s history tend to be coded in religious categories”. La religión parece recuperar, en determinados lugares y circunstancias, la función de cohesionador de la sociedad. Pero realmente, Taylor le da un giro y cree que dicha función de integración del grupo no es más que una “tentación”: el grupo, para encontrar un modo de *decir* lo que piensa y cree, usa *códigos* religiosos. Es decir, el lenguaje religioso sirve para dar salida a los sentimientos del grupo. De hecho, es el único en el que los pueblos pueden encontrar un modo adecuado para expresar significativamente sus experiencias morales y políticas¹⁹⁰, sus sentimientos de seres oprimidos, sustituyendo al *discurso revolucionario de la Ilustración*. No deja de ser evidente que las teorías secularizadoras necesitan de cierta revisión.

6.3. La crítica desde el *no-Occidente*.

Hemos comentado en varias ocasiones que nuestra perspectiva sobre la Modernidad y la secularización es marcadamente *cristianocéntrica* y *occidentalista*. No hemos tratado de evitarlo en cuanto hemos procurado describir el escenario en el que se desarrollan los discursos juveniles que vamos a analizar después. Y este escenario es occidental y cristiano.

¹⁹⁰“But I think it would be less distortive to say that the religious language is the one in which people find it meaningful to code their strong moral and political experience, either of oppression or of successful statebuilding around certain moral principles” (Taylor, 2003: 79).

Pero conviene dar algunas notas al respecto sobre las perspectivas de autores que se sitúan culturalmente en otro punto distinto del nuestro. Nosotros vamos a abordar algunos puntos clave que lanzan una visión distinta sobre nuestro desarrollo y visión de la Modernidad y la Secularización. Según Asad, hay dos formas de reaccionar ante las teorías de la secularización. Por un lado, están aquellos que defienden que, a pesar de tener un origen particular, este hecho no elimina la posibilidad de convertirse en un fenómeno global. Pero también están aquellos que consideran que la secularización, tal y como la hemos analizado aquí, es una cuestión puramente occidental y que parte de presupuestos o que no son válidos para otras culturas o que son directamente incorrectos. Nosotros vamos a centrarnos en estos últimos.

6.3.1. La Modernidad como objetivo político. La invención de Occidente.

La secularización, más que un paradigma sobre el dinamismo de la religión en la sociedad moderna, debe ser vista como parte de una *doctrina política* occidental que busca implantar determinadas estructuras (económicas, morales, de consumo...). Por *occidental* entendemos Europa, Canadá y EE.UU. Al menos así lo entienden Talal Asad y Samir Amin.

Para Asad pensar que la secularización solo consiste en la separación de lo religioso de las instituciones gubernamentales es reducir la realidad a un esquema demasiado sencillo¹⁹¹. De hecho, esta separación se daba ya en el Cristianismo medieval y en los Imperios Islámicos. La Modernidad, más que la descripción de un hecho histórico, se ha convertido en un objetivo político o, más bien, en una serie de proyectos interconectados que incluyen determinados principios: constitucionalización, autonomía moral, democracia, derechos humanos, igualdad civil, industrialización, consumismo, libertad de mercado y,

¹⁹¹Un ejemplo de lo complejo del fenómeno secularizador en Occidente y el error de simplificarlo lo establece el propio Asad en el resumen que realiza de tres Estados Modernos supuestamente seculares: Francia, un Estado en el que tanto el gobierno como sus ciudadanos están *fuertemente* secularizados; Inglaterra, en el que el gobierno está íntimamente relacionado con la Iglesia oficial (la jefa del Estado, la reina, lo es también de la Iglesia Anglicana), pero los ciudadanos están secularizados; y EE.UU., donde ocurre lo contrario: el gobierno es oficialmente aconfesional y secular pero sus ciudadanos son muy religiosos.

por supuesto, *secularización*. La Modernidad, transformada así en un *political goal*, hará uso de distintas tecnologías (de producción, de guerra, de transporte, entretenimiento, medicina...) que generan nuevas experiencias de vivir el espacio y el tiempo. Entre estas nuevas experiencias o modos de vivir la realidad se encuentra el *desencantamiento*, la principal característica de esta sociedad (Asad, 2003: 13). El proyecto de Modernidad, por tanto, no se refiere solo al mercado libre o la empresa privada, sino que incluye las dimensiones políticas y morales y, especialmente, las dinámicas secularizadoras y de desencantamiento del mundo.

Para Samir Amin (1989: 73 y ss.), además, este objetivo político que es la Modernidad tiene pretensión de *universalidad*. “Los europeos toman conciencia a partir de esta época (se refiere al Renacimiento) de que la conquista del mundo por su civilización es en adelante un objetivo posible”. Por eso, el capitalismo, que para Amin conecta con el desarrollo de la Modernidad, tiene en sí mismo un dinamismo conquistador, un deseo implícito de ocupar toda nación y cultura. “El eurocentrismo ulterior (...) implica una teoría de la historia universal y, a partir de ella, un proyecto político mundial”. Incluso la ciencia (moderna, eurocéntrica) más avanzada del momento tiende al *imperialismo*: el darwinismo, el materialismo, el atomismo... se van aplicando a otras esferas del conocimiento, como la política, la medicina, la sociología, la filosofía...

El eurocentrismo tiene una receta milagrosa para el bienestar y la modernización: mercado y democracia (Amin, 1989: 9). Una receta que extenderá al resto del mundo a través de conquistas y del colonialismo primero, hasta nuestros días, con intervenciones militares que buscan *instaurar paz, orden y libertad*. Desde esta perspectiva, la Modernidad no es una *etapa de la Historia* sino, como afirman estos dos pensadores, un *programa político universal*.

6.3.2. El laicismo como producto del cristianismo.

Es decir, el eurocentrismo, más que la descripción de un hecho histórico, lo que propone es una *teleología*. “Toda la historia de Europa preparaba necesariamente el nacimiento del capitalismo en la medida en que el cristianismo, considerado como religión europea, supuestamente fue más favorable que las demás religiones a la aparición del individualismo y al ejercicio de su capacidad de dominar la naturaleza” (Amin, 1989: 83). Esta idea, que para el autor no es una *descripción* histórica sino una formulación ideológica, presenta varios errores y visiones deformadas, siempre desde la perspectiva de los autores que ahora analizamos.

Anteriormente, especialmente con Gauchet, hemos convenido que, de alguna manera, el cristianismo llevaba implícita la semilla de la Modernidad y la secularización. La *expulsión* de la divinidad de esta realidad y la *ruptura ontológica* que supone, la necesidad de *interpretación* de las Sagradas Escrituras, el misterio de la Encarnación y la *resituación* de Dios en el *interior del hombre* hacen del cristianismo la religión ideal para salir de la religión, para librarse de la Iglesia y su carga.

De un modo similar, Vattimo (2010: 39) también cree que el cristianismo tiene *cualidades* inherentes que le hacen una religión especial, la más propicia para convertirse en la religión *universal*. El dogma de la Encarnación la convierte en una religión con una capacidad asimilativa superior al resto: “la encarnación de Dios en Jesucristo, lejos de desmentir y deslegitimar los mitos de las otras religiones, es una autorización, aunque implícita, de éstas”. La Encarnación supone la posibilidad de un Dios que viene al mundo, que se muestra a través de un hombre. Esto abre la puerta, según Vattimo¹⁹², a aceptar la posibilidad de un Dios que se encarna en otras realidades, como muestran las demás religiones. Una vez que Dios se ha hecho hombre, ha dejado a un lado su *trascendencia* y ha mostrado “su parentesco con lo finito y la naturaleza”. En resumen: el

¹⁹²Vattimo toma como referencia al filósofo Luigi Pareyson.

cristianismo está llamado a ser la religión de todos en cuanto es capaz de asimilar, a través de la Encarnación, a todas las demás. Todo esto lo plantea Vattimo “más allá de cualquier pretensión imperialista o eurocéntrica”.

Este prejuicio eurocéntrico insinúa que el resto de religiones, por el contrario, son verdaderos obstáculos para el desarrollo del capitalismo y de la Modernidad, en cuanto no son capaces de la transformación que la sociedad necesita ni tienen las cualidades de *adaptabilidad* necesarias para la convivencia *universal*. En el caso del Islam, su fundamentalismo y radicalismo y la imposibilidad de *interpretar* las Escrituras hacen de él una religión no apta para el cambio requerido.

Asad matiza que esta visión del Islam como fuente de violencia y enraizada desde el origen en ella es, en realidad, un prejuicio con base ideológica. Una perspectiva fácilmente refutable con una lectura del Corán¹⁹³. También lo es la idea de que, por naturaleza, el Islam está incapacitada para entrar en la sociedad Moderna y la secularización. Unos prejuicios que se han intensificado, según Asad, desde el 11S.

Tanto el uno como el otro van a insistir en la misma idea. Estas visiones parten de dos prejuicios en torno al Islam. Por un lado, que los musulmanes están obligados a seguir al pie de la letra el Corán y, por el otro lado, que solo los judíos y cristianos pueden interpretar sus Escrituras desde una posición racional. Los musulmanes son concebidos como seres pasivos ante los textos, que son los que dirigen sus vidas, casi de un modo *mágico*, sin que estos puedan aplicar un sentido crítico a los mismos. Solo los judíos y los cristianos, activos ante sus libros sagrados, tienen esa capacidad y están a salvo, cuando leen el Corán en calidad

¹⁹³Asad ejemplifica estos prejuicios citando los conflictos de Siria (con Hafez al-Assad) e Irak (con Saddam Hussein). En dichos conflictos, estos líderes masacraron pueblos sin tener la necesidad de invocar el Corán. Tampoco, según Asad, ni Ariel Sharon ni otros líderes (occidentales o no) necesitan apelar a los libros sagrados para cometer atrocidades. La cuestión a analizar es el uso que sí hacen determinados líderes terroristas. Asad (2008) lo analiza en *Sobre el terrorismo suicida*.

de *orientalistas*, de su poder mágico: solo para el musulmán el libro sagrado es *unívoco y altamente infeccioso*¹⁹⁴.

El problema, según Asad, es cómo reconocer un discurso religioso. La sociedad secular está llena de teorías y prácticas autoritarias muy cercanas a la religiosidad que dibujan los *críticos y analistas del Islam*, solo que están situadas en las cortes judiciales, los parlamentos o, incluso, en los grandes medios de comunicación de masa. Los monopolios de los mass media, que manejan la información, la realidad y la verdad a su antojo y que las *masas* aceptan sin discusión crítica, es otro ejemplo de esta hegemonía del discurso que, sin ser oficialmente religioso, tienen la misma función que se asigna a los textos coránicos. Una influencia que, a la larga, también genera violencia, en cuanto dichos *discursos* llegan a los parlamentos y gobiernos, en los que los extranjeros son evaluados como amigos o enemigos, actuando en consecuencia. Los ataques a Afganistán después del 11S dan cuenta de ello.

El supuesto de secularización occidental, por tanto, puede ser puesto en entredicho. Asad, citando a historiadores estadounidenses, observa que tanto los discursos de los dirigentes como los de los medios de comunicación y los propios ciudadanos referidos a los *enemigos* están tomando tintes religiosos. En dichos discursos, los *enemigos* no se presentan como adversarios sino como *evils*, como *figuras del mal*, con toda su connotación religiosa. Desde el 11S, aumentan estas ideas de marcado semblante religioso, así como la creencia de que América es la tierra de la libertad o, como resuena en la filmografía estadounidense, que el presidente de EE.UU. es, en realidad, el líder del mundo libre, que suele coincidir con el mundo *occidental*. Un líder que es, prácticamente, reverenciado. Esto va asociado a la relación que se establece entre violencia e Islam, que se convierte en el antagonista por excelencia.

En resumen, para estos autores ni la Modernidad supone una completa secularización ni religiosidad es incompatible con el Estado Moderno, por lo que

¹⁹⁴Todas estas expresiones (el poder mágico, el carácter altamente infeccioso) son del propio Asad.

la tesis del cristianismo como religión *perfecta* para la salida de la religión no solo se fundamenta en un prejuicio injustificable sino que, además, carece de sentido. Las descripciones de los filósofos *occidentales* yerran el tiro, pues lo que realmente pasó entre el cristianismo y la Modernidad fue otra cosa.

Amin (1989: 83 y ss.) propone otro itinerario histórico que explica esta relación entre Modernidad, Cristianismo y Secularización. La verdadera semilla de la transformación no procedía del cristianismo sino del capitalismo. Los sistemas precapitalistas (o de producción tributaria) tienen un carácter religioso y metafísico y sus justificaciones giran en torno a ellas. Durante el Renacimiento se produce la metamorfosis, el cambio de los sistemas de producción tributaria a la época del capitalismo, un cambio del que el occidental no se percató hasta el s. XIX, con las críticas marxistas.

El cristianismo, ante este cambio de época, se ve obligado a renunciar a la escolástica, un sistema de pensamiento válido para el sistema precapitalista, pero impropio para el nuevo. La religión, en este mundo moderno naciente, no desaparece, pero sí se ve obligada a adaptarse. Debido a esto, la revolución no es solo económica-política sino también religiosa.

La primera adaptación del cristianismo a la nueva situación es la Reforma Luterana. Y no al revés, como propone Weber: la Reforma es consecuencia y no causa del capitalismo. Como lo es de todo lo demás. Desde un análisis materialista de la historia, Amin plantea que el cambio de constitución ideológica tributaria al sistema capitalista no solo puso en tela de juicio a la escolástica medieval, sino que hizo aflorar las ideas del Renacimiento y de la filosofía moderna, de las que nacerán todas aquellas características que se otorgaban en la más profunda esencia del cristianismo. En esto consiste la adaptación *revolucionaria* del cristianismo: el centro de gravedad pasó de la metafísica a la economía y, debido a esto, el cristianismo desarrolló la idea de un *individuo* que

es eje de toda la religión. La idea de mercado así lo exigía¹⁹⁵. Es decir, todo parte del cambio de (infra)estructura económica, que transforma todas las demás (super) estructuras¹⁹⁶.

6.3.3. La invención de Occidente.

Ni la Modernidad es una etapa neutra del desarrollo de Occidente ni el cristianismo lleva en sí mismo la semilla de la modernización y la secularización. En realidad es un programa político, una concepción teleológica de la historia que busca extenderse e imponerse al resto del mundo.

La cuestión de fondo es que dos de las cualidades que definen a Occidente no son características, por decirlo de algún modo, naturales sino *artificiales*. Son invenciones ideológicas. Es decir, Occidente está asentado sobre dos mitos (después añadiremos dos más) creados con la crítica marxista del siglo XIX. Con esta creación mitológica, lo que han conseguido es inventar un “Occidente de siempre” (Amin, 1989: 86), unas raíces que se hunden, prácticamente en aquel *illo tempore* en el que se fraguan todos los mitos. Se confeccionan *verdades eternas* para este propósito. El propio Amin señala cuatro fórmulas de *fabricar este mito*. Asad añade la quinta y la sexta, de la que ya hemos hablado: la Modernidad como objetivo político universal, en lugar de cultura histórica particular; y la concepción del Islam como una religión *incapaz* de transformación.

1. *La invención de Grecia como cuna de Occidente.* Durante el Renacimiento, Europa se apropió de Grecia como el origen de la cultura occidental, que se extendió por todo el mundo. El amor por la verdad, el conocimiento, la ciencia, el imperio de la razón y la racionalidad, la democracia, la moral y la ley secular... todas aquellas cualidades que damos a la Modernidad

¹⁹⁵La segunda revolución del cristianismo, según Amin, que sigue una lógica marxista, es la *socialista*, concretada en la Teología de Liberación.

¹⁹⁶Se puede argüir en contra que las ideas modernas, incluso aquellas que suponen las reformas mercantiles, provienen de una *ideología* (no en el sentido negativo) anterior, fundamentalmente cristiana. Gauchet ha demostrado que es la aparición de la Trascendencia (válida para la cultura judeocristiana pero también para el Islam) la que favorece estas transformaciones.

y que el Renacimiento destacó y *reflotó*, tienen un origen heleno, del que somos herederos. La trampa está en extraer la Grecia Clásica de su medio original que es, según Amin, Oriente. Si, como estipula la tradición, el pensamiento racional nació en Mileto de la mano de Tales, hay que decir que Occidente nació en la actual Turquía. Es decir, en Oriente (Próximo). Pero esto no fue inconveniente para que Europa se agenciara el helenismo como origen particular y exclusivo. Podría argüirse en contra que no es una cuestión de origen geográfico sino de *opción* cultural. Lo que actualmente es Mileto no menoscaba el hecho de que, durante la antigüedad, perteneciera a otra cultura y a otras formas de entender el cosmos, si bien Amin asevera que los propios griegos se sentían como parte de Oriente, herederos de Egipto. De lo que no cabe duda es que lo destacable de Mileto y de la cultura griega es el hecho de ser la cuna de la *racionalidad*, de la *lógica* y del pensamiento, de la superación de mitos por el logos, raíz del Occidente moderno.

2. *Ocultar el racismo sobre el que se asienta.* Occidente inventa dos mundos separados y antitéticos, basados en una clasificación racista. La teoría del choque de civilizaciones, más desarrollada que la propuesta por Amin, toma una línea similar. Según Huntington (1997) los conflictos en este nuevo orden mundial no serán ni ideológicos ni económicos ni tan siquiera políticos, sino culturales. Serán los *pueblos*, con sus tradiciones y modos de entender la vida, los que se enfrenten o hagan alianzas. “La cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría” (Huntington, 1997: 20). El pueblo árabe, musulmán casi por definición¹⁹⁷, se enfrenta al pueblo occidental, cristiano en origen y esencia. Si bien Huntington toma parte crítica de esta división¹⁹⁸, no cabe duda del uso de esta *partición* que Amin denuncia como artificial.

¹⁹⁷ Sabemos que *árabe* no supone *musulmán*, en cuanto existen muchos pueblos árabes con una larga tradición cristiana, por ejemplo, como los *coptos* del norte de África.

¹⁹⁸ “Es pura soberbia pensar que porque el comunismo soviético se ha derrumbado, Occidente ha ganado el mundo para siempre, y que los musulmanes, chinos e indios, entre otros, van a

3. *Conversión del cristianismo en raíz de la identidad europea.* Algo parecido de lo ocurrido con Grecia sucederá con el cristianismo. A falta de un verdadero origen y de una visión de la realidad genuina, Occidente tomó el cristianismo como identidad unificadora. El propio Huntington marca como la principal característica de occidente el catolicismo, primero, y el protestantismo, que se suma después. Incluso se puede pensar que, tras la II Guerra Mundial, en la que Occidente se enfrentó a Occidente, se tomara el cristianismo como material propicio para generar la fusión deseada. Esto es posible siempre y cuando se parta de una visión idealista y no científica del fenómeno religioso. Una visión correcta de la religión cristiana (en particular) nos señalaría que, en primer lugar, el propio cristianismo tiene un origen oriental. Jesucristo, tantas veces representado como un modelo occidental, tiene más semejanzas con un palestino actual que con un europeo.

Por otro lado y, por más que se intente, no es posible una visión *unificada* de la religión: a pesar de la unidad católica, no cabe duda de que la *religiosidad* se vive de muchas y múltiples maneras, estrechamente relacionadas con las tradiciones de cada lugar. Si a esto añadimos que dichas tradiciones tienen su origen en otras religiones o creencias¹⁹⁹, la supuesta *unicidad* del cristianismo se ve mermada. Cuando se habla del Oriente Musulmán ocurre lo mismo: reducir a un solo término (*cristiano* o *musulmán*) una realidad tan compleja, llena de sectas, visiones, perspectivas, doctrinas... es una reducción excesiva.

4. *La invención de Oriente.* El orientalismo, ironiza Amin, no es el conjunto de obras que los expertos en esta cultura han elaborado. Es, de nuevo, un

apresurarse a abrazar el liberalismo occidental como la única alternativa”(Huntington, 1997: 77). Y hace caer en la cuenta de que son las pretensiones universalistas de occidente las que provocan los conflictos (id. 21). Pero más tarde (id. 81 y ss.) vuelve a insistir en lo que para Amin es una formulación mitológica: habla del legado clásico (racionalismo griego y cristianismo), del individualismo, del pluralismo o del imperio de la ley como rasgos propios y característicos de Occidente, que lo diferencia de Oriente.

¹⁹⁹Muchos ven, sobre todo en Andalucía, en las tradiciones marianas (especialmente en El Rocío) antiguos ritos de adoración a la Diosa Madre Tierra. Incluso en la veneración de los santos y patronos perciben cierto sesgo cercano al politeísmo, en el que cada pueblo o familia posee su dios. O también con el henoteísmo: la creencia en un Dios superior, pero la aceptación de *dioses menores* (santos, vírgenes, etc., muchos de ellos míticos, no históricos).

constructo ideológico, mítico, que se opone al otro mundo, al nuestro. Así, a menudo queda bien determinado qué es Occidente y no Oriente, que acaba siendo definido en negativo: todo lo que no es occidente. En esta realidad *mítica* caben muchos mundos, pero unificados por un mismo término: chinos, palestinos, mongoles, iraquíes, yemeníes, afganos... Incluso para salvar esta pluralidad de mundos se han creado términos como Oriente Medio o Extremo Oriente. Términos eurocéntricos, en cuanto la lejanía o cercanía de ambos orientes se determina en relación a la distancia que tienen con Occidente. Esta visión reduccionista se elabora desde la visión inmutable de la religión y sobre cimientos que, en parte, son racistas. Oriente queda inventado, del mismo modo que Occidente, con fines más ideológicos que históricos. Así, las características que se atribuyen a unos (capacidad de secularización, de Modernidad, de desarrollo, de racionalidad...) quedan censuradas para los otros.

Sin restar valor a la crítica de Amin, que aporta perspectivas a tener en cuenta, quizá podamos objetar que, si bien es correcto advertir que cuando *unificamos* en un solo concepto (como Oriente) una realidad que es múltiple (cultural, religiosa e ideológicamente) corremos el riesgo de *uniformizar* dicha realidad, también se debe tener en cuenta que no siempre se acaba *reduciendo* la realidad cuando la definimos de este modo. Quizá Amin entienda *unidad* con *uniformidad* y su lectura acaba siendo reduccionista.

6.3.4. Secularización y convivencia.

Al inicio de *Formations of the secular*, Asad dedica varias páginas a realizar una crítica al concepto de secularización que Taylor desarrolla en el libro editado por Rajeev Bhargava, *Secularism and its critics*. Partiendo del presupuesto de que la secularización está íntimamente ligada al nacimiento del Estado Moderno, Taylor desarrolla, según Asad, dos modos por lo que la secularización se ha legitimado.

En primer lugar, la secularización ha servido, en la implantación del Estado Moderno, para establecer el *mínimo común denominador* entre las

doctrinas religiosas en conflicto. Recordemos que dicho Estado nace entre guerras de religiones y la proliferación de las iglesias, que tienen dos consecuencias: por un lado, supone cierto *hartazgo* de los ciudadanos ante dichos conflictos y, por el otro, se genera un enorme pluralismo confesional. Ambas circunstancias contribuyen a que la religión se relativice y el proceso secularizador avance. La secularización, desde esta perspectiva, interesa en cuanto es capaz de encontrar un punto de acuerdo y equilibrio entre distintas creencias. En segundo lugar, también contribuye a definir una ética política independiente de lo religioso. Para ello, Taylor hace uso del concepto de consenso entrecruzado de Rawls, aunque intenta salvar las creencias de fondo que todo ciudadano tiene en común con su comunidad.

Estas dos contribuciones de la secularización sumadas al compromiso personal²⁰⁰ que todo ciudadano tiene con el Estado (votar cada cuatro o cinco años, entrar en el ejército si fuera necesario), facilitan la consolidación del mismo.

Asad pone en duda que dicho *self-enforcement* parta del propio ciudadano o que sirva para medir la *salud* de un Estado. A lo sumo, más que la verdadera motivación ciudadana, sirve para engrosar las estadísticas de participación electoral. Además, olvida que en la vida del Estado Moderno también hay que tener en cuenta la habilidad política, la organización y la financiación de partidos y campañas, más que las éticas personales. De este modo, mientras que Taylor describe un Estado que hace uso de la *negociación* (*consent*) en lugar de la coacción (*force*) para resolver los conflictos, Asad plantea que lo realmente distintivo de los Estado Modernos es el *statecraft*, la habilidad política, el arte de gobernar que utiliza la autodisciplina y la participación de los ciudadanos, la ley y la economía como elementos de estrategia política.

Por tanto, las teorías de Taylor sobre la participación ciudadana y el éxito del Estado Moderno, en la que se incluyen la secularización y el consenso en la

²⁰⁰Asad hace referencia al *self-enforcement*.

diferencia, no son los modos que tienen los propios ciudadanos de justificar el Estado Moderno, sino la forma que tienen los *voceros intelectuales* de legitimar la política. De nuevo, la secularización, más que la descripción de un hecho histórico o la constatación de una determinada dinámica del fenómeno religioso, se convierte en una justificación política, en una cuestión ideológica.

Por otro lado, aún queda por desmitificar la función *niveladora* en los conflictos. Taylor, como hemos dicho, proponía que la secularización sirviera como mecanismo para llegar al acuerdo a pesar de las diferencias. Asad observa que, en realidad, esta función lo que pide es que se trasciendan las diferencias, que se superen las diferentes identidades (de clase, género y religión). De este modo, la secularización más que facilitar el acuerdo en la diferencia, reemplaza las perspectivas conflictivas por una experiencia unificadora. Parece apuntar, de alguna manera, al pensamiento único.

Según Asad, esta *mediación trascendente* (la identidad nacional, los valores comunitarios contruidos desde aquel denominador común) es secularización. Viene a equiparar el comunitarismo de Taylor con la secularización, en cuanto superación/eliminación de las diferencias. “[La secularización] is an enactment by which a political medium (representation of citizenship) redefines and transcends particular and differentiating practices of the self that are articulated through class, gender, and religion. In contrast, the process of mediation enacted in «premodern» societies includes ways in which the state mediates local identities without aiming at transcendence” (Asad, 2003: 5). Es la búsqueda de la *tranquilidad* y estabilidad a través de la *igualdad*, que no es más que trascendencia de las diferencias, las que Asad identifica como secularización. E insiste: la secularización como mediadora entre la guerra y la paz no asegura esta *tranquilidad*. El proceso secularizador no responde a la necesidad de llegar a acuerdos en la diferencia, ni se desarrolla en esta tesitura de negociación-persuasión. Más bien, la secularización está más conectada con el surgimiento del sistema capitalista, que también exige *uniformidad* en el pensamiento y en las creencias. En esto, Amin estará de acuerdo.

También podemos abordar estas ideas desde una perspectiva crítica. El propio Taylor (2001: 45-51) defiende la necesidad del reconocimiento de las diferencias no solo como “una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital” sino como el mejor modo de constituir la base de la sociedad democrática moderna. Son las formas de reconocimiento igualitario y el desarrollo del concepto de dignidad necesarios para una convivencia en la pluralidad. Además, insiste en esta necesidad de reconocimiento, que parte de una defensa de la propia identidad, que es la autenticidad: “(...) el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos”.

También Habermas y Rawls se toman en serio las medidas para conjugar pluralidad y convivencia. La creación de un espacio ideal de habla, las éticas del discurso, el reconocimiento del valor de las éticas comprensivas (de todo ello hemos hablado ya) parten del verdadero deseo de integrar las diferentes perspectivas vitales en un mismo espacio sin renunciar a la identidad.

Tampoco se debe confundir la democracia, basada en la sociedad civil, su participación en la política y la representatividad de la misma en un gobierno elegido entre todos, con la posibilidad de *manipular* dicha democracia. Si bien es cierto que dicha posibilidad existe y se da, eso no significa que los ciudadanos que la sufren no estén alertados ante ella. Del mismo modo que no podemos dar por hecho que todo musulmán está *hipnotizado* mágicamente por el Corán, tampoco podemos asumir sin crítica que todo occidental es un ser acrítico con los medios. Los estudios de Foucault (1984; 1999; 2003; 2009, entre otros) sobre las estrategias del poder, las teorías de Popper (vid. 1982; 2006) que nos alertan sobre los enemigos de la sociedad abierta (que están dentro de nuestra propia sociedad) o las críticas de Chomsky (2004; 2005; 2010, entre otros muchos) son un ejemplo de ello. También hemos hecho alusión anteriormente a movimientos como el 15M o Indignaos, por ejemplo, como movimientos ciudadanos que se sitúan frente al poder establecido.

7. En resumen.

La secularización es el marco desde el que vamos a analizar los diálogos y discursos de los jóvenes del estudio. Hemos presentado una radiografía de sus distintos procesos y desarrollos y hemos observado que el concepto de secularización es complejo y, en ocasiones, ambiguo. Pero creemos que todas las perspectivas ofrecidas nos proporcionan la cara de una realidad que se nos presenta como poliédrica: todas son válidas si son tomadas en conjunto, relativizadas por las demás. En otras palabras, de todas las caras de este prisma podemos aprender algo.

Pero conviene definir el marco teórico en el que vamos a movernos en nuestros análisis para poder precisar, situar y explicar las creencias de los jóvenes. Con este objetivo heurístico, definimos la secularización, a grandes rasgos, como la relación dinámica y dialógica que se da entre los dos ámbitos en los que la creencia religiosa ha dividido la realidad: el sagrado y el profano. En otras palabras, la secularización es la relación transformadora (dinámica y dialógica) que la religión (lo sagrado) mantiene con el mundo (lo profano). Es una perspectiva integradora, en cuanto entendemos que en dicho *diálogo* no solo se puede dar *declive* sino también *revival*: supone una relación dialéctica y no necesariamente lineal. La secularización, vista así, sigue siendo un paradigma válido para analizar el fenómeno religioso desde una perspectiva sociológica y filosófica.

A continuación, desarrollaremos esta definición de secularización, exponiendo precedentes y consecuencias que se originan en el proceso. En dicho desarrollo, citaremos las posiciones y perspectivas sobre el fenómeno que hemos desarrollado durante este apartado. Por tanto, como ya ha sido analizado, seremos breves, apuntando solo las ideas básicas.

Consideración o Sentido Previo: *Secularización como ruptura ontológica y diferenciación de las esferas.*

Es el sentido original del término, nacido en el ámbito eclesiástico para referirse al movimiento de la esfera religiosa a la profana. Para Rivera (2003) es el sentido *blando*. Lo sea o no, para nosotros es esencial, pues dicha posibilidad de movimiento presupone una ruptura de la unidad ontológica de la realidad en dos ámbitos separados, que caracterizan el hecho religioso: lo sagrado y lo profano. Significa que hubo una unidad previa, un mundo *original* completamente sagrado que se escinde con la invención del monoteísmo. Así, habrá un mundo sagrado y un Ser trascendente (Creador, escatológico, fundante y legitimador) y otro profano (creatural, inmanente, indigente y contingente). Pero este mundo secular también queda roto: cabe en él diferenciar tiempos, lugares, personas y objetos sagrados frente a otros que no lo son. También la persona queda fragmentada: un cuerpo (temporal, limitado, mortal, aparente) y un alma (eterna, infinita y sede de nuestro verdadero yo).

Esta tendencia a la dualidad se desarrolla y extiende a otros ámbitos y registros sociales (verdad-apariencia, visible-invisible, poder espiritual-poder temporal) y permite la independencia de las esferas políticas (Estado), gnoseológicas (Ciencia) y materiales (economía).

La secularización, por tanto, supone tanto división de la realidad como posibilidad de relación y movimiento de personas, ideas, funciones y objetos entre estos dos mundos separados. A nosotros nos interesa este sentido en tanto nos permite reconocer y encuadrar los diálogos y discursos juveniles como religiosos. Además, el sentido original del término nos recuerda que secularización no tiene por qué significar *abandono* de lo religioso²⁰¹.

Como consecuencia de dichas relaciones van a surgir otros sentidos del concepto, que van desde el declive hasta la purificación del cristianismo.

²⁰¹ Teníamos el ejemplo del monje que salía de su convento (lo sagrado) para vivir su fe en el mundo (lo profano, lo secular) sin dejar su vocación religiosa. O el sacerdote secularizado, que renuncia a sus votos pero no a sus creencias.

Segundo sentido: *Secularización como transmisión de funciones.*

La secularización puede entenderse como delegación o transmisión de determinadas funciones que antes pertenecían al ámbito religioso y que pasan a formar parte del secular: educación, sanidad, moral, política, economía, etc. Algunos van más allá y verán que la Modernidad no es más que una *extensa* secularización de lo cristiano.

Esta perspectiva nos ofrece una imagen de la secularización como *mundanización de lo sagrado* y tiene dos consecuencias, íntimamente interrelacionadas: la debilitación de la presencia de la fe en los espacios públicos y la privatización de la misma. A su vez, este desplazamiento de la fe al ámbito de lo íntimo acabará traducándose en su *personalización* y desinstitucionalización, descargándose de dogmas externos (eclesiales, por ejemplo) y configurando las creencias según la realidad (y necesidad) individual. De nuevo, esta forma de entender la secularización no tiene por qué significar *abandono de lo religioso*, aunque sí nos va a obligar a redefinirlo.

Frente a esta posición, surgen voces que hablan de una *deprivatización*, no tanto como recuperación de las esferas públicas por instituciones religiosas, sino por la renovada influencia que las creencias personales (entre ellas las religiosas) tienen sobre decisiones políticas.

Tercer Sentido: *Secularización como declive.*

Es la imagen de la secularización más extendida. Supone entender el proceso secularizador como *declive* y desaparición de lo religioso en la sociedad, como decadencia en las prácticas y creencias religiosas, propio del devenir histórico y humano. A menudo, se le asocia como un desarrollo paralelo e indispensable para la modernización de las sociedades. Por supuesto, es una consecuencia de la privatización de lo religioso y de la pérdida de presencia en el espacio público.

Los análisis son muy variados y cada uno de los autores coloca el acento en uno de sus aspectos: secularización de la conciencia y pérdida de

plausibilidad, Modernidad como respuesta a la fe irracional, tendencia de lo religioso a ceder sus funciones hasta su completa eliminación, etc. Algunos autores verán en el cristianismo la semilla de su perdición.

Esta imagen también ha sido revisada críticamente. En primer lugar, en cuanto en las distintas formulaciones parece encontrarse una misma idea de fondo, una filosofía de la historia concreta: la visión de que lo racional se va imponiendo naturalmente a lo religioso. Así, la secularización deja de ser así un paradigma explicativo para convertirse en un programa (teleológico) político e ideológico de un lugar muy concreto: Occidente.

Por otro lado, a menudo el declive de lo religioso se ha simbolizado con otra imagen, la del vaciamiento de las iglesias. Pero esta *fotografía* de la realidad está presuponiendo una definición de religión que quizá no sea correcta o, al menos, la única que puede existir. Afirmar que hay *declive* porque la gente no va a misa está limitando en exceso la idea que manejados de la religión. Quizá haya declive pero no de lo religioso, sino de lo institucional, consecuencia también de la privatización. Así, podríamos redefinir la secularización no solo como declive (que no lo queremos negar) sino también como desinstitucionalización.

Por último, las teorías del revival desmentirían esta tendencia natural a la eliminación de lo sagrado de este mundo.

Cuarto sentido: *Secularización como actualización cristiana.*

Como los anteriores, está relacionado con los demás, formando sentidos entrelazados más que paralelos o contrarios. La llamamos *actualización cristiana* porque supone una *realización* del programa cristiano en este mundo, que lleva implícito el proceso secularizador. Aquí entran autores tan distintos como Gauchet, que señala al cristianismo como la religión de la salida, o Vattimo y Trías que, siguiendo al teólogo medieval Da Fiore, ven en estos procesos la llegada de la tercera era, la del Espíritu. También se encuadran aquí las teologías de la crisis, de la secularización y de la muerte de Dios.

Estas últimas acaban presuponiendo una llamada a la *personalización*, un movimiento purificador, kenótico, de Dios, que se despoja de los ropajes doctrinarios, dogmáticos e institucionales. En el fondo, está ligado al proceso de privatización y tiene como consecuencia la recuperación de lo sagrado por parte del individuo y su realidad (que es histórica, secular). El creyente abandona la institución que marcaba sus creencias (desinstitucionalización) y crea las suyas a partir de los restos teológicos que encuentra (no solo del cristianismo y tampoco solo del ámbito de las religiones). Entendemos así que la secularización también es una sacralización del mundo. Lo sagrado se seculariza, vuelve a lo cotidiano, desprendiéndose de las instituciones que lo guardaban. Se puede, incluso, interpretar como una liberación, pues el ser humano recupera sus asuntos más vitales, personales y profundos, que para él son sagrados. De este modo, lo efímero que era secular, se transforma en sagrado y con ello el tiempo de lo cotidiano y las realidades más cercanas: la vida, el cuerpo y la identidad.

También estas imágenes han recibido críticas. Por un lado, algunos observan que estas *teologías* han sido una forma de integrar el fenómeno de la secularización (y el declive que supone) en sus explicaciones de la fe, para poder así salvar la situación. Otros, desde otras culturas bien diferentes (Oriente, Islam, Budismo...) nos recuerdan que la visión que tenemos del fenómeno no puede universalizarse, pues es una perspectiva sesgada y nunca completa.

Pero tampoco nos conviene deshacernos por completo de esta perspectiva pues también nos ofrece aportes significativos. Es fecunda la imagen de una vuelta de los asuntos sagrados a las manos *individuales* (en nuestro caso, de los jóvenes) y entender qué hacen con dichos asuntos: cómo los tratan y cómo les dan forma. Y asumir que esta *sacralidad recuperada* será trabajada desde elementos seculares, concretos e históricos, como respuesta a una sociedad determinada que lanza retos también determinados. El mundo se sacraliza en tanto en cuanto las respuesta que se dan a las cuestiones que nos crea son *sagradas*.

Perspectiva Integradora o Quinto Sentido. *Secularización como relación transformadora.*

Es la definición que hemos dado al principio y que intenta integrar las distintas teorías secularizadoras asumiendo cada uno de sus aciertos y salvando sus críticas. Es una posición cercana a la propuesta por Habermas en su presentación de la sociedad postsecular. Comprende que, en un marco plural de diálogo entre distintas perspectivas de interpretación y sentido, siempre se da un doble aprendizaje: cada uno de los interlocutores sale transformado del diálogo que establece. Así, la racionalidad religiosa, en su diálogo con el mundo²⁰², se va transformando (y transforma, en consecuencia a este), tomando elementos de la Modernidad (sus críticas, su racionalización, sus valores) y de la Post-Tardomodernidad (sus descontentos, sus malestares y sus nuevas líneas de fuerza: personalización, flexibilidad, emocionalidad...). Es una relación dialéctica, dialógica y circular²⁰³. Todas las anteriores son lineales, teleológicas y unidireccionales. La secularización es la aceptación de que el mundo establece una relación transformadora con la religión nunca definitiva. Por eso, observamos declive y revival, privatización y deprivatización, racionalidad científico-técnica, pragmática, y recuperación de lo *irracional*, emocionalidad.

²⁰² Reconocemos que esta imagen puede ser *conflictiva*, pues parece suponer un mundo por un lado y una religión por otro. No queremos decir esto. El mundo dialoga con muchas *realidades*: política, cultura, economía, valores... La religión no es más que uno de sus muchos interlocutores. En este diálogo, abierto a muchos y variados frentes, el mundo sale transformado y, con él, todo lo que contiene (política, cultura, economía, valores, religión...).

²⁰³ No en el sentido que Löwith otorgaba a la circularidad griega. Es circular en cuanto ambas realidades (religión y *mundo*) van influyéndose y determinándose mutuamente, en una especie de *pez que se muerde la cola*.

SEGUNDA PARTE.

**FUNDAMENTACIÓN Y DISEÑO
METODOLÓGICO.**

8. Objetivos y diseño metodológico

Como hemos visto en la Fundamentación Teórica, las teorías sobre el desarrollo de la secularización están siendo revisadas en parte porque, como hemos señalado, se perciben signos de revitalización o resurgimiento de lo religioso.

Estas señales se perciben, sobre todo, en la deprivatización de lo religioso, que vuelve a la arena de lo público en varios sentidos. Por un lado, porque la cuestión religiosa vuelve a ser tema de debate político, sobre todo en torno al radicalismo islámico, pero también sobre otros temas: uso del velo en lugares públicos, clases de religión, simbología religiosa en lugares públicos, etc. Pero también por el aumento de la influencia de grupos religiosos en asuntos políticos (principalmente los lobbies cristianos en EE.UU.) o la proliferación de sectas y denominaciones o el aumento de los fieles en las religiones tradicionales en países en vías de desarrollo.

8.1. Principales objetivos y preguntas de investigación

Nuestro principal objetivo es saber si estas nuevas redefiniciones de la secularización y las señales de *revival* se dan también en nuestro entorno más cercano y cotidiano, si están calando en nuestros jóvenes y de qué modo. También queremos, dado el caso de encontrar estos signos de revitalización, caracterizar sus creencias.

Podemos concretar aún más nuestro objeto de investigación, resumiéndolo en una pregunta básica y fundamental: *¿en qué creen los jóvenes que dicen creer?* Dicho de un modo u otro, éste es nuestro objetivo fundamental.

Esta pregunta, a pesar de todo, es bastante genérica y se puede concretar en otras que son más específicas y que nos pueden ayudar a focalizar los temas sobre los que indagar. Estos seis objetivos específicos pretenden delimitar nuestro campo de investigación.

1. En primer lugar, nos interesa saber cuáles son los principales posicionamientos de los jóvenes ante la Trascendencia. Cabe también preguntarse si los grupos tradicionales (ateo, creyente, agnóstico e indiferente) siguen siendo válidos.
2. Nos conviene saber qué imagen o representación de Dios tienen estos jóvenes.
3. Conectado con lo anterior, y teniendo en cuenta que todos provienen de una tradición cristiana, tanto católica como evangélica²⁰⁴, conviene también saber qué afinidad guarda esta imagen de la divinidad con el Dios cristiano, si comparten cualidades, si se refieren al mismo dios, etc.
4. También es preciso saber si estos grupos de creyentes son homogéneos en sus cualidades o plurales, si presentan características propias, etc.
5. Además, nos interesa saber cuáles son los argumentos que unos grupos y otros (ateos, creyentes, agnósticos e indiferentes, u otros que surjan), traen a colación para defender sus posturas. Los argumentos ateos nos interesan para analizar las respuestas y contraargumentos que los creyentes ofrecerán.
6. Por último, de sus comentarios y respuestas podremos ofrecer una caracterización de su fe, analizando sus elementos presentes: moral, ritos, dogmas/creencias, cuestiones comunitarias/eclesiales, etc. Es decir, una definición sustantiva.

8.2. La investigación cualitativa y el análisis del discurso.

La metodología viene determinada por el objeto de estudio. Estamos convencidos de que la investigación cualitativa es la que mejor se adapta a nuestras pretensiones y la que más nos va a ayudar a conseguir nuestros objetivos.

²⁰⁴Ni en los foros ni en las entrevistas han participado jóvenes de otras religiones. No había en los grupos de análisis (Bachillerato) jóvenes con estas características.

Como ya hemos apuntado, nuestra investigación gira en torno a las creencias religiosas de los jóvenes, no tanto para cuantificarlas (cuántos creyentes, cuánta asistencia a ritos religiosos, etc.) sino para *definirlas* (qué fe, qué Dios...). Buscamos una definición sustantiva de la religión y de las creencias de los jóvenes. Lo vamos a hacer a través del discurso, particularmente el que se articula en un medio virtual.

El problema fundamental es cómo conocer y describir las creencias religiosas de los individuos que vamos a investigar, entidades ideales y subjetivas de las que necesitamos una manifestación empírica. Creemos que el mejor modo de indagar en ellas es mediante la palabra y el discurso (oral o escrito). Tal vez por eso el trabajo del observador participante es el que más se acerca a nuestras pretensiones, pues se trata de observar in situ cómo los jóvenes construyen y viven ese universo de creencias que es su religiosidad.

Las ideas se expresan en discursos, hablados o escritos, que se ofrecen en distintos lugares o foros. Nosotros, que nos centraremos en el mundo juvenil, nos acercaremos a sus lugares de encuentro habituales, las redes sociales, en el que cuelgan sus palabras y discursos. De este modo, ya tenemos los tres elementos que van a propiciar nuestras reflexiones: los jóvenes, su lugar de encuentro (Internet) y lo que en dicho ágora digital dicen y publican. Nuestra mirada será, pues, cualitativa, dedicada a la observación, la descripción y la interpretación.

Es esencial, por tanto, acceder al discurso, que es el molde donde toma forma esta representación. Y no solo a la palabra, sino a una palabra dialogada (la construcción de dichas representaciones es social) y escrita (con un esfuerzo añadido de reflexión, expresión y comprensión de la propia representación). El diálogo, por tanto, sirve como mimesis del mundo (Flick, 2004: 46), pues en él, los individuos transforman en texto (opinión, relato, narración, argumento...) sus experiencias. El investigador recibe estas construcciones y las interpreta, generando otro texto, otra comprensión. Es decir: la generación de conocimiento

no solo se da entre los sujetos de estudio, sino también en la relación entre ellos y el investigador.

Las creencias toman forma objetivada de discursos, que se forman, conforman y argumentan en un diálogo con otras personas. Esta es nuestra premisa principal: las creencias personales son un constructo social, formado a partir de un diálogo, de una interrelación que recoge discursos y representaciones colectivas circulantes dentro y fuera de la (sub)cultura juvenil en torno, en este caso, a la cuestión religiosa. Un escrito (en los foros que abordamos) o una voz (en las entrevistas de grupo) son realidades captadas, aprehendidas. Pero también construidas socialmente, como construida socialmente es la manera de aprehenderlas. Desde esta premisa, intentaremos dar cuenta de las creencias religiosas del grupo estudiado, construyendo un discurso teórico a partir de la variedad de sus relatos. Es algo así como montar un puzle para construir una imagen de la realidad (que no dejará de ser la imagen del investigador, pero que puede ser, como interpretación, válida para otros).

De Berger y Luckmann (1998: 192-193) hemos tomado esta idea de la conversación como constructora de realidad, de la “fuerza generadora de realidad que posee el diálogo (...)” y de cómo “el lenguaje objetiviza el mundo, transformando el *panta rhei* de la experiencia en un orden coherente”. El lenguaje ordena (aprehende, comprende) el mundo a la vez que lo construye. El diálogo es el modo que dicho lenguaje tiene de aprehender y construir dicha realidad. Lo que la gente dice y hace es un producto de cómo conciben el mundo y qué discursos usan para caracterizar esta concepción, porque actuamos con las cosas y las personas según el significado que estas tienen para nosotros.

Estas creencias y valores, a pesar de ser experiencias subjetivas, se generan en una interrelación (diálogo), en un presente vivido en el que se habla y se escucha, en el que se construye el conocimiento en sentido amplio: es intersubjetivo, dialéctico, reflexivo y simultáneo. En este presente vivido,

cotidiano, el sujeto influye y es influido por otros. La vida cotidiana del individuo siempre es una situación histórica, siempre se enmarca en un contexto social. Es lógico entender que sus creencias e interpretaciones de lo que es la vida y el mundo sean una construcción social. Observar estos diálogos es una forma de mirar creencias, universos simbólicos, intentar “comprender lo que experimentan otras personas” (Vallejos y otros, 2007: 246). Ese es nuestro objetivo: “el intento de interpretación de lo dicho o lo hecho por la gente desde su punto de vista” (Vallés, 2009: 41).

El dato numérico nos ofrece una exactitud que nos interesa relativamente. Algunos autores están preocupados porque no existen indicadores para abordar ampliamente, desde una perspectiva cuantitativa, el hecho religioso tal y como hoy se está presentando (como religión vacía). Buscan indicadores fiables para elaborar una encuesta efectiva que pueda ofrecer una imagen precisa de la realidad religiosa. Quizá, en los acercamientos a determinadas cuestiones religiosas la encuesta es poco efectiva. Cuando se pregunta sobre la oración o Dios, la definición sobre "qué es creer en Dios" o "qué es rezar" la da el investigador. El investigado se limita a amoldarse al esquema que más puede ajustarse o, más bien, responde según él lo interprete. Beck (2009: 61) lo resume de un modo excelente: “los métodos cuantitativos presuponen categorías y conceptos preformados (aunque estén nominalmente desactivados). Sin embargo, una sociedad que se está individualizando elude estas estandarizaciones impuestas por el método de la investigación”. En la misma línea, Vattimo (1996) afirma que sobre religión solo se puede hablar en primera persona. Quizá haya que dar un primer paso y permitir al investigado definir qué Dios es el que tiene en mente o qué entiende él por rezar.

No nos interesan tanto los hechos, cuantificables, medibles, como los actos, con un sentido más o menos oculto. Nos interesa saber cuántos jóvenes van a misa los domingos, o cuántos rezan antes de empezar un examen, pero nos interesa más saber por qué rezan antes de un examen, a qué Dios rezan o qué entienden por rezar. Nuestro interés es interpretativo. Queremos hacer hincapié

en los significados subjetivos, a la forma en la que los jóvenes dan sentido a lo que creen.

Esto no significa que no vayamos a hacer uso del dato cuantitativo, sino, más bien, que vamos a dar una mayor cabida al cualitativo, pues sus cualidades son más propicias para encontrar lo que estamos buscando. "Al número se le atribuye un gobierno riguroso y a la palabra se la caracteriza por una ambigüedad inherente" (Delgado y Gutiérrez, 1995: 170). Sin entrar en el debate entre la metodología cuantitativa y su precisión y la cualitativa y su inexactitud, sí cabe señalar que esa "ambigüedad inherente" a la palabra es la que genera el diálogo y la conversación que necesitamos, más en el tema que nos ocupa. En las palabras no caben todos los sentidos e ideas que queremos expresar. Por eso, añadimos gestos, tonos, miradas y emoticonos, guiños, jugamos con las mayúsculas... y aún así no logramos expresarlo todo. Y mucho menos todo lo que queremos expresar: todo un mundo interior. Por eso, vamos añadiendo más palabras, más gestos, rodeamos la palabra original (nuestra fe en que existe el destino, por ejemplo) con más palabras, la envolvemos, concretamos, dibujamos...

Encontramos, en definitiva, que la metodología cualitativa tiene una serie de cualidades que nos van a ayudar a lo que nos proponemos. Veamos las más importantes:

En primer lugar, cabe decir que es una metodología puramente inductiva, en contacto continuo con el mundo empírico. Lo más interesante es que el investigador parte de las perspectivas de los participantes y su diversidad: todas ellas son valiosas. La visión de los individuos y el valor subjetivo de sus explicaciones son esenciales para la reflexión del investigador. Además, en una sociedad en la que el discurso está retomando mucha fuerza (en las Redes Sociales, la mensajería instantánea de los smartphones, etc.), este enfoque cobra mayor sentido.

Por otro lado, la metodología cualitativa encaja perfectamente en la importancia que actualmente se le da a lo particular y a lo local. La atención a los problemas específicos y el valor dado al contexto, propio de la sociedad tardo/posmoderna, son dos puntos centrales en este tipo de metodología. El análisis de los datos que esta hace implica un estudio contextual de todos los textos: toda opinión está enmarcada en un contexto histórico, social y circunstancial determinado. El interés del investigador se centra en la comprensión de las personas en sus marcos de referencia, que dan sentido a sus acciones.

Permite, por último, una variedad de enfoques y métodos (incluso los cuantitativos), que nos va a permitir usar distintas herramientas para la triangulación de nuestros datos y conclusiones. Esto nos va a permitir ganar en fiabilidad y validez.

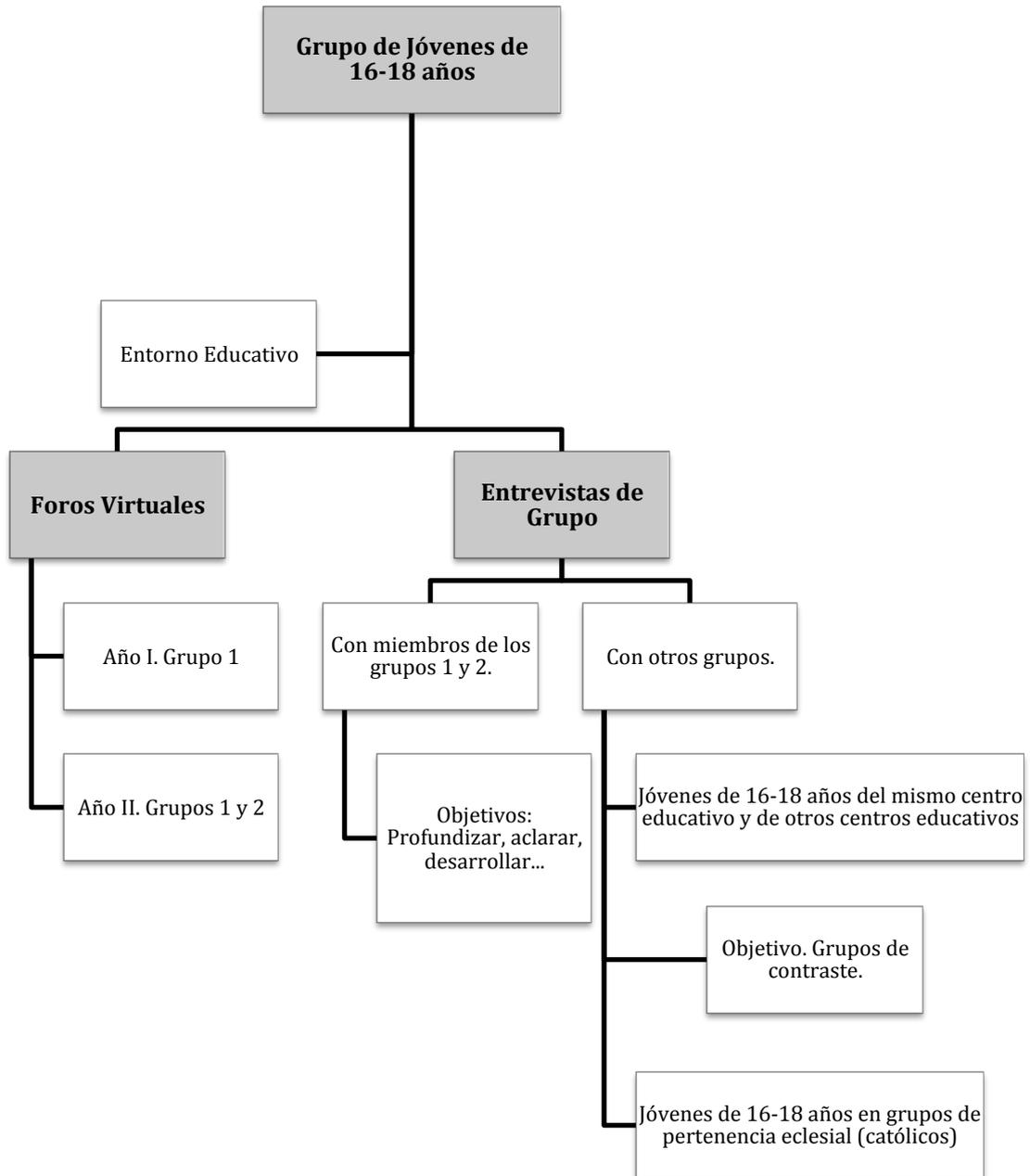
8.3. Estrategias metodológicas.

Definido nuestro objetivo general y los objetivos específicos, nos disponemos a precisar cómo vamos a conseguir los datos necesarios para responder a estas cuestiones. En el cuadro que presentamos a continuación esbozamos la estrategia general de trabajo que nos va a permitir hallar lo que andamos buscando.

8.3.1. Los informantes y el diseño muestral de la investigación.

El grueso del trabajo se ha desarrollado en un entorno escolar que hemos seleccionado según dos criterios básicos: la facilidad de acceso que nos permitían y la circunstancia de que trabajaban con tecnología de la información y comunicación (redes virtuales).

Cuadro 1. Diseño del trabajo de campo cualitativo.



Fuente: Elaboración propia

Partiendo de este hecho, nos hemos adaptado a sus circunstancias y hemos organizado nuestro trabajo según grupos-clase y cursos escolares, propios de un entorno educativo. Además, hemos elegido a grupos de Primero de Bachillerato por tres motivos:

1. Llevan años (los que menos dos) usando la plataforma virtual que nos disponemos a utilizar.

2. Tienen ya madurez cognitiva y cierta facilidad para indagar sus propias creencias y capacidad para expresarlas.

3. Debido a las asignaturas que cursan (Lengua y Literatura, Ciencias del Mundo Contemporáneo, Historia, Filosofía...), están acostumbrados al comentario crítico, el debate y la discusión, tanto en grupo como personal.

Cuadro 2. Participación en los Foros

Año I. Curso 2010-2011
Invitación Grupo 1. Unos 60 jóvenes de 1º de Bachillerato.
Año II. Curso 2011-2012
Continuación Grupo 1. 2º de Bachillerato.
Invitación Grupo 2. Unos 70 jóvenes de 1º de Bachillerato.

Fuente: Elaboración propia

A la participación en los foros se ha invitado a las dos líneas de Bachillerato del Centro en cuestión, unos 130 chicos y chicas, de entre 16 y 18 años divididos en dos años: alrededor de 60 jóvenes el primer año (curso escolar 2010-2011) y otros 70 (aprox.) durante el segundo (2011-2012). Durante este segundo año, los jóvenes que ya estaban en 2º de Bachillerato podían seguir participando en los foros (no todos continuaron).

Por supuesto no todos han participado y no todas las aportaciones que han realizado han estado referidas a los temas que nos interesaban. De estos 130 jóvenes, unos 90 (aproximadamente el 70% de los invitados) han pasado alguna vez por los foros a *colgar* una opinión.

Hemos de decir que, entre las aportaciones a los foros y sus intervenciones en las entrevistas, hemos *traído* a la investigación la voz de unos 60 jóvenes de este Centro de referencia.

Cuadro 3. Participación en las entrevistas.

Año II. Curso 2011-2012
Entrevistas a los Grupos 1 y 2 del Centro (2 con el Grupo 1 y 1 con el Grupo 2, con unos 15 jóvenes por entrevista).
Año III. Curso 2012-2013
Entrevistas a los grupos 2 y 3 del Centro. 1 con el Grupo 2 y 2 con el Grupo 3, con unos 15 jóvenes por entrevista.
Entrevistas a otros grupos. <i>Grupos de otras localidades y Centros Educativos:</i> 2 en Sevilla y 2 en El Puerto de Santa María. 15 jóvenes por grupo. <i>Grupos eclesiales:</i> 1 catecumenal y 1 con participantes en una jornada de oración (6 y 12 respectivamente).

Pero estos no son los únicos medios que hemos utilizado para recoger datos ni estos jóvenes son los únicos que han colaborado en nuestra investigación.

Como hemos apuntado en el Cuadro 3, hemos realizado doce entrevistas de grupo durante dos cursos. Estas entrevistas de grupo podemos dividir las en dos tipos, según el objetivo que nos hemos marcado. Señalamos a continuación quiénes han participado en dichas entrevistas y por qué hemos hecho esta selección. Más tarde tendremos la oportunidad de profundizar en sus objetivos.

En primer lugar, hemos organizado entrevistas de grupo con los mismos jóvenes que han participado en los foros, con el objetivo de profundizar y aclarar algunas cuestiones que se han tratado en ellos. Hemos organizado dos entrevistas con cada uno de los grupos participantes, con unos 15 jóvenes por entrevista. Además, durante el tercer año, hemos mantenido otras dos entrevistas con otro grupo de jóvenes (Grupo 3) del mismo Centro pero que no han participado en los foros.

En segundo lugar, hemos salido de nuestro Centro de referencia para contrastar los datos con otros jóvenes. Fuera de nuestro Centro hemos mantenido seis entrevistas con dos tipos de grupos diferentes.

Por un lado, hemos organizado entrevistas con jóvenes, también de Primero de Bachillerato, de dos Centros Educativos distintos: uno de El Puerto de Santa María y otro de Sevilla. En cada uno de estos Centros hemos realizado dos entrevistas en la que han participado 15 jóvenes en cada una de ellas. En total, hemos contado con la participación de 60 jóvenes.

La selección de estos Centros se ha realizado con la ayuda de profesorado del Centro de referencia, que nos ha puesto en contacto con estos otros Centros y estos han accedido a colaborar.

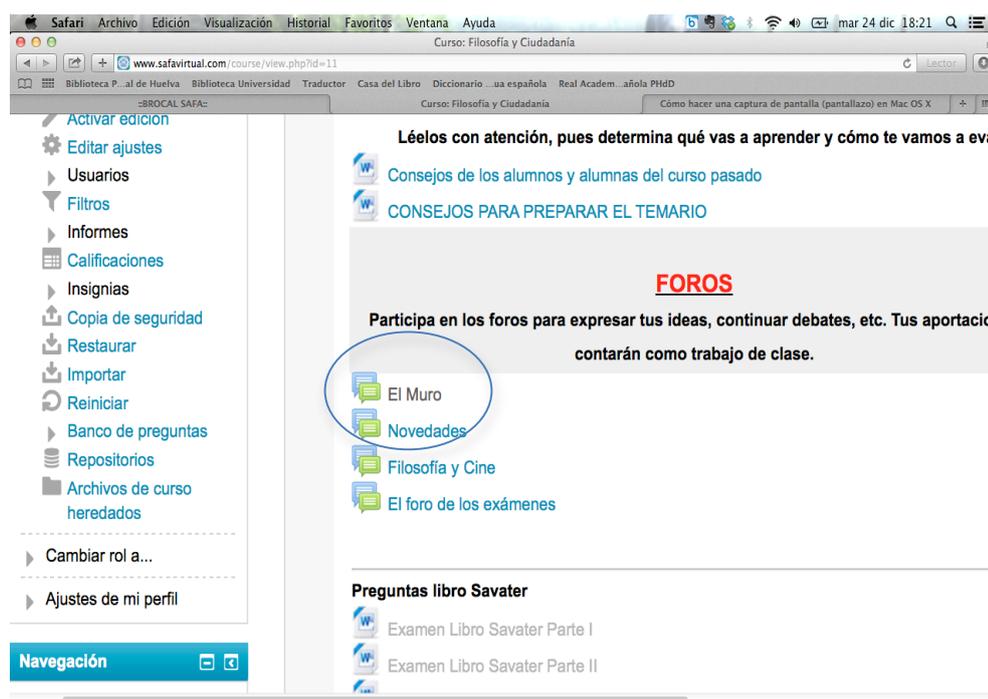
Por otro lado, hemos contactado con otros dos grupos de jóvenes (misma edad y misma formación) pero sin relación con el ámbito educativo. En primer lugar, hemos mantenido una entrevista con un grupo de catecumenado de Huelva, compuesto por seis jóvenes que estaban formándose para recibir el sacramento de la Confirmación. El segundo grupo, de 12 personas y de varias zonas de Andalucía, acababa de participar en una jornada de oración juvenil en Cádiz. Este último grupo, además, se sale del margen de edad por un año y del nivel de estudios: son jóvenes de primer año de universidad y cuentan entre 18 y 19 años.

En total, hemos contado con la colaboración de unos 120 jóvenes en el Centro de referencia y otros 78 de otros Centros o ámbitos.

8.3.2. Los foros virtuales

Nuestros foros son un espacio web educativo en el que los usuarios, que están registrados (con su nombre real, no hay posibilidad de tener alias o Nick²⁰⁵), *cuelgan* sus opiniones, comentarios, ideas, etc. Están dirigidos por un *moderador-administrador*, encargado de confirmar el alta al usuario y con la capacidad de dar de baja usuarios, temas o borrar mensajes. En nuestro caso, es el investigador.

Ilustración 1 Página Moodle



Una vez en el Centro Educativo y reunidos con los jóvenes, se les explica la intención de los foros, que estarán alojados en la misma plataforma educativa

²⁰⁵ Recordemos que es una herramienta educativa. Hablaremos de la cuestión del anonimato más tarde.

(Moodle) que ellos ya usan, lo que facilitará su acceso y uso: los foros son un añadido a la página que ya tienen, administrada por el investigador, lo que no va a suponer un esfuerzo extra para ellos. La peculiaridad de los foros es que son abiertos: son los propios alumnos los que inician los *temas* que se van a discutir. Ellos son los que eligen qué asuntos son los que les interesan (independientemente de lo que digan en dichos temas).

El investigador abrirá un foro (hay varios ya abiertos) titulado El Muro (Ilustración 1), que ofrece el espacio en *blanco* para la participación de los jóvenes. Aquellos inscritos acceden al Foro y encuentran la posibilidad de abrir un nuevo tema (Ilustración 2²⁰⁶). A dicho tema tendrá que ponerle un título y, en el primer post, introducir dicho tema. Esto puede hacerlo o bien planteando una pregunta, un dilema o la cuestión sobre la que quiere discutir; o bien dando directamente su opinión. En nuestro informe, sobre lo que se discute lo llamaremos *temas* y los comentarios que se hacen los denominaremos *post* o *entradas*. Veamos un ejemplo:

La muerte.

De Edith (17). - *Viernes, 2 de octubre de 2010, 16:27. ¿Pensáis que existe algo después de la muerte? y si es así, ¿qué es? ¿Nos reencarnamos en otras personas, animales o cosas? ¿Nos convertimos en fantasmas? ¿Y por qué no morimos y punto, sin ir a ningún lado ni ser otra cosa que no sea yo? Y lo que haya después, sea lo que sea, ¿es bueno o malo?*

Responder

Como vemos, *Edith* ha titulado a su tema de discusión *La muerte* y ha lanzado sus dudas y cuestiones. En la página aparece una foto de *Edith* (la que ella haya colgado para su perfil), su nombre y apellidos, el día, la fecha y la hora en la que se colgó su comentario y el texto que ha colgado. Bajo su texto aparece la opción de *Responder*. En la herramienta del Administrador/Moderador (el

²⁰⁶ Los cuadros grises ocultan los nombres, apellidos y fotos de los creadores de los temas (primera columna tapada) y los nombres y apellidos de los últimos en escribir en el tema (segunda columna tapada).

investigador) aparece también la opción de *Borrar* el post. Cuando un alumno *pincha* en dicho *botón* le aparece una *caja* en la que puede colgar su propio comentario. Así, en el título del tema aparece un nuevo texto (*Re:*) que indica que es una respuesta al anterior.

Re: La muerte

de Jaime (16).- *sábado, 3 de octubre de 2010, 04:53. Basándome en la ciencia que es la única que me demuestra sus razonamientos, creo con exactitud que después de la muerte no hay nada, dejas de sentir, ya que cuando se te para el corazón y a tus células se les acaba el oxígeno pasas de ser un cuerpo vivo a materia inerte. Yo creo que el problema es que los humanos se lo tienen demasiado creído, digamos, por tener una capacidad craneal mayor a los demás animales, ¿acaso alguien piensa que cuando matas a una hormiga el alma de la hormiga se reencarna en... creo que no, así que si se tiene en cuenta que somos animales, nada más, se tendrá una visión más amplia sobre el tema que nos proponemos.*

Ilustración 2 Cómo abrir un nuevo tema

Tema	Réplicas	No leído ✓
Una cuestión Metafísica	0	0
el sentido de la vida.	2	0
El aborto.	2	0
La música.	15	0
El ser humano, ¿es bueno o malo por naturaleza?	29	0
el destino	38	0
Las supercuerdas	22	0
El Amor	0	0

De nuevo, bajo este texto aparece una herramienta que hace posible que contestemos a Jaime y se mantiene la posibilidad de responder a Edith. La

diferencia de responder a uno u otro no es otra que la posición en la que aparecerá el texto (todos pueden leer todas las respuestas, independientemente de a quien se responda): o bien sale en línea con la primera o bien en línea con la segunda.

En la presentación que hemos hecho aquí hemos variado varios elementos. En primer lugar, por cuestiones de privacidad, hemos eliminado la foto de los jóvenes, hemos cambiado su nombre real por otro ficticio y hemos añadido su edad entre paréntesis.

Como hemos dicho, solo los jóvenes usuarios registrados pueden participar en los foros: abrir temas, subir *post* o leer las opiniones. Pero ninguno está obligado a hacer ninguna de estas tres cosas. De hecho, la experiencia nos dicta que encontraremos usuarios activos y latentes, aquellos que se dedican a leer y a hacer alguna opinión sin demasiada importancia. Para nosotros tendrán solo valor los que hayan participado de manera significativa, pues no nos interesa saber cuántos alumnos se han asomado al tema abierto, para leer los comentarios sin escribir nada (los llamados *lurkers*), sino qué han dicho y pensado los que han participado. También están los *spammers*, que son los que aprovechan estos foros para hacer publicidad de productos (en nuestros foros escolares, evidentemente, no hay ninguno). O los *leechers*, que “obtienen beneficios sin aportar nada”. Tampoco nosotros tenemos *leechers*. Ellos suelen abundar en foros técnicos, en los que se resuelven problemas, normalmente informáticos (cómo quitar un virus, hacer una partición del disco duro, piratear una consola...). El *leecher*, que incluso suele no estar registrado en el foro si este no lo exige, navega por internet para solucionar determinado problema que encuentra en determinada entrada de un foro. También hay usuarios *fakes*, falsos, que se crean una identidad falsa (tampoco nosotros tenemos de esos), o usuarios *títeres*, en los que una misma persona se crea varias identidades (¿para hacer más presión en un determinado tema?, ¿para poder jugar con varias identidades –chico, chica, de izquierdas, de derechas, joven, adulto...?). Tampoco hay *títeres* en nuestros foros: todos los usuarios están identificados. Hay *hackers*

(piratas) que tratan de *reventar el foro* (Vázquez, 2008: 44); *chatters*, que son aquellos que usan el mismo sistema de signos de los móviles en los *sms*, que en nuestro caso son la mayoría, lo que a veces hace ininteligible los mensajes, con una verdadera necesidad de traducción. Y, por último, los *arqueólogos*, que se empeña en seguir con temas que ya se habían abandonado.

Nuestra experiencia con otros foros similares nos dice que, según las intervenciones, hay varios tipos. Algunos duran pocos días, pero tiene un alto número de participaciones o *entradas*. Son debates intensos, que captan la atención del alumnado unos días, introduciendo varias entradas cada tarde (y noche) y que se agotan rápidos. Otros muchos son más *extensos*: se mantienen durante un mes y no pasa un solo día sin que alguien cuelgue un *post*. Mantienen el interés de los jóvenes durante algún tiempo, aunque no lo *ocupen tan intensamente* como los otros. Algunos foros, en cambio, duran muy poco y no tienen prácticamente participación; otros se mantienen durante algún tiempo, sin muchas entradas y con grandes espacios de tiempo (días y semanas) entre un *post* y otro. Si los temas siempre están abiertos a la participación de los usuarios, ¿cómo saber cuándo termina uno de ellos? Según Vázquez(2008: 42), “cuando un tema lleva mucho tiempo sin aportaciones se dice que está muerto”. Nosotros no *daremos por muerto* ninguno y esperaremos a que termine el curso y, por ende, las participaciones, para darlo por finalizado.

Los temas abiertos en este foro serán muchos y muy variados (desde la Religión hasta la teoría de la relatividad y las supercuerdas). Además, como hemos dicho, algunos de ellos son de escasa participación. Creemos que todos son interesantes, pero debemos acotar el campo de investigación. Por ello, hemos escogido, fundamentalmente, algunos de los foros atendiendo a tres criterios.

Por supuesto, el primer criterio de selección consiste en tomar aquellos que tratan sobre los temas que nos hemos propuesto investigar. Pero los otros dos también son importantes.

Por un lado, tendremos en cuenta, por supuesto, el asunto de otros temas que también hayan dado juego. Así, para su análisis, escogeremos los foros que cuenten con una mayor participación, tanto en número de post como en número de sujetos que hayan participado. No tomaremos en cuenta el tiempo que duran los foros en funcionamiento. Hablaremos más tarde del tiempo *detenido* en Internet: podemos encontrarnos con un foro que lleve meses activo pero que tiene una escasa participación (dos o tres personas que de vez en cuando dicen algo). En este sentido, preferimos los foros que duran poco pero que tienen una gran implicación por parte de los jóvenes.

Hemos optado por seleccionar estos temas porque, aun no teniendo relación directa con lo que queremos investigar, sí pueden dar pie a comentarios o justificaciones (o no, pues su ausencia también podría resultar significativa) en las que pueden salir temas relacionados con la trascendencia. Así, nos encontramos con temas referidos a la pena de muerte, el suicidio, el aborto, la vejez... que, al fin y al cabo, hacen referencia a cuestiones últimas.

El segundo criterio, en relación con lo anterior, hace referencia al número de participantes. Hay temas que *prometían* que quedaron en dique seco, con escasa o ninguna participación. Lo interesante de los foros es el debate abierto, la discusión en la que se definen posturas, se precisan creencias y se perfilan actitudes. Un debate con una o dos respuestas no da ese juego dialéctico que buscamos, en el que se *generan* las cosmovisiones y opiniones.

La riqueza del foro para este tipo de investigación reside en varios aspectos. El primero de ellos, válido para los foros que vamos a comentar y según dijimos antes, es la espontaneidad con la que surgen. Como decimos, no hay indicaciones por parte del investigador, ni unas preguntas cerradas, no se piden voluntarios en los grupos. Las reglas son las mismas que para cualquier diálogo: cada cual puede opinar lo que desee (siempre con el respeto y la consideración de la opinión del otro) y los demás pueden responder a cualquier

opinión que haya sido *colgada* anteriormente o bien, si lo cree oportuno, establecer otra “vía” de argumentación completamente nueva.

Estos foros son la materia prima (empírica) de nuestro análisis. A final de curso, y habiendo seleccionado los temas que consideramos significativos según los criterios anteriores, hacemos un *volcado* de datos en el programa Atlas.ti, del que hablaremos después. También analizaremos más tarde cómo haremos el análisis (codificación, categorización, memos y triangulación). De los datos empíricos saldrán el diseño de las entrevistas de grupo y la orientación teórica. El segundo curso, mientras se están generando nuevos foros, nosotros iremos analizando los del anterior. Esto nos va a permitir buscar elementos más concretos en los nuevos foros (nuestra participación durante la observación será algo mayor y focalizada), realizar entrevistas de grupo a los jóvenes del curso anterior (que estarán, la mayoría²⁰⁷, en 2º de Bachillerato) e ir definiendo las necesidades teóricas (en este caso, cuestiones sobre la secularización, por ejemplo).

En cualquier caso, el grueso de las entrevistas se realizará conforme los códigos y categorías vayan saturándose y después de haber hecho una primera clasificación (*sorting*), pues nos va a permitir triangular y contrastar *teorías* y *conclusiones* más firmes.

Posiblemente, este doble abordaje no solo nos va a permitir fijarnos en detalles de los Foros que pueden ayudarnos a comprenderlos mejor, sino que pueden abrir nuevas vías de análisis. Los datos empíricos llaman a los teóricos, pero algunos de ellos nos van a obligar a volver a lo empírico, para contrastarlos.

Como vemos, no es un proceso lineal, sino en espiral, con un centro claro en los foros, en lo empírico, marcado por una continua lectura y relectura (escritura y reescritura) tanto de los discursos de los jóvenes como de las aportaciones teóricas de distintos autores o de las propias notas o memos que el

²⁰⁷Pueden darse repeticiones, bajas o traslados.

investigador vaya realizando. El resultado final, que es este informe, es la consecuencia de esta tarea.

8.3.3. Las entrevistas de grupo.

Como ya hemos señalado anteriormente, tenemos previsto realizar doce entrevistas durante dos cursos escolares, a jóvenes de entre 16 y 19 años. Justificaremos su uso y las describiremos detenidamente más tarde. Aquí nos disponemos a detallar algunas cuestiones básicas que han guiado nuestro trabajo.

Fundamentalmente, usaremos las entrevistas como herramientas de profundización y contraste. En ellas trataremos temas, cuestiones y elementos que hayan aparecido con fuerza durante la discusión en los foros.

Estas entrevistas tendrán diversas formulaciones, según el objetivo que pretendemos conseguir con ellas.

1. Entrevistas con los propios participantes en los foros. En ellas, buscaremos profundizar en sus perspectivas, aclarar algunas de sus posiciones o, simplemente, permitir que surjan nuevas ideas y desarrollos.

2. Entrevistas con jóvenes de la misma franja de edad que:

2.1. Pertenecen al mismo Centro Educativo de referencia, pero no han participado en los foros. Se realizarán durante el tercer año de trabajo, con la tercera generación de alumnos de dicho Centro. En ese momento, los que iniciaron los foros estarán ya en el primer curso universitario. El objetivo es contrastar los datos obtenidos de los dos grupos participantes con las opiniones de un grupo que no han tratado estos temas anteriormente.

2.2. No pertenecen al Centro Educativo de referencia, pero sí al ámbito escolar. Tenemos planificadas dos visitas a Centros de Sevilla y El Puerto de Santa María. En cada visita, entrevistaremos a dos grupos de jóvenes.

3. *Entrevistas a jóvenes que pertenecen a grupos institucionalizados o eclesiales.* Tenemos dos objetivos. Por un lado, contrastar la religiosidad de los jóvenes creyentes católicos *institucionalizados* con la de los jóvenes de los foros, para evidenciar los posibles cambios y transformaciones. Pero también nos interesará verlo a la inversa: comprobar cuánto de la nueva religiosidad o espiritualidad hay también en jóvenes *explícitamente* católicos. La elección de esta confesión en concreto es obvia: nos movemos en un entorno de fuerte tradición católica.

En cuanto a la organización de las entrevistas, y dado que abordaremos este tema más tarde, exponer solo cuatro cuestiones prácticas:

1. Tiempo²⁰⁸: Las entrevistas no han durado más de una hora por dos motivos. En primer lugar, porque consideramos que puede resultar cansado para los jóvenes. En segundo lugar, porque queríamos adaptarnos al ritmo del Centro, ocupando solo *una clase*.

2. Número: El número ha sido, en casi todas las entrevistas, de 15 jóvenes participantes (aprovechamos grupos preexistentes). Las excepciones han sido²⁰⁹: alguna de las realizadas con jóvenes del foro en el Centro de referencia (el número de jóvenes interesados en participar superaba los 15, limitándolos, de un modo aleatorio, a 20) y las realizadas a los grupos de jóvenes *eclesiales*, que eran grupos ya *formados* (6 y 12, como hemos indicado).

3. Selección: Para seleccionar a los participantes en las entrevistas hemos seguido distintos criterios. Con los jóvenes que han participado en los foros hemos optado por dos formas de hacerlo. En ocasiones, invitaremos *nominalmente* a un grupo de jóvenes, tomando en cuenta sus participaciones en los foros y los temas que queramos abordar. En otras ocasiones, haremos una invitación abierta a aquellos que quieran participar. En los demás grupos,

²⁰⁸Ampliaremos más tarde.

²⁰⁹Por supuesto, estas modificaciones del diseño se realizaron sobre el terreno. Las registramos aquí *a posteriori*.

usaremos un programa de designación de números aleatorios para escoger a 15 jóvenes de una clase al azar²¹⁰.

4. **Carácter voluntario:** Por supuesto, como veremos más tarde, la participación en estas entrevistas es voluntaria.

9. El enfoque etnográfico como marco de la investigación: ventajas e inconvenientes.

La observación participativa en un entorno virtual (los foros) será la principal herramienta de obtención de datos y lo compaginaremos y complementaremos con entrevistas y discusiones de grupo fuera de este espacio virtual, que describiremos más tarde. Asimismo, usaremos datos de fuentes secundarias, que nos ayudarán a completar y contrastar nuestra visión de la realidad, así como a valorar lo que encontramos en nuestro escenario concreto con otro más general.

9.1. La Observación Participante (OP).

Hemos optado por la metodología de la Observación Participante porque es una técnica diseñada para trabajar directamente en la vida real, buscando una vivencia compartida de la actividad cotidiana con el grupo estudiado. Su clave está en la *inmersión*, un aspecto que consideramos esencial para nuestras intenciones. Queremos llegar al conocimiento sociológico (y a la reflexión filosófica) a través de dicho contacto directo con la realidad, que nos facilita su comprensión y explicación (López-Barajas, 1999).

Cumplimos así los propósitos que nos marcábamos al principio: los deseos de distanciarnos tanto de nuestras perspectivas como de los individuos que vamos a investigar, pero también zambullirnos en sus opiniones, obligándonos a mirar la realidad de otro modo.

²¹⁰Acabamos usando una página web: www.aplinet.org

9.1.1. Definición.

Usando una cita de Denzin, Flick (2004: 154) define la Observación Participante (OP) como “una estrategia de campo que combina simultáneamente el análisis de documentos, la entrevista a respondientes e informantes, la participación directa y la introspección”. Anguera (1989: 128) insiste en esta cualidad de la OP, que posee la posibilidad de agrupar una “amplia gama de actividades”. Según la describe Delgado(1995: 144), es “una observación interna o participante activa, en permanente "proceso lanzadera", que funciona como observación sistematizada natural de grupos reales o comunidades en su vida cotidiana, y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas”. Así, vamos a recoger la información que los jóvenes dejan en los foros y en sus espacios personales, como si fueran *informantes* y vamos a darle un tratamiento *cualitativo* a las palabras que allí quedan publicadas. Creemos que estas definiciones se adecuan muy bien a nuestro estilo investigativo y que recogen todo lo que hemos pretendido en nuestro trabajo: abordar las creencias de los jóvenes desde los propios jóvenes, en el lugar (que no es exclusivo) donde ellos se relacionan y donde producen y expresan sus valores e ideas.

Nuestra tarea como observador es permanecer permeables y atentos a sus palabras, flexibles en nuestros planteamientos y diseños y abiertos a nuevas perspectivas, visiones, objetivos... Pero también, tenemos la oportunidad de participar en el diálogo, permitiéndonos preguntar sobre aquello que nos interesa, profundizar en las cuestiones que más nos incumben y, sobre todo, pedir explicaciones sobre las opiniones que ofrecen los participantes en los foros.

En resumen, el trabajo con jóvenes es lo suficientemente rico como para preferir una metodología y una herramienta que nos den la posibilidad de ser espontáneos.

9.1.2. Cuestiones metodológicas.

Dos de los principales requisitos que deben cumplir la OP (y cualquier metodología científica) son los criterios de validez y fiabilidad. Por validez vamos a entender la capacidad que tiene la herramienta diseñada para medir lo que pretende medir (Festinger and Katz, 1992: 310-311). Y en segundo lugar, encontraremos que la teoría y las descripciones que hemos hecho son *fiabiles* cuando otros investigadores independientes lleguen a las mismas conclusiones que nosotros o, al menos, habiendo presentado los datos y nuestros resultados, vean cierta coherencia y lógica argumentativa.

En cuanto a la validez, la OP, bien aplicada y salvando los obstáculos²¹¹ que como método tiene (como cualquier método), permite acceder a las fuentes de un modo directo, ofrece datos sobre lo que los jóvenes piensan y creen descritos por ellos mismos y con sus palabras. Más válido aún cuando la observación se hace en un entorno virtual en el que el modo de relacionarse es la palabra escrita, que puede recogerse tal cual ha sido producida. Los datos que tenemos no han sido *recogidos* por el investigador, sino desarrollados y expuestos por los propios participantes, que han elegido, ellos mismos, las palabras para expresarse y explicarse.

Y en cuanto a la fiabilidad, ampliamos las búsquedas de datos en grupos de “contraste” distintos a los que investigamos, incluso usando otras técnicas de muestreo, confiando en métodos de triangulación que nos permitan desechar lo *casual* y no relevante. Por otro lado, insistir en que entendemos nuestra tarea investigadora como un diálogo con otros investigadores que ya han tratado el tema, autoridades (académicos ya reconocidos) que nos ayudan a dar coherencia y fiabilidad a nuestras reflexiones.

Una vez seleccionado el tema que queremos investigar y decididas las herramientas que mejor se adecuan para tal fin, conviene decidir *dónde* vamos a aplicar dichas herramientas para conseguir las repuestas que buscamos. La

²¹¹Los abordaremos a continuación.

selección del escenario se convierte así en una de los principales aspectos que se han de tener en cuenta antes de iniciar el trabajo de campo, pues de su buena elección depende que consigamos aquellos objetivos propuestos. El escenario dependerá, pues, del objetivo que persigamos y de las preguntas que queramos responder. Es, pues, el lugar donde encontrar respuestas del modo más apropiado y fiable.

Dicho escenario debe reunir, según lo anterior, una serie de cualidades. En general, debe ser de fácil acceso y permitirnos una relación inmediata con los informantes, que nos permita recoger los datos que nos interesan de un modo directo. En el apartado en el que analizaremos el estudio de cibercomunidades daremos cuenta de ello.

Una vez situado en el campo, otra de las cuestiones a resolver es cuál va a ser el rol del investigador. Es un asunto complejo y lleno de aristas, pues observar y participar, al mismo tiempo, resulta difícil. Más aún si se tienen deseos de objetividad, intentando que la participación no modifique, demasiado, la realidad a la que nos acercamos. Nuestro rol no será pasivo, en primer lugar porque creemos que la participación es importante para conseguir los datos que deseamos conseguir y, en segundo lugar, porque es imposible conseguir ser pasivo en este tipo de investigación. Aunque, por otro lado, tampoco queremos perder cierta distancia respecto a los demás participantes: es esencial para posibilitar la observación. Nuestra participación en los debates que surjan no puede ser tan intensa como la de los jóvenes, ni al mismo nivel de implicación: el rol del investigador no puede ser el de uno más, que ofrece sus opiniones y argumentos, que corrige y rebate a los demás participantes. Intentaremos *estar allí* sin hacernos notar, *participar* sin modificar. Sabemos de la dificultad de esto, pero creemos que el estudio de grupos en entornos virtuales ayudará a esto.

Como vemos, en la OP se plantean problemas en cuanto a qué rol debe asumir el investigador, o cómo debe entrar en el escenario, la necesidad de un participante clave o *portero*, o sobre su neutralidad, la influencia que ejerce, etc.

En la investigación en un escenario como el que nos ocupa (foros virtuales) si bien estas cuestiones no están completamente superadas sí están algo minimizadas. El investigador puede estar en la red pasando desapercibido, lanzar una pregunta y volver al anonimato o, mejor dicho, a la *invisibilidad*. Problemas como el de la autoridad no quedan completamente resueltos: uno sigue siendo un adulto frente al joven y su pregunta puede tener un valor distinto. Pero, quizá, el que no sea cara a cara limite esa sensación de autoridad, dicha asimetría. Los primeros post en los foros en Red pueden resultar más forzados: pensar un tema, abrirlo, describirlo, iniciarlo. Pero poco a poco, la discusión se vuelve más intensa, los mensajes se suceden por minutos y uno ya no piensa en que hay un investigador detrás de otra pantalla de ordenador: se piensa en la respuesta al compañero que te pregunta o que opina algo distinto, cómo vas a explicar lo que sientes, piensas o crees del mejor modo. La presencia del investigador no está *impuesta*, como en un entorno *real*: en este escenario hay, cuando menos, una presencia física. En un entorno *virtual* uno puede olvidarse del investigador a fuerza de no verlo. Más aún cuando no existe ninguna señal o indicación que lo delate como *en línea*. Solo cuando éste interviene haciendo una consulta, pidiendo una aclaración, surge su imagen. Al cabo de los minutos, cuando el debate ha vuelto a tomar otros derroteros, el investigador se vuelve, de nuevo, invisible.

La OP en Red tiene unos problemas distintos, como la identidad de los participantes, el esfuerzo de encontrar *palabras* a nuestras emociones y creencias basada en la pura palabra escrita, la pérdida de un lenguaje no verbal, a los que intentan dar solución con señales (emoticonos, mayúsculas, negritas...), etc. De ello hablaremos en el apartado correspondiente. La propia forma de abrir los foros es una intención precisa de cuál quiere ser el rol del investigador en el escenario de observación: éste pretende delimitar el campo (la Red) de *discusión*, pero no el tema, porque prefiere no cerrar ninguna opción. El investigador ha creado el foro como espacio vacío de encuentro, pero no ha puesto otra condición que la de abordar temas que a ellos les interesen, sobre los que quieran discutir.

Por tanto, en los foros, la presencia del investigador se define en sus *preguntas*. En consecuencia, la formulación de las mismas debe ser especialmente cuidada. No deben contener parte de la respuesta. Nuestro acercamiento a la cuestión religiosa trata de ser sustancial, busca una definición, una descripción de sus creencias, del objeto de su *fe*. Por eso, si preguntamos: *¿eres creyente, ateo, indiferente o agnóstico?*, quizá ya estemos dando una clasificación que ellos no contemplan, sintiéndose obligados a encajar en alguna de ellas. Es mucho mejor, como venimos comentando, dejar la pregunta abierta (*¿en qué crees?*). Esta formulación de preguntas abiertas, sin opciones a las que sumarse, encaja bien con el hecho de dejar un espacio abierto a la discusión (*¿de qué queréis hablar?*). Solo cuando la conversación nos lleve a ciertos puntos podremos ir focalizando los temas. Quizá en esos momentos, cuando ellos traen a colación el término, sí podamos preguntar *¿qué es para ti ser creyente/agnóstico/ateo?* Nuestra intención es esperar a que surja *algo* para preguntar, después, sobre ese *algo* que ha surgido.

Como vemos, lo importante en la elección del escenario y la definición de cuál ha de ser el rol del investigador consiste en que los participantes se sientan cómodos, tanto en el espacio, como con la persona que les está observando. La clave de la OP está en la confianza, en la capacidad del observador de establecer *rapport* con los participantes. ¿Qué vamos a hacer para ganarnos dicha confianza? ¿Cuáles van a ser nuestras actuaciones y procedimientos para ello? En resumen, podemos ofrecer tres medidas.

En primer lugar, lo más adecuado es ofrecer el medio de expresión con el que se sientan más cómodos y creemos que es la web. Así, siguiendo los consejos de Taylor y Bogdan (2010) para conseguir *rapport*, nos hemos esforzado por “reverenciar sus rutinas” al movernos en su entorno (entrar y relacionarse en la Red), insistiendo en lo que se tiene en común con la gente (un ordenador, conexión a Internet, un perfil en una red social y ganas de expresarse y escuchar), mostrando interés en lo que dicen y cómo lo dicen, aceptando los temas que ellos mismos eligen para discutir.

En segundo lugar, por supuesto (la ética no nos permite lo contrario), la principal forma de ofrecer confianza es dando la libertad de entrada y salida de los foros siempre y cuando uno lo desee. No hay tiempo límite de inscripción (lo pueden hacer en cualquier momento, no existe la presión del ahora o nunca) ni período obligatorio de estancia (no hay un contrato ni un compromiso). Además, uno puede registrarse pero no participar si no le apetece. No preguntaremos en qué piensa el que se mantiene callado: si guarda silencio es porque libremente lo ha decidido y no desea dar explicaciones. Esta libertad nace tanto de un principio ético como metodológico: uno se siente cómodo cuando está donde ha decidido libremente estar.

Y, en tercer lugar, y como ya hemos dicho, también ofrecemos confianza cuando dejamos que el espacio sea *verdaderamente* suyo. Intentamos conseguirlo no interviniendo demasiado en sus discusiones, dándoles la libertad de apropiarse del lugar de discusión, de llenarlo con sus palabras, opiniones y temas. Y, por supuesto, cuando, en el desarrollo de sus opiniones, ellos no se sienten enjuiciados. Para conseguirlo, nos cuidaremos mucho de no ofrecer juicios de valor²¹² (error o validez de sus opiniones; cuestionamiento moral de ciertas creencias, etc.). Dicho criterio de intervención mínima, que algunos recomiendan solo para los primeros días (dejando en un segundo plano la recolección de datos), lo hemos mantenido durante todo el proceso, solo aumentando nuestra participación al final del debate, pidiendo algunas aclaraciones puntuales.

9.1.3. Ventajas e Inconvenientes de la Observación Participante.

A lo largo de este apartado, hemos ido describiendo por qué hemos optado por la OP, señalando sus virtudes. Pero también hemos hecho hincapié en los obstáculos con los que nos vamos a encontrar, proponiendo alternativas para su superación. A continuación queremos hacer un breve resumen de lo ya

²¹² Es una forma de humildad: el investigador va buscando respuestas que no tiene pero que posee otro.

visto y añadir algunos puntos también importantes que no habíamos desarrollado.

Ventajas de la OP.

La principal ventaja de la OP es la posibilidad de obtener datos de cualquier realidad social susceptible de ser observada. Es una herramienta, por tanto, que nos va a permitir entrar en foros virtuales en los que los agentes observados se mueven con relativa soltura y libertad. Para nosotros es esencial esta *libertad* y esa sensación de que se sienten en su *medio*. Es la garantía de que van a expresarse tal cual son.

En relación a esto, y como segunda ventaja, en la OP prima el punto de vista de los actores. Es una herramienta que nos va a ayudar a definir conceptos clave sobre lo que ellos mismos creen (auto-observación). “Los conceptos relevantes que se obtienen de la OP tienen que ver con el sentido con que los miembros los emplean en la vida cotidiana” (Guasch, 1997:36). Con práctica y confianza, los individuos observados pueden acabar viendo al observador con naturalidad, lo que contribuye a que ellos se expresen de una forma más natural, descubriéndonos ese *trans-mundo* de valores que hay tras sus vidas, que es nuestro objeto de estudio. Por tanto, nuestro trabajo va a depender más de los datos observados que de las teorías previas²¹³.

Otra de las principales ventajas, y sobre todo en nuestro estudio, es que accedemos a la información tal y como se nos ofrece: las palabras exactas en el momento justo de haber sido dichas, quedan fijadas en los foros, a disposición del investigador, que puede realizar sus observaciones, participar, acceder, preguntar, etc. Nuestro acceso al hecho social es directo e inmediato: facilita la percepción de la realidad de los grupos. Además, y como prima la comunicación

²¹³ Aunque no cabe duda de que estas teorías juegan un determinado papel.

escrita²¹⁴, los *post* quedan guardados y registrados, a disposición del investigador y de cualquier participante que quiera reiniciar el debate.

Por último, la OP también muestra ventajas en aquellos grupos en los que uno de sus miembros es el que hace de observador. La primera de ellas, de la que nosotros hemos hecho uso, es la posibilidad de volver al grupo para aclarar aquellos aspectos que hayan quedado pendientes. El análisis de los datos, como es natural, siempre es un trabajo *a posteriori*. A pesar de que la metodología de la Teoría Fundamentada²¹⁵ nos permite ir analizándolos a la vez que los vamos recogiendo, los datos se producen a un ritmo más rápido que el análisis. El trabajo de fondo siempre es posterior. Estar cerca del grupo de informantes es una ventaja en cuanto permite, en cualquier momento y con cierta facilidad, volver a él para completar información relevante.

Por otro lado, no es necesaria la integración pues ya está dada. El investigador puede moverse libremente por la comunidad con toda naturalidad. Su conocimiento del entorno le permitirá captar matices que de otro modo se le escaparían. De este forma, sus observaciones serán más profundas. Además, dado que todo grupo tiene su *jerga*, sus *juegos del lenguaje*, el observador no tiene que dedicar demasiado tiempo a conocerlo: conoce sus giros, sus gestos, sus relaciones... Es tiempo que lleva ganado.

Inconvenientes y cómo los resolvemos.

Durante la explicación de la metodología de la OP, hemos hecho más hincapié en las ventajas que nos ha llevado a elegir dicha metodología que a los inconvenientes que podrían producirse. Es el momento de extenderse en ellos y plantear medidas y alternativas para paliarlos.

Uno de los principales inconvenientes de la OP consiste en la imposibilidad de predecir los sucesos de un modo espontáneo. No sabemos qué

²¹⁴En estos foros también cabía la posibilidad de subir imágenes. En otros, pueden enviarse mensajes de audio y vídeo.

²¹⁵Hablaremos de ello más tarde.

nos vamos a encontrar en un escenario. En un entorno *real*, el investigador puede pasar varios días sin que *ocurra* nada relevante, *perdiendo* horas de trabajo. Es un inconveniente insoslayable, incluso en escenarios virtuales, donde pueden pasar días sin ninguna intervención. Quizá la ventaja sea que el investigador no necesita *perder* el tiempo en dicho escenario esperando a que ocurra algo: puede dedicarse a cualquier otra cosa mientras espera (revisar datos anteriores, leer sobre el asunto, codificar otros foros...). Además, como los foros son múltiples, diversificando de este modo los escenarios, ofrece la posibilidad al observador de encontrarse en varios lugares al mismo tiempo. Y con tantos escenarios abiertos, es más posible que surja un incidente *digno* en alguno de ellos.

Por otro lado, y como hablaremos de ello después no vamos a insistir demasiado, encontramos que los marcos teóricos de los investigadores también pueden resultar ser un obstáculo. Sin lugar a dudas, hemos de conocer el tema que vamos a observar para percatarnos de detalles que sin dicho conocimiento no serían captados. Pero dicho conocimiento podría convertirse en un arma de doble filo, pues puede condicionar la propia observación. Tratamos de reducir este impacto en la objetividad de nuestro trabajo tomando dos medidas: hacer emerger dicho marco teórico y mediante la triangulación de los datos.

Además, y relacionado con esto último, encontramos que la subjetividad del observador (no solo teórica, sino también *emocional*), también puede jugar un papel previsto, pero oculto, en el desarrollo de la observación. Más aún en un tema tan *sensible* como el de la fe. Formar parte, aunque sea como observador, de un debate sobre la existencia de Dios, por ejemplo, en el que el propio investigador tiene sus argumentos (a favor o en contra), puede influir en sus percepciones y en el valor que da a los aportes de los participantes. También puede sesgar las preguntas que realiza, orientándolas según una determinada tendencia. El escepticismo teórico y la humildad de la que hablábamos antes, además de la diversificación de los muestreos procurarán que esto no ocurra.

En cualquier caso, reconocemos que entramos aquí en una zona de difícil tránsito: ¿cuánto se revela el investigador en sus notas? ¿Cuánto hay de sí y cuánto de realidad observada? Atkinson (2003) cree que la investigación cualitativa ha sido objeto de una profunda reflexión, coincidiendo con el giro lingüístico, interpretativo o retórico que daba la filosofía. En esta reflexión, la metodología cualitativa no solo se redefinía a sí misma, sino que se ha tenido que enfrentar a críticas sobre su legitimidad y su autoridad.

En estos momentos, según este autor, nos encontramos en un quinto momento en la reflexión sobre la investigación cualitativa: “the postmodern period of experimental ethnographic writing”, una técnica contemporánea caracterizada por la diversidad y una continua serie de tensiones (metodológicas), que buscan dar sentido esta crisis de legitimación, representación y praxis, buscando dar respuesta a la crítica posmoderna y al giro interpretativo. Aquí está la tensión: por un lado, la conciencia de una mayor sensibilidad hacia lo interpretativo, dando valor al lugar hermenéutico desde donde se construye el discurso sociológico²¹⁶; y, por otro lado, las exigencias del positivismo y el pospositivismo, la concepción naturalista de la experiencia y su análisis, que imponen criterios a menudo distintos a los que emplea la metodología posmoderna.

Todo ronda sobre el mismo tema: el papel del *self* del investigador en todo su relato. Sea como sea, el tema de la relación entre el investigador y el investigado siempre ha sido una cuestión molesta. Más aún cuando esta reflexión sobre el lugar del *self* en la investigación, la tendencia a hacer autoetnografía, ha entrado en escena.

En estas cuestiones tan sensibles a la opinión y el debate, como son las cuestiones religiosas, es conveniente estar alerta de no acabar haciendo apología de las propias opciones personales. Nosotros vamos a intentar tener presentes

²¹⁶ Una sociología feminista sería un ejemplo de esto.

nuestras propias perspectivas para saber diferenciarlas de lo observado. Pero sin ingenuidad, conscientes de que dicho *self* no puede eliminarse por completo.

Entroncamos, siguiendo esta misma línea, con otra dificultad o desventaja de la OP: la influencia del observador en los observados. Dicho condicionamiento es mayor en la relación adulto/niño. Intentaremos minimizar dicho impacto reduciendo nuestras intervenciones y permitiendo que el espacio que ocupen sea realmente suyo: sus temas, sus términos, sus expresiones. Aún así, creemos que la reactividad del observado frente a la influencia del observador no siempre supone un sesgo. Más bien al contrario: forma parte del sistema investigativo. Cuando nosotros preguntamos y ellos reaccionan, sus respuestas son parte de la observación. La tarea del observador participante consiste en escuchar, observar con sensibilidad y animar al participante a hablar. “In your role as interviewer, your comments and questions help the research participant to articulate his or her intentions and meanings” (Charmaz, 2006: 26).

Como hemos comentado, potenciar la confianza entre observador y observados es crucial para que la investigación ofrezca resultados. Pero también puede convertirse en una dificultad. La armonía entre el primero y los otros puede resultar tan afinada que el investigador puede perder su capacidad crítica, por simpatía o acuerdo con los investigados. La triangulación (otros informantes desconocidos, fuentes secundarias, otras herramientas de recolección de datos) además del sentirnos advertidos sobre el asunto, son dos formas de minimizar dicho inconveniente.

La siguiente desventaja también está íntimamente relacionada con la cuestión de la confianza. Antes comentábamos las ventajas de una OP en la que el observador es miembro del grupo a observar. Decíamos, también, que más tarde veríamos las desventajas. Es el momento. Vamos a destacar dos.

En primer lugar, encontramos que el conocimiento que teníamos del grupo no solo consiste en un conocimiento objetivo, sino también *subjetivo* o, mejor dicho, *emocional*. En todo grupo se crean filias y fobias, encuentros y

desencuentros, entre los distintos miembros, que pueden afectar al modo que el investigador tiene de interpretar lo que le llega. Si antes veíamos que conocer al grupo era una ventaja, pues nos ahorra mucho trabajo de comprensión sobre lo que pasa, ahora encontramos que es un arma de doble filo. La diferencia con los prejuicios (teóricos) de los que hablábamos anteriormente es que estas pre-comprensiones sobre personas que conocemos los sentimos como profundamente fundamentados por nuestra experiencia. Es decir, no los tenemos como pre-juicios, sino como juicios legitimados por nuestras vivencias anteriores. ¿Cómo evitar esto? Insistimos en que el reconocimiento de estas cuestiones, asumirlas y tenerlas presentes es el mejor modo de mantenerse alerta, obligando al investigador a revisar más de una vez sus conclusiones: las lecturas y relecturas de códigos, categorías y memos ayudan a esto. Además, por supuesto, del ejercicio de triangulación sobre el que ya hemos hablado en repetidas ocasiones.

El segundo inconveniente es la presión que el grupo puede ejercer en el investigador sobre los resultados. ¿Tiene el investigador la suficiente libertad para publicar todo lo que ha descubierto, aunque esto no guste a todos? Este problema no resulta demasiado difícil de resolver para nosotros. Si bien los jóvenes saben de nuestro propósito, no van a poder acceder a las conclusiones de un modo directo: los participantes de los foros y entrevistas han ido dejando el Instituto y accediendo, en su mayor parte, a la Universidad. La dispersión es enorme y el contacto es nulo.

Señalamos, por último, otro de los inconvenientes de la OP. La observación, normalmente, se reduce a un único grupo y no siempre sus conclusiones son extrapolables a otros ni conducen a conocimientos universales. Pero, como ya hemos comentado, la triangulación solventa parte de este inconveniente.

10. Las entrevistas de grupo: rasgos característicos y justificación.

Comencemos con las diferencias más evidentes entre la observación de los foros y el uso de entrevistas de grupo según nosotros lo vamos a aplicar. Vamos a destacar tres. En primer lugar, mientras que los foros siempre se desarrollarán en un ambiente virtual, las entrevistas de grupo siempre serán llevadas a cabo en un entorno *real*. En segundo lugar, los foros siempre se iniciarán por los propios jóvenes, que eligen los temas y dirigen sus propias discusiones. En cambio, en las entrevistas de grupo los temas serán elegidos y estarán dirigidos por el investigador (todo lo que nos permitan nuestros objetivos, como comentaremos a continuación). Por último, en cuanto a los participantes, mientras que en los foros la participación estará abierta a todos los que quieran y cumplan con los requisitos²¹⁷, el número de participantes en las entrevistas de grupo estará limitado. Además, no todas serán en el mismo Centro Educativo, cosa que sí ocurre con los foros.

Aclarado esto, podemos pasar a explicar por qué hemos optado por la entrevista como complemento a la Observación Participante de los foros.

10.1. Las cualidades de la entrevista de grupo.

Festinger y Katz (1992) creen que la entrevista ayuda a convertir la intuición subjetiva del investigador en datos sociales, esto es: científicamente fiables y válidos. Partiendo de esta premisa, nosotros usaremos esta herramienta para aclarar determinadas cuestiones en profundidad, con mayor intervención y dirección del investigador. Con ellas intentaremos comprobar si nuestras interpretaciones, hechas a partir del análisis de los foros, se adecuan a la realidad. Es una manera de ir contrastando nuestras opiniones.

Intentaremos, con esta herramienta, hacer aflorar datos que están dentro del individuo y que solo se pueden comunicar a través de la palabra. El foro (en cuanto diálogo escrito) también permite esto. Pero por los motivos arriba

²¹⁷Estudiar 1º de Bachillerato en el Centro Educativo de referencia.

expuestos, preferimos que nuestra participación esté más limitada. En cambio, la entrevista de grupo, tal y como la concebimos, dará pie a un diálogo más abierto, ayudándonos a focalizar lo que hemos encontrado en los foros. La entrevista, en definitiva, tiene la capacidad de “reunir datos sobre creencias, sentimientos, experiencias pasadas e intenciones futuras” (Festinger y Katz, 1992: 313). En ellas, los y las jóvenes se centran en sus experiencias subjetivas, en sus *cogniciones* personales sobre una cuestión concreta.

Además, contamos con ciertas ventajas con las que no contamos en los foros: no hay pérdida de lenguaje no verbal, ofrece la posibilidad de focalizar aún más, da pie a la espontaneidad y, por supuesto, si se consigue *rapport* con los entrevistados, en poco tiempo se puede obtener mucha información y muy precisa.

10.2. El diseño de las entrevistas grupales.

En general, y siguiendo la tónica de los foros, las entrevistas de grupo serán semidirigidas. Las preguntas estarán poco estructuradas al principio (*¿qué os parece la opinión que aparece en tal foro?*) y algo más conforme ellos vayan dando información, centrándonos en distintos temas, hasta llegar a los puntos que más nos puedan interesar (*si te consideras cristiano, ¿por qué crees en la reencarnación? ¿No es más propio para un cristiano la resurrección?*). Hemos de ser sumamente cuidadosos, no apresurarnos a preguntar algo que aún el entrevistado no desea responder o que pueda desviarle de lo que realmente le interesa. Las preguntas deben ayudar tanto a profundizar en un tema concreto como a mantener el criterio de amplitud que asegura la posibilidad de abrir nuevos temas. Nuestro rol como entrevistador también debe ir en esta dirección: quedar en un segundo plano, orientando nuestras intervenciones a animar al entrevistado y facilitar su participación.

El modelo de entrevista que tenemos en mente, si bien, fundamentalmente son entrevistas de grupo, tiene algunas cualidades comunes con la focalizada tal y como Merton la planteó para el estudio de los medios de comunicación de

masas²¹⁸. En su origen, este tipo de entrevista estaba planteada para ser puesta en práctica después de haber visionado un vídeo o haber analizado un folleto publicitario. Así, el objeto de la entrevista estaba *focalizada* por dicho visionado: las preguntas versaban sobre el mismo. Otra diferencia con la entrevista en profundidad es que la focalizada parte de un estudio previo, un análisis textual de los foros en nuestro caso, que nos permite ser más consciente de lo que buscamos y queremos.

¿Son nuestras entrevistas “focalizadas”? Si es indispensable que el foco de atención sea una filmación, un folleto o un anuncio publicitario, la nuestra no lo es. En cambio, si el foco de atención puede ser más amplio, sí podemos considerar las entrevistas focalizadas. En nuestro caso, el foco de atención sobre el que se centrará el tema vendrá dado por algún asunto tratado en los foros. A menudo será una opinión u opiniones de los propios participantes a los que exigimos alguna explicación (introspección retrospectiva). Damos o leemos dichas opiniones (ocultando la identidad) y pedimos opinión. Otras veces, el texto leído o entregado será un memo reescrito para la ocasión, en el que plantearemos una perspectiva de la investigación, una intuición personal del investigador o alguna interpretación que queremos confrontar.

La elección de los post o memos viene establecido, por supuesto, por el objetivo que queremos conseguir con la entrevista. Una vez definido qué pretendemos con ella, redactaremos dos tipos de preguntas, que son las que llevaremos al encuentro, si bien no todas se harán *públicas*.

En primer lugar, redactaremos *preguntas de teoría*, que serán de uso del investigador. Estarán escritas en un lenguaje más formal y resumirá de un modo preciso el objetivo que pretendemos. Si bien a una entrevista de algo más de una hora²¹⁹ pueden llevarse tres o cuatro de estas preguntas, nosotros limitaremos el número a una o dos, aunque tengamos otras en reserva por si las circunstancias dan pie a abordarlas.

²¹⁸Ver Vallés (2009) y Flick (2004) entre otros.

²¹⁹Nosotros intentaremos no sobrepasar la hora.

Estas preguntas de teoría serán operacionalizadas a *preguntas de entrevista*, expresadas en un lenguaje coloquial. Una pregunta de teoría puede dar lugar a tres o cuatro preguntas de entrevista, más escuetas, concretas y dinamizadoras. Así, asistiremos al encuentro con los jóvenes con dos guiones en paralelo: en una columna estableceremos las preguntas de teoría o temáticas; en otra, las preguntas de entrevista o dinámicas.

Una vez establecidos los objetivos y diseñadas las preguntas, pasamos a seleccionar a los individuos con los que vamos a entrevistarnos. No es necesario insistir en que aceptar o no la invitación a participar en las entrevistas de grupo será una decisión libre del y de la joven.

Hemos optado por las entrevistas grupales con el fin de conseguir dos objetivos. Por un lado, intentamos reducir la incomodidad que un/a joven puede sentir en una entrevista a solas con un adulto. Como plantea Rodríguez(2006b: 74), “es más difícil sobredimensionar el rol del investigador frente a un grupo de niños que hacerlo en una entrevista en profundidad cara a cara con uno solo de ellos”. En segundo lugar, nuestra intención es crear un espacio de diálogo más abierto. Esta última cuestión provocará que muchas entrevistas grupales acaben dando lugar a intensos debates.

Como ya comentamos anteriormente, vamos a realizar algunas entrevistas con jóvenes participantes en los foros y otras de contraste con jóvenes que no lo han hecho.

Si el objetivo que tenemos es aclarar alguna cuestión concreta o, incluso, abordar buena parte de alguno de los foros, invitaremos a aquellos/as jóvenes que participaron más activamente en dicho foro y, si es posible, a algunos/as más que no hayan participado y que nos puedan ofrecer nuevas perspectivas sobre el asunto. Haremos lo mismo cuando queramos comprobar algunas de las intuiciones del investigador o algunas de las conclusiones que creamos fundamentales para la teoría.

Cuadro 4 Diseño de preguntas²²⁰

¿Qué elementos del Dios cristiano mantienen los jóvenes en sus imágenes o representaciones de Dios o de <i>su</i> Trascendencia?	Cuando dices que crees en algo, ¿cómo te imaginas ese <i>algo</i> ?
	¿Cuáles crees que son sus cualidades, sus características?
	Ese <i>Algo</i> , ¿interviene en tu vida? ¿Cómo? ¿Y en el mundo? ¿Cómo?
¿Cómo se definen los jóvenes ante la fe? ¿Usan las categorías clásicas (agnóstico, indiferente, creyente o ateo)?	Si te tuvieras que posicionar físicamente ante la creencia en un dios, ¿dónde te situarías?
	¿Te identificas con el concepto “creyente”? ¿Cómo te definirías tú?
	¿Qué significa para ti el concepto <i>agnóstico</i> ? (En el caso que el término sea sacado a colación).
	¿Qué significa ser cristiano?
¿Creen en el alma? ¿Qué relación establecen con el cerebro, lo corporal?	¿Tenemos alma?
	¿Dónde se sitúa el alma?
	¿Tiene algún componente físico o biológico?
	¿Qué cualidades tiene el alma?
	¿Qué le ocurre al alma cuando la persona muere?
¿Qué significa para ellos rezar? ¿Con qué objeto rezan? ¿Cuántos, cómo y cuándo rezan?	¿Rezáis? ¿Qué es rezar?
	¿Rezáis solo en momentos especiales?
	¿Para qué rezáis? ¿Para dar gracias, pedir perdón, pedir algo...?
	¿Rezáis con fórmulas aprendidas?
	Cuando rezas, ¿a quién te diriges? ¿Cómo te imaginas a esa persona a la que te diriges?
	¿Por qué rezas? ¿Funciona? ¿Cómo te hace sentir?
	Los que no rezan, ¿cuál es vuestra opinión, que veis esto desde fuera?

²²⁰Estas son las preguntas con las que iniciamos las entrevistas de grupo, pero no son todas las que surgieron durante dichas entrevistas grupales. El propio diálogo y las intervenciones de los jóvenes abrieron otras cuestiones que enriquecieron las entrevistas

¿Qué piensan sobre el destino? ¿Cuál es su relación con el sentido de la vida?	¿Crees en el destino? ¿Qué es el destino?
	¿Crees la “vida” está escrita como en un libro en blanco?
	¿Quién escribe el destino?
	¿Crees que somos libres? ¿Tienes objetivos en la vida?
	¿Quién marca nuestros objetivos?
	¿Cuál es nuestra responsabilidad en lo que nos ocurre? ¿Debemos aceptar lo que nos pasa y no hemos elegido?
¿Cuál es la relación entre jóvenes e Iglesia? Cuando hablan de Iglesia, ¿se refieren solo a la católica?	¿Qué piensas de la Iglesia?
	¿Participas de alguna actividad eclesial?
	¿Qué es la Iglesia?
	¿Conoces otras iglesias, además de la católica?
¿Qué entienden ellos bajo el concepto de “reencarnación”? ¿Qué relación tienen sus ideas con el budismo? ¿Dónde queda la resurrección?	¿Crees en la reencarnación?
	¿En qué podrías reencarnarte?
	¿Te gustaría reencarnarte?
	¿Crees que la reencarnación es positiva o negativa, deseable o un castigo?
	¿Sabes qué es la resurrección?
	(Si se identifica como cristiano) Puestos a elegir, ¿qué prefieres, resurrección o reencarnación?
¿Les satisfacen las explicaciones científicas-materialistas? ¿Qué relación hay entre dicha “satisfacción” o “insatisfacción” con el sentido?	¿Puede (o podrá) la ciencia explicarlo todo?
	¿Hay algo que la ciencia no podrá explicar?
	Ante ciertas cuestiones (amor, alma, muerte), ¿qué te parecen las explicaciones de la ciencia?
¿Qué seguridad tienen ellos sobre su fe? ¿Es posmetafísica?	¿Qué te parecen las opiniones contrarias a la tuya?
	¿Crees que algún día podrían convencerte de lo contrario?
	Tu posición, ¿es demostrable? Si no lo es, ¿crees que tiene alguna consecuencia?

Si el objetivo, en cambio, es comprobar si las opiniones de un grupo en concreto son extrapolables a la *juventud*, buscaremos otros grupos donde plantear las preguntas. Dado que los foros los vamos a tener funcionando durante dos cursos escolares, podremos plantear cuestiones a grupos posteriores a los iniciales: años distintos, jóvenes distintos y mismo entorno. También, accederemos a otros Centros Educativos para ganar en variabilidad y contraste. En estos grupos organizados en otros Centros Educativos, las entrevistas serán algo más extensas (no mucho más) e intentaremos abordar más temas.

El lugar, la fecha y la hora del encuentro será el que mejor convenga a los y las jóvenes. Procuraremos, dado que están en una etapa de mucha actividad académica (el curso escolar) *robarles* el menor tiempo posible. Así, siempre que tengamos opción y no vaya en detrimento de su trabajo y formación, los encuentros serán en horario escolar y en el propio Centro Educativo. El registro de notas será o bien con grabadora y apoyo de cuaderno de notas o solo cuaderno, si los jóvenes se sienten incómodos con la grabación²²¹.

Así, comenzamos las entrevistas de grupo exponiendo el texto o fragmento a tratar, con un momento de silencio que ayudara a los jóvenes a tomar conciencia de sus propias ideas. Después, los jóvenes van exponiendo sus ideas, con preguntas del entrevistador y, como hemos dicho, con la de algunos compañeros. Conforme la entrevista ha seguido su curso y ha ido ganando intensidad, se ha generado debate. Cuando ha interesado, hemos dejado fluir la discusión. Otras veces, cuando el tema se alejaba demasiado de lo previsto o cuando nuestro interés (objetivo) era mayor, y siguiendo el criterio de especificidad de la entrevista focalizada, hemos reconducido el debate, retomando las preguntas iniciales de la entrevista.

²²¹En la puesta en práctica de esta herramienta, nos encontramos con esta dificultad muchas veces.

10.3. Limitaciones de las entrevistas y alternativas.

Como todo método o herramienta, la entrevista también tiene límites y dificultades. Vamos a señalar aquellas que más pueden influir en nuestra tarea con los y las jóvenes. Además, ofreceremos las alternativas a poner en práctica para paliar, en la medida de lo posible, dichas limitaciones.

En primer lugar, encontramos la *parcialidad del sujeto* que nos ofrece datos. El objeto de nuestra investigación son las creencias de los jóvenes, pero no podemos acceder a todos/as los/as jóvenes, ni siquiera a un número significativo o estadísticamente relevante. Es cierto. Pero esa parcialidad, que no deja de ser una distinción del y de la joven frente a otros (jóvenes y adultos/as), nos interesa en cuanto nos ofrece una *peculiaridad*, que es lo que queremos encontrar. Evidentemente, y volvemos al tema de la fiabilidad, no podemos ampliar los resultados de un grupo a la totalidad. De ahí la necesidad de abordar otros grupos (en tiempo y lugar) que nos ayuden a triangular los datos.

Encontramos otra limitación en el hecho de tener que hablar en público. Creemos que hablar en privado con el entrevistador puede generar una mayor incomodidad, por eso suele resultar más fácil usar el foro para expresarse: uno tiene tiempo para pensar, escribir, reescribir, borrar, añadir o arrepentirse y no enviar la opinión. En el cara a cara esto no es posible. Un añadido a esta vergüenza de expresarse en público es el tema que tratamos. Al fin y al cabo, las creencias son personales, íntimas y abrirse emocionalmente no es fácil: a menudo queremos complacer al que nos escucha (sea el investigador o el grupo) y suavizamos (u ocultamos) nuestras creencias con el fin de no oponernos demasiado al resto. Así, el/la ateo/a que está entre creyentes tiende a no ser demasiado radical²²² y viceversa: el/la creyente entre ateos/as suele sentir pudor de reconocer su fe.

²²² La verdad es que, de hecho, el ateo no suele encontrar demasiados problemas para expresarse. Al revés sí suele ocurrir: el creyente entre ateos suele suavizar sus posturas.

Intentamos solventar esto de varias formas. En primer lugar, la participación es voluntaria y se conoce el tema que vamos a tratar. De este modo, solo los más motivados y los más o menos extrovertidos participarán. Además, tanto en el foro como en las entrevistas, uno/a puede mantenerse al margen hasta que otros digan lo que él/ella mismo/a esté pensando. Así, el/la introvertido/a, cuando siente en la intervención del/a otro/a cierto aire de familiaridad, solo tiene que sumarse a una opinión que ya existe, añadiendo los matices personales. Es decir, en todo diálogo, unos/as se van animando a otros/as, la conversación va ganando cuerpo y los participantes se van abriendo paulatinamente. Además, si bien en las entrevistas los grupos no son muy numerosos, sí son heterogéneos: no se da el caso de que un ateo/a se encuentre con 14 creyentes; ni al contrario.

Esta falta de confianza, por otro lado, se resuelve (en parte) al organizar las entrevistas por grupos/clase: los/as jóvenes se conocen lo suficiente como para saber, más o menos, cómo respira cada uno. Lo cual es una ventaja para el investigador: a menudo, en la entrevista en grupo, los/as participantes, después de escuchar a un compañero/a, se convierten en entrevistadores, preguntando detalles que el investigador no podría, pues desconoce determinadas cuestiones (*si no crees, ¿por qué en los exámenes llevas una estampa de la Virgen de la Vitoria?*²²³).

Por último, el entrevistador intentará ganarse la confianza de los entrevistados de dos modos. Por un lado, mostrará un sincero interés por conocer su versión del asunto. Esto se consigue haciendo preguntas que busquen profundizar, no criticar, así como haciendo algún resumen que explique lo expuesto por el/la joven, haciendo ver que se le ha escuchado y comprendido. Por otro lado, conviene no hacer juicios de valor ni correcciones.

Otra limitación es la incapacidad del/a entrevistado/a de poner palabras a lo que cree o siente. No es una incapacidad relacionada con la edad: hay una

²²³Es una de las preguntas que surgieron espontáneamente durante las entrevistas.

larga lista de místicos entrados en años y de todas las religiones incapaces de hablar de lo *inefable*. El tema que nos ocupa es básicamente emocional, impalpable, metafísico en cuanto pretende una explicación global, holística y profunda de la propia vida. No siempre se sabe decir lo que se siente/cree. Además, es difícil dar cuenta y razón de nuestras creencias, a menudo porque no hay razones. Pero también puede ser debido a falta de formación *emocional*. No sabemos no solo porque es difícil, sino porque no nos han acostumbrado a poner en palabras ciertas cuestiones: no nos han enseñado términos como *lo inefable*, *el pavor*, *el misterio* o el *sentimiento oceánico*. Puede resultar que escuchemos expresiones que son un *intento* de comunicar esto mismo. El investigador tiene que tener cuidado ante esto: no puede llenar vacíos con sus propias teorías o su propia formación, ni tratar de traducir las expresiones de los/as jóvenes al lenguaje "tradicional". Acabaríamos diciendo que todo sigue igual. Las palabras y silencios de los/as jóvenes tienen valor en sí mismos, sin necesidad de traducción. Además, ellos expresan lo mejor que saben lo que creen, sienten y piensan. Los/as adultos/as no son muy diferentes. La labor del entrevistador, por tanto, consiste en hacer la pregunta correcta: que ayude a clarificar lo que el individuo lleva dentro pero que no dé la respuesta.

Y esta última propuesta nos acerca a la última dificultad: el éxito depende de la habilidad del entrevistador y, por supuesto, de las ganas de hablar del grupo. El entrevistador debe tener la capacidad no solo de hacer las preguntas apropiadas, como acabamos de ver, sino también de saber conjugar en una misma entrevista *especificidad* y *amplitud*: la capacidad de centrar y profundizar en un tema concreto sin perder la posibilidad de mantenerse abierto a otros temas. Además, debe saber animar a un grupo a hablar si este está desmotivado. En este caso, conocer previamente al grupo puede ayudar: a veces no solo se trata de hacer la pregunta apropiada, sino hacérsela al individuo apropiado, capaz de romper el hielo del diálogo.

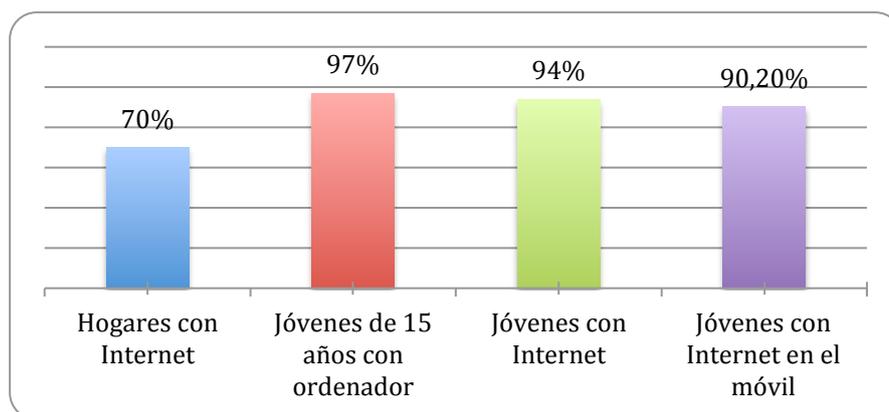
11. El estudio de cibercomunidades: rasgos característicos y justificación.

En la descripción de la Observación Participante hemos hablado del escenario *virtual* en el que vamos a sumergirnos para analizar las creencias juveniles. Al ser un medio tan singular creemos importante caracterizarlo con mayor detalle.

Hemos creído, por varios motivos que iremos describiendo, que el mejor lugar para *encontrarnos* y dialogar con un grupo de jóvenes es la *Red*. En primer lugar porque expresar las propias *creencias* exige un lugar en el que uno pueda *explicarse cómodamente*, siendo conveniente un espacio *cotidiano y personal*, que genere confianza y en el que sentirse a gusto. Debe ser un sitio en el que poder *explayarse*, explicarse con detenimiento, tiempo y espacio; donde poder corregirse y dialogar. Pues las creencias personales se forman en contacto con los demás, en el intercambio de ideas, en un diálogo continuo con otros que piensan igual o diferente de uno mismo. En definitiva, las *creencias se construyen socialmente*. También debe ser un escenario de fácil acceso para el investigador, en el que pueda relacionarse de un modo inmediato y directo con los participantes.

Creemos que el escenario que mejor se adapta a todo esto hoy día y para los y las más jóvenes es Internet. La Red es la *aldea* a la que nos vamos a ir a realizar nuestra investigación. Las redes sociales virtuales son el *hogar* de muchos/as jóvenes, que se relacionan a través de las pantallas de ordenador, en el que intercambian ideas y discuten sobre las mismas; en la que *cuelgan* sus palabras y sus discursos. Según datos de 2013 (INE), casi el 70% de los hogares españoles tienen conexión a Internet en casa y más de la mitad de la población de entre 16 y 74 años usa internet a diario. Los datos se elevan enormemente si nos centramos en los y las jóvenes de 15 años (edad cercana a los y las jóvenes de nuestro estudio): prácticamente el 97% de ellos/as tiene ordenador y el 94%, además, conexión a Internet, a la que un 90,2% puede acceder, incluso, desde su teléfono móvil. Es decir, la voz de los jóvenes, sobre cualquier tema, se escucha con fuerza en la red, que es su espacio de expresión.

Gráfico1. Acceso de jóvenes a Tecnología de la Información y Comunicación



Fuente: INE (2013).

11.1. Cibercomunidades. El análisis sociológico en la Red.

Este no es un trabajo sobre Internet ni tampoco sobre la *religiosidad* en Internet. La red es el *medio* que hemos tomado para llegar a la información que nos interesa. O, dicho de otro modo, la *porción* de realidad que hemos decidido tomar para nuestra observación etnográfica y su análisis sociológico. Nuestro interés es precisar y dibujar lo mejor posible los contornos de nuestra *aldea* y la *tribu* que la habita, especialmente la juvenil, que ha logrado transformarla, a pesar del diseño que los adultos le han dado.

¿Por qué la Red?

Según las tesis pos o tardomodernas que hemos visto en el marco teórico, el ser humano está inmerso en un proceso vertiginoso de cambio y transformación²²⁴. La imagen que tiene de sí mismo y del mundo están cambiando y el papel que juega Internet en dicha metamorfosis es enorme. El mundo ya no es inmenso e inabarcable, sino una aldea global. Todo está al alcance de la mano, los objetos (*Amazon*), las personas (*Facebook*) y sus ideas y sentimientos (*Blogs, Wikipedia*). Acabamos viendo los mismos vídeos (los *virales*), escuchamos las mismas canciones, nos reímos con las mismas fotos y

²²⁴ Siempre está en proceso de cambio, pero lo característico es la velocidad del mismo.

recibimos los mismos correos... La teoría de los seis grados de separación (según un estudio de Microsoft son casi siete grados²²⁵), es una bella metáfora de este mundo hecho *aldea*. Según esta hipótesis, dos personas cualesquiera, elegidas al azar, tienen la posibilidad de conectarse a través solo de amigos y conocidos. Esto es: como en una aldea, al final todos tenemos algún tipo de relación.

La *cibersociedad* de la que habla Jones (2003) requiere de una *ciberantropología* (Vázquez, 2008), más aún cuando “las técnicas de investigación social parecen destinadas a ser, cada vez más, no sólo instrumentos de análisis de la realidad social, sino también factores directamente constitutivos de ésta”(Navarro, 2004: 98). Es decir, cuando el ordenador y la red no solo son tecnología a disposición del investigador, sino que, además (¿y sobre todo?) son parte de la realidad. Lo virtual forma parte ya de la experiencia real. Y en esta porción de realidad la gente reflexiona sobre sus vivencias: "una (experiencia) que alguien pudiera espontáneamente y sin esfuerzo utilizar para definir lo que él o sus personas próximas ven, sienten, piensan, imaginan, etc.²²⁶" (Delgado, 1995: 152). Nos acercamos a la red porque en ella el individuo se define. Nuestra reflexión pretende desentrañar una parte de “la gramática de la vida humana” (San Martín, 2000: 103), concretamente la de las creencias juveniles.

Pero la Red no es solo un lugar donde *expresarse*. También conforma dichas expresiones y vivencias. Tenemos la certeza de que el propio *lugar* tiene un peso *significativo* en la forma en la que los individuos viven e interpretan sus experiencias. Algo así como que el *medio* forma también parte del mensaje. Ola máquina y su modo de funcionar condicionan nuestras formas de *hacer*,

²²⁵ Todo esto forma parte de la leyenda en Internet: wikipedia, páginas webs, periódicos hablan del asunto (<http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=436426> o http://es.wikipedia.org/wiki/Seis_grados_de_separaci%C3%B3n). Esta hipótesis parte de que, en un primer grado, la mayoría, entre conocidos, amigos y familia conocemos a unas 100 personas. Estas, a su vez, conocerán a otras 100 cada uno. Así, exponencialmente va aumentando esa red de *conocidos* que parte de ti. En el sexto grado abarcaremos con 1.000.000.000.000 de *conocidos*. En la aldea, todos somos amigos.

²²⁶ La cita es de Geertz y hace referencia a Heinz Kohut cuando éste último habla sobre la experiencia próxima (experience-near).

interpretar y relacionarnos, que afectan no solo a lo que hacemos y pensamos, sino a cómo lo hacemos y pensamos (Gil 2006: 47 y 49). El artefacto (en este caso Internet) determina el modo de pensar y, posiblemente a largo plazo, el propio pensamiento y la forma de expresarlo, que se amolda a los criterios de la red: brevedad, rapidez, palabras que se mezclan con la imagen, el movimiento y la música, creando símbolos (metáforas) de las creencias, que, además, están condenadas a volatizarse rápidamente y, paradójicamente, también destinadas a perdurar en la eternidad del limbo virtual. El medio no solo vehicula nuestras creencias: también las modela, les da forma.

Los jóvenes transforman la Red.

Hace ya algunos años (en los sesenta) que Internet salió al mundo. Surgió como una forma segura de poner en *comunicación*²²⁷ dos ordenadores, entendiendo por comunicación la transmisión de datos. Poco a poco, la red se convirtió en una *red de redes*, en la que la información (los datos) navegaban a disposición de los usuarios. Además, era posible la comunicación personal a través de correos electrónicos y los primeros chats. En general, unos *adultos* crearon una red para otros *adultos*; y su principal tarea consistía en transmitir información. Así, nacieron las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC).

Pero los jóvenes se apoderaron de las herramientas y las transformaron. Han logrado apropiarse de una tecnología pensada y diseñada para la transmisión de información y comunicación para convertirla en una herramienta de *relación*. Nosotros partimos de esta idea: la mayoría de nosotros usamos Internet como herramienta TIC mientras que los jóvenes la usan como Tecnología de la Relación (TR²²⁸). Han creado su propia *aldea*, su manera personal (generacional) de comunicarse. En la red, vista desde esta perspectiva,

²²⁷ Es importante este término.

²²⁸ Tomaremos de referencia la distinción que hace Gil (2006) entre TIC y TR (Tecnología de la Relación).

los jóvenes son verdaderos nativos y nosotros, los adultos, migrantes digitales. Entrar en esa forma de relación es ser un poco extranjero.

La apropiación de la tecnología se hace en tres etapas: reinterpretación-adaptación-reinvención. En primer lugar, cuando los usuarios reciben una nueva *máquina*, diseñada con una determinada función, el consumidor la hace suya, reinterpretándola, aunque solo sea de manera simbólica. Es lo que ocurre con las TIC cuando comienzan a usarse como TR. En segundo lugar, los usuarios no solo *reinterpretan* el producto, sino que comienzan a usarlo de un modo no previsto por el creador. Un buen ejemplo son los móviles: aparatos que tienen por objetivo poner *al habla* a dos personas se *reinterpretan* y *adaptan* a los intereses e intenciones del que lo usa. Así, la no comunicación (la llamada perdida) se convierte en comunicativa²²⁹. Los diseñadores, al cabo del tiempo, recogen todas estas adaptaciones y la van incorporando a la *máquina*.

Según el modelo de construcción social de la tecnología, los artefactos no están concluidos hasta que no cierran este proceso. Es más, siempre son susceptibles de modificarse²³⁰, pues sigue el principio básico de la “flexibilidad interpretativa”: el producto está concebido para una función pero el usuario es libre de darle otra, que acabará reintegrándose más tarde.

La red funciona de manera similar. La web 1.0 estaba diseñada para el intercambio de información, como ya hemos dicho: exceptuando los correos electrónicos, que son una variable del correo tradicional, las páginas web solo permitían la lectura. Pero el uso de las redes virtuales por parte de la sociedad presiona para que dé el salto a la web 2.0²³¹. En ella, la participación del usuario va más allá que la de *recolector* de datos, pasando a ser un *creador* del propio

²²⁹ Puede significar, después de un viaje, algo así como “Ya he llegado a casa”. O, “ya he terminado, ven a recogerme”. O, “salgo de mi casa, nos vemos donde siempre”. Y muchos adolescentes lo hacen con la simple intención de decir algo así como “me acuerdo de ti”.

²³⁰ No hay más que seguir la evolución de los teléfonos móviles. De los grandes *armatostes* de los 90 pasamos a los pequeños diseños de la primera década del 2000. Y de nuevo volvemos a grandes aparatos, con funciones informáticas y de telefonía, con todos los demás extras: música, fotografía, vídeo, etc.

²³¹ La web 3.0 (en la que se intentará que sea el *ordenador* el que nos comprenda) será el siguiente paso.

entorno. Esta nueva Web es el resultado de dicha reinención, en la que los jóvenes tienen mucho que ver: Facebook fue creado por Mark Zuckerberg cuando tenía 20 años; Twitter por Jack Dorsey con 30; YouTube por Chad Hurley (28 años), Steve Chen (27 años) y Jawed Karim (26 años); y Tuenti, creada por Zaryn Dentzel en España con 23 años²³². La Red de trabajo (de Información y Comunicación, de intercambio de datos, de transacciones monetarias...) se transforma en la Web de la Relación, de la toma de contacto entre personas, el intercambio de ideas y experiencias, en la que no solo se puede informar (colgar un dato: *Hoy es mi cumpleaños* o subir una foto de mi nuevo hijo), sino recibir un *feedback*, generando un diálogo, una interrelación (*Felicidades* o, en la foto, señalar con un *me gusta*). Los/as jóvenes han creado esta nueva forma de entender la web y los y las jóvenes de nuestro estudio se mueven en ellas desde su origen²³³. La aldea que idearon los/as adultos creadores de internet se ha transformado en otra cosa no prevista por sus diseñadores, que responden a otras necesidades y que genera nuevas formas de comprender el mundo: mientras nosotros usamos el ordenador (incluido Tuenti, Facebook y los foros a los que hacemos alusión) para trabajar, ellos y ellas lo usan para relacionarse.

Cabría apuntillar si una relación no es más que un intercambio de información, quizá con otros contenidos o a otros niveles más íntimos. Tomado así, todos hacemos esto, adultos y jóvenes. La diferencia (aunque creemos que ese *nivel* más íntimo ya lo justifica suficientemente) es que esta forma de comunicación es una forma de relación en sí misma, buscada y a menudo preferida²³⁴ por los/as jóvenes, mientras que los/as adultos/as solo la usamos como *sustitutivo* de una relación más cercana en el plano físico. Los/as adultos/as preferimos, tal vez y tratándose de amistad, telefonar o quedar para tomar un café y a menudo deseamos que las *amistades virtuales*, las entabladas

²³² Hemos nombrado a las principales, pero no las únicas.

²³³ La media de edad de los jóvenes de nuestro estudio en 2004 (año de la creación de Facebook) era de unos 10 años.

²³⁴ Según Turkle, "(...) en las relaciones virtuales uno revela mucho más de sí que no frente a frente" (Gil, 2006: 41).

en las redes sociales, se *materialicen* algún día. En definitiva, los /as adultos/as²³⁵ suelen usar la red como TIC, porque aún prefieren relacionarse cara a cara, a la manera tradicional y solo buscan una *mediación cibernética* cuando la otra falla. En cambio, los/as jóvenes combinan ambas formas de relación sin ningún problema, sin ser una sustituta de segunda categoría, a falta de algo mejor.

En cualquier caso, esto que acabamos de decir no debe llevarnos a una imagen negativa de los/as jóvenes. A menudo, pensamos en los usuarios menores de edad como personas solitarias, adictas a los juegos, normalmente violentos y susceptibles de caer en redes de pornografía, mediante engaños y falsedades. Algunos autores hablan de la muerte de la infancia. Quizá todo parta de nuestra visión adultocéntrica (Rodríguez, 2006a). Vemos al niño/a como inmaduro y fácilmente maleable, incapaz de defenderse, de distinguir la mentira de la verdad o de hacer un uso responsable de la herramienta. Si bien es verdad que esto puede ocurrir, también es cierto que no es lo habitual y que solemos subestimar a los/as niños/as y jóvenes. Lo común que encontramos en la red es amistad, relaciones, comunicación, conocimiento y aprendizaje. También hay *bullying* y pornografía, pero esto no puede eclipsar lo demás. Los/as adultos/as, que crecimos jugando en la calle, relacionándonos cara a cara (la mayoría de nosotros, con más de treinta años, nunca llamaron a un amigo adolescente con un teléfono móvil), vemos poco *sano* ese encerramiento ante el ordenador dentro de una habitación. Para nosotros, es más real y auténtica la relación cara a cara y no mediada por una pantalla (siempre hay una pantalla intermediando), sea de ordenador, tablet o móvil (pronto será también la del televisor). Por eso solemos menospreciar a la red. Pero la relación que establecen a través de las TR no es distante ni fría y la *interpretación* y uso que los/as jóvenes dan a los medios no son los mismos que dan los/as adultos/as. La visión de jóvenes bunkerizados queda lejos de la realidad. Como ha mostrado Gil, muchos de los jóvenes que acuden a cibercafés o centros de conexión a internet tienen la posibilidad de conectarse en el salón de su casa. ¿Por qué ir a un *ciber*? No solo desean chatear y navegar por la red: quieren hacerlo con otros. Y los juegos (de ordenador pero

²³⁵ Lo general, aunque no todos funcionan así. De hecho, cada vez menos adultos hacen esto.

también de video-consolas²³⁶) son también en línea: no hay soledad, aunque nosotros la veamos.

La red es su aldea, una extensión, no un sustituto, de su mundo de relaciones. El curso 2010-2011 (primer año de creación de los foros), de los sesenta y cinco alumnos matriculados en 1º de Bachillerato, solo dos no estaban registrados en Tuenti: uno de ellos lo estaba en otra red social, en el servidor Messenger de Hotmail, y el otro no pertenecía a ninguna. Dicho de otro modo, solo uno no pertenecía a ninguna red social. En términos cuantitativos: solo el 3% no pertenecía a Tuenti, la red social más puntera entre los adolescentes de aquellos años²³⁷. Solo el 1.5% no pertenecía a ninguna comunidad virtual. Según el INTEF²³⁸, el 80% de los usuarios de Internet pertenecen a alguna red social.

Visto todo lo anterior, la red y todo lo que se produce en ella es, para el investigador, una oportunidad de conocer al ser humano, de indagar en sus formas de relación, de cómo se muestra, se conoce a sí mismo, cómo define su identidad y cómo la comparte con otros. Es, por la propia naturaleza social (noosférica) de la red, el lugar perfecto para ver cómo se generan y distribuyen las ideas, cómo se forman las cosmovisiones y, lo que más nos interesa, las *espiritualidades*, que vendrán, como ya hemos insinuado más arriba, determinadas por el medio en el que se expresan. “Research on this topics is truly unique to the Internet. There is no existing parallel social construct, and in many ways, the Internet creates wholly new social constructs. The medium and its use are creating communities that not only would not but could not have formed without the use of the Internet. The development and use of chat rooms, for example, has driven a language and community that is closely knit yet extremely diverse and dispersed” (Jones, 1999: 19).

Todos creamos y compartimos nuestras visiones del mundo. Forma parte del enorme listado de necesidades humanas que nos hacen, precisamente,

²³⁶Play-Station, X-Box, Wii...

²³⁷Hoy están más en boga Twitter y Facebook.

²³⁸Instituto Nacional de Tecnologías Educativas y de Formación del Profesorado, dependiente del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

humanos. Esta necesidad de construir un discurso personal y compartirlo se hace más fuerte en el contexto social en el que nos situamos. Por un lado, nos encontramos ante la revalorización que el ámbito íntimo ha tenido en las últimas décadas (Béjar 1990 y 1993), la tendencia a vivir de un modo *reflexivo* debido a la caída de marcos tradicionales de significado (Giddens, 1998) que ha llevado más tarde a la defensa de la *individualidad* y su propia (auto)construcción (Bauman, 2006) siempre de un modo *original* y *auténtico* (Bauman, 2006 y Taylor, 1994). Y, por el otro, tenemos la fuerza de la *sociedad-red* (Castells, 2006) que potencia las *ganas de comunicar y comunicarse*.

En este contexto surgen los *nuevos espacios de comunicación* (Vidal Beneyto, 2002: 47 y ss.), *fabricados* a la medida de las demandas juveniles y en el que no solo dan cabida al ocio y a las relaciones personales, sino también a la *creación* y "*fabulación*" con la propia identidad y, por supuesto, a la expresión de la propia visión del mundo y de la vida. Así, muchos jóvenes cuidan con especial esmero los *perfiles* de sus correos electrónicos o cuentas de usuario, personalizándolas con *eslóganes* que sintetizan un estado de ánimo o una idea personal. A menudo, estos *perfiles personales* expresan más un *deseo de ser* que una realidad de lo que se es. En cualquier caso, no dejan de darnos pinceladas de nuestro sistema de creencias.

También proliferan los chats y foros donde se discuten de las *realidades* más variopintas. Yahoo! tiene una sección donde se abren preguntas para el diálogo y en el que los usuarios pueden votar la más adecuada (pueden ver: <http://es.answers.yahoo.com/>), la web de los principales periódicos (El País, El Mundo, ABC²³⁹) da la posibilidad de comentar y opinar sobre las distintas noticias; los *bloggers* proliferan; existe un enorme número de *redes de amistad virtual* (www.tuenti.com, www.hotmail.com, www.facebook.com...), que crecen en visitantes y usuarios. Además, está Twitter, una aplicación de microblogging que solo te pide una cosa: escribir qué piensas, haces, ves, sueñas, crees... cada día en 140 caracteres. En esa red (como en las otras) se cuelgan pensamientos,

²³⁹www.elpais.com; www.elmundo.es; www.abc.es.

noticias, sentimientos, bromas... en forma de *frases célebres* (recordemos, solo 140 caracteres), sentencias inamovibles y definitivas. Los usuarios se pueden hacer seguidores (*fans*) de otros usuarios.

Una sociedad reflexiva ha creado una web que, como vemos, nos invita a mirarnos a nosotros mismos, a traducir lo que vemos en palabras y colgarlas (publicarlas²⁴⁰). Pero también lo contrario: una vez que los ordenadores han entrado en nuestras vidas, estos las cambian. El paso de la web 1.0 a la 2.0 es fruto de un cambio social, que busca satisfacer una nueva exigencia. Pero habría que añadir también que esas máquinas que se han instalado en nuestras casas crean unas nuevas necesidades que antes no existían²⁴¹. Es un bucle²⁴².

Pero no es solo una invitación a la *reflexividad*, sino que ofrece el modo de hacerla. Las redes sociales nos ayudan a configurar una *subjetividad*, nos sugiere cómo expresarla (estado, foto, música-libros-cine preferidos...), vemos otros perfiles, que nos dan ideas para nuestra propia *identidad*. A nuestros/as jóvenes²⁴³, la red les está pidiendo continuamente que se definan a sí mismos/as, se redefinan cada cierto tiempo.

Es un hecho que las redes sociales (incluidos nuestros foros) requieren una *autorreflexión* continua. En cualquier lugar en el que desees *registrarte*, debes poner tu nombre o, en su defecto, un *Nick* o apodo que te defina; colocar una foto, que será escogida con esmero o, en muchas ocasiones, hecha a propósito; escribes el nombre de tu ciudad, el centro en el que estudias y en los

²⁴⁰ Cuando alguien cuelga una opinión o sube una foto, se dice que lo *publica*. Y es un término muy apropiado: hace *público* lo que siente y piensa, lo da a conocer a todos, lo comparte y socializa. A la vez, el público lo asume y se sitúa frente a dicho comentario: publica su conformidad o su corrección. Y vuelve a empezar todo. Habría que ver si el hombre público está en declive o no. O, más bien, si existen otros modelos de hombres públicos (con poder y autoridad, se entiende).

²⁴¹ Una encuesta que anda en la red (no hemos podido comprobar el dato de un modo fiable) asegura que un 48% de los usuarios de entre 18 y 34 años lo primero que hace al despertarse es abrir su Facebook.

²⁴² La invención de la agricultura se produjo, sin lugar a dudas, a causa de una nueva forma de pensar e interactuar con el entorno. Pero, una vez instalada la agricultura en la sociedad, esta cambió de forma radical (de nómadas a sedentarios, y todos los cambios que esto supuso). Con la imprenta podemos decir algo parecido. Y la máquina de vapor, la electricidad...

²⁴³ Y a los adultos que la usan.

que has estudiado, tus lugares de marcha, tus aficiones, tu música... Te invitan a eventos (ir a ver el Mundial a la plaza, asistir a alguna manifestación, participar en la fiesta de la primavera, ir a alguna discoteca el viernes, conciertos, niñas que cambiaron el mundo con un discurso, un gato que intenta revivir a otro...) y a hacerte fan de alguna página web, que suelen hacer referencia a grupos de música, o ir en contra de alguna idea (contra el aborto, contra los obispos, contra la contaminación de Huelva, que te identifica como parte de esa generación que vio a España ganar el mundial de fútbol...). Pertenecer a la red y permanecer en ella activamente te obliga, sin más remedio, a *definirte* (¿aceptas o no aceptas la página web contra el aborto?), a redactar una biografía en continua actualización, a ir renovando tus *estados* y tus *espacios personales* cada pocos días. Y esto lo hacen con *gusto*. La generación Tuenti, la que vamos a estudiar, es, sin lugar a dudas, una sociedad reflexiva y *auto-reflexiva*, una especie de narcisismo pero con connotaciones identitarias: uno no se *enamora* del sí, sino que se busca porque no se sabe quién es.

Es este el lugar en el que deberíamos iniciar la reflexión sobre las incipientes *cosmologías* y *metafísicas* juveniles, pues en estos *espacios (virtuales) de comunicación* estas visiones personales del mundo, que explican nuestra realidad y nos orientan en ella, se hacen más o menos evidentes en el discurso juvenil. Entrar en estos espacios es penetrar, de algún modo, en un *universo propio* en el que todo puede tener un sentido.

Pero no pensemos que los/as jóvenes solo *andan pensando en ellos/as mismos/as*, encerrados, como ya hemos apuntado más arriba, en sus *habitaciones*, al estilo *hikikomori*, pero abriendo una ventana al mundo mediante el establecimiento de relaciones virtuales. Ya hemos hecho alusión que esta imagen del o la joven *encerrado/a* que no mantiene relaciones reales no se ajusta a la realidad. Preguntados los/as jóvenes que son objeto de nuestra investigación, confirmamos que la mayoría de ellos/as mantienen relaciones virtuales con gente que ya conoce, que son amigos/as suyos, que están en clase

con ellos. Volvemos a insistir: los espacios virtuales son espacios de relación *real*²⁴⁴.

Sus ideas, sus creencias, sus historias no se quedan para ellos/as. En esto se diferencia de los *diarios personales* que los/as adolescentes de antes hacían (los que lo hacían, que no serían tantos como los de ahora): aquellos se guardaban para siempre; estos se hacen *públicos*. Y así se va generando una comunidad en la que todos *se narran* a sí mismos y leen las narraciones de los demás. La red acaba siendo “un auténtico sistema de interacción de dimensiones planetarias”, en las que las personas conectadas se relacionan entre sí (Navarro, 2004: 111).

Así, en la gran red continuamente se mueven ideas, pensamientos, cosmovisiones, creencias. La gente se define a sí misma y lo comparte con los demás, dicen quiénes son, en qué creen y lo publican. Unos influyen a otros y se dejan influir por el resto. Se crea un *conocimiento* global y comunitario (¿qué es, si no, Wikipedia?), se leen las noticias siguiendo distintas publicaciones y damos nuestra opinión al resto de lectores y no exclusivamente al compañero/a de trabajo o al amigo/a que nos acompaña; escribimos nuestras bitácoras vitales y dejamos que el resto las lea y opinen sobre ellas; se abren foros para lanzar preguntas y esperar respuestas. Internet es una enorme “esfera que une a casi todos los humanos y que permite conectar las ideas, el pensamiento y el conocimiento” (Vázquez, 2008: 18). La *noosfera* propuesta por Teilhard de Chardin la define correctamente. En la red, como hemos apuntado más arriba, el *yo* es importante (la propia identidad que se define y redefine continuamente). Pero este *yo* cobra sentido en la medida que es *compartido*, socializado. Es un continuo *nosotros*, una construcción de la que no se conoce a ciencia cierta el autor (volvemos al ejemplo de la Wikipedia), una gran red en la que tiene sentido tu presencia siempre y cuando estés registrado en una comunidad, en una *red social*.

²⁴⁴Real desde el punto de vista de un adulto *extranjero* en esta aldea.

11.2. Las ventajas de acercarse sociológicamente

Centrarse en foros de Internet no solo es una cuestión de *oportunidad*. Partimos de la premisa de que contiene una serie de características y cualidades que hacen el estudio *en el espacio virtual* un medio ideal para nuestros propósitos. Fundamentalmente, vamos a insistir en dos de sus cualidades, que nos parecen esenciales: la ventaja de ser un diálogo²⁴⁵ y de producirse en un ámbito para ellos/as familiar y propio. De una manera u otra, estas dos grandes características las vamos a encontrar en las cinco ventajas que vamos a detallar a continuación.

11.2.1. Los foros como un espacio de interacción social.

El foro virtual, como la Red Global, es un verdadero espacio de relación social, en el que percibir y observar comportamientos, actitudes, formas de ser y estar y, lo que más nos interesa, valores y creencias, que salen a la luz a través de la propia palabra del informante. En dichos foros o escenarios de la observación, los/as jóvenes se muestran, en la medida en que todos/as lo hacemos, tal cual son y diciendo lo que piensan, no solo respondiendo a cuestiones del investigador o sus compañeros, sino diciendo lo que les parece. Incluso aportan comentarios (bromas, giros, guiños...) que ellos/as pueden no considerar relevantes pero que para el observador sí lo son. Así, el investigador no solo tiene acceso a grandes cuestiones, explícitas y evidentes, sino también a otras de “segunda naturaleza” que aportan también información importante (Anguera, 1989: 26).

Es un escenario cómodo para los participantes, pues no exige grandes esfuerzos de tiempo y dedicación (como las entrevistas, por ejemplo). Más aún cuando su participación la pueden hacer desde sus casas, sus habitaciones y en un medio que ellos dominan, que son su región o su aldea, en la que son auténticos nativos. Al analizar los foros, accedemos a su mundo. En él se expresan con libertad y con creatividad; dominan la conversación en todos los

²⁴⁵Damos mucha importancia al diálogo como herramienta en la construcción de conocimiento.

aspectos del discurso (en qué términos se formula, el uso de comunicación no verbal –con emoticonos, por ejemplo- en la expresión de sus ideas), así como su regulación (ellos mismos se vetan cuando alguno no respeta las normas del diálogo). Incluso han creado un “lenguaje”, un sistema de símbolos²⁴⁶ con el que se comunican y relacionan.

11.2.2. Virtudes de un coloquio.

Un foro es un gran coloquio en el que caben muchas personas. Es un gran diálogo espontáneo en el que vamos mostrando nuestras opiniones que, muchas veces, vamos descubriendo a la vez que las vamos expresando. Hablamos por primera vez de ciertos temas y en nuestras intervenciones *creamos* nuestras opiniones y lo hacemos en relación con otros. *Pensamos hablando*, es decir, es una construcción social. La gran virtud del diálogo es esto mismo: nos obliga a pensar, a tomar una postura. Esta cualidad es la que nos interesa.

Gadamer (1996) observaba que no somos nosotros los que dirigimos el diálogo, sino que es éste el que nos va llevando. Nuestros foros no son distintos y en sus desarrollos van dando “tumbos”, unos más que otros, desembocando en otros temas. Es otra de las grandezas de la conversación: uno sabe donde empieza pero no dónde va a terminar. Esta suerte de espontaneidad, como en cualquier otro coloquio, lejos de ser un inconveniente, es uno de esos aspectos que enriquece este método dialógico: nos va a ofrecer la oportunidad de conocer diversos temas.

11.2.3. Virtudes de un coloquio escrito.

También hay diálogos de *besugos* o sumamente superficiales, en los que los/as que conversan no aportan gran cosa. Este riesgo es propio de la conversación oral y la escrita. Pero, sin lugar a dudas, en la segunda es un riesgo minimizado. Tener que escribir las propias opiniones, lo que exige un tiempo y da la oportunidad de una reflexión previa, es un factor que influye en la

²⁴⁶;) , :(, ;), :o, ¬¬...

profundidad de los discursos. Tener que *verbalizar* las ideas ya supone un esfuerzo: la tarea de *hacerse* comprender por el/la otro/a. Pero tener que redactarlas conlleva una labor mayor, en tanto en cuanto el receptor/a del mensaje tendrá que vérselas él o ella solo/a con el texto e interpretar su contenido. Una mala explicación puede llevarte a no ser entendido. La necesidad de verbalizar y redactar la ideas correctamente para no ser mal interpretado y, además, comprendido exige de los participantes una mayor precisión en su expresión y esto, a su vez, una reflexión más clara y coherente.

Más aún cuando el *tiempo* en la red funciona de un modo distinto al de la vida real. Este último es un tiempo fluido, en continuo movimiento. En un diálogo oral, lo que se dijo queda en un pasado que no siempre es fácil recuperar. Quizá si esta conversación se está grabando, podamos *rebobinar* y volverlo a escuchar. Pero no siempre se tiene una grabadora. El tiempo en la Red es un *tiempo detenido*: lo dicho en los foros puede recuperarse en cualquier momento, sin que ello suponga pérdida de *frescura* en la conversación. Permite volver una y otra vez sobre las opiniones pasadas y volver a preguntar, iniciando nuevas conversaciones. Así, los foros, aunque se hayan dado por terminados, pueden reactivarse. El investigador, después de realizar observaciones exploratorias, puede reiniciar un tema que había sido aparcado con solo una pregunta, que encaja en el momento exacto de la conversación que estaba *detenida* pero no *pasada*. Esta cualidad de los foros, además de tener un valor en sí misma en cuanto nos ofrece datos clave, nos va a permitir preparar las entrevistas de grupo que más tarde organizaremos.

Pero no solo es una ventaja para el investigador. Las intervenciones quedan registradas para el uso de todos los/as usuarios/as. Estos pueden responder a la opinión o entrada de cualquiera, sin importar el momento en el que la "tesis" a comentar o criticar fuera hecha. En el debate "cara a cara", a veces ocurre que, por seguir el turno de palabra, algunos, cuando van a responder a una opinión que alguien había hecho bastante tiempo atrás, se queda sin argumentos, bien porque el tema ya se había quedado obsoleto; bien

porque otros habían argumentado en el mismo sentido. En el debate “on line”, con un tiempo detenido, no existen límites (el debate puede mantenerse mientras no se “sature” ni se agote, mientras no se *muer*a). Sin lugar a dudas, la conversación sigue un ritmo, las preguntas y las respuestas se van encadenando y puede verse la estructura del discurso, el total de la conversación. La diferencia está en que las palabras quedan “a mano” de cualquiera y éste puede, en cualquier momento, retomar la pregunta inicial o el comentario de un compañero/a para iniciar otro hilo argumentativo, sin la sensación de estar discutiendo un tema que ya hace mucho tiempo que se dejó de hablar.

A primera vista, este registro de las entradas incluye dos ventajas más. La primera es la opción de poder entrar en el debate cuando uno quiera. Dado que se “levanta acta” a la vez que opinamos, no tenemos la obligación de asistir al debate desde su inicio: basta con leer todo para tener la idea exacta de lo que ha ocurrido en dicho debate. Los inconvenientes de los medios de comunicación *indirectos* se transforman, en nuestro caso, en virtud: no hay miradas cómplices, ni opiniones con sarcasmo, ni *tonos* que han de interpretarse... Todo lo que el o la participante quiere expresar lo ha de dejar por escrito, incluso las miradas cómplices, el sarcasmo y los distintos tonos que quiera darle (uso de mayúsculas, negritas, cursivas, subrayados, emoticonos...). El/la lector/a, por su parte, tiene en su pantalla todos estos matices.

Otra de las cualidades que se detecta en el foro como diálogo escrito es la excelente combinación de espontaneidad y reflexión. En los debates “en vivo”, con tiempo limitado, los jóvenes van opinando *sobre la marcha*, lo primero que se les pasa por la cabeza, sin meditar, sopesar ni controlar las posibles contradicciones en su argumentación. Esto, sin lugar a dudas, tiene sus ventajas (que hemos aprovechado también en el foro). Pero con un tiempo tan ajustado (los cincuenta minutos de una entrevista de grupo) y el afán por decir algo no dan cabida, en muchos casos, a otro elemento también muy importante: la reflexión. En nuestros foros, que los/as jóvenes se hayan pensado dos veces las cosas (una antes de escribir y otra mientras se hacía), dándose tiempo, significa

que han iniciado una búsqueda interior, intentando aclarar sus creencias y pensamientos, sacarlos a flote, expresarlos y expresárselos, tal vez por primera vez. Esto nos hace pensar que en el *escaparate* que es un foro hay ya mucho de la trastienda de cada uno, de su *subjetividad*.

Pero no todos los post de los foros han sido profundamente reflexionados. En los debates que se realizan en pocos días pero con mucha participación (debates *intensos*), encontramos opiniones que se “cuelgan” en el mismo minuto o con uno o dos de diferencia (el tiempo de leer la opinión del compañero o compañera y escribir la propia). Así, quedan combinadas estas dos cualidades sin merma de la riqueza del diálogo que supone el “exceso” de reflexión y la falta de profundidad por el “exceso” de espontaneidad.

Por último, y como complemento de esta última ventaja, encontramos la posibilidad de escribir cuanto uno quiera, sin límite de extensión. En un diálogo en vivo, y esta falta de tiempo, la participación suele quedar reducida a un minuto o minuto y medio, con el fin de que todos puedan dar su opinión y parecer. En el debate on line, el participante puede explayarse cuanto quiera (su único riesgo es que los demás, por ser un texto excesivamente largo, no quieran leerlo). Pero no solo eso. Tampoco hay una extensión mínima. A veces, en nuestro discurso *oral*, queremos aprovechar al máximo y decir todo cuanto queremos, aunque solo tengamos una breve idea que aportar. En el escrito, a menudo encontramos una idea resumida en un sencillo símbolo.

11.2.4. Una variedad simultánea.

El diálogo cara a cara comienza con una pregunta (¿existe el destino?, ¿hay otra vida como la actual después de morir?, ¿qué pensáis del suicidio?) y en su respuesta se van abriendo nuevos temas (o subtemas), pero solo uno se puede mantener a la vez y uno solo es el que llega al final. Es fácil imaginar la conversación como un *largo camino* con multitud de desvíos, bifurcaciones, senderos sin salida... Hay una gran variedad, pero no puede ser simultánea. Solo

se puede caminar por una de las vías, pues cuando se toma una de las opciones, se abandonan las demás.

El diálogo “on line”, sin embargo, es capaz de mantener todos los caminos abiertos. No es necesario desechar las distintas opciones: pueden abrirse en el mismo momento o más tarde y recorrerse a la vez varios de ellos. En él es posible desarrollar un tema principal (¿existe el destino?) a la vez que vamos creando y desgajando subtemas (y si existiera, ¿nos gustará conocerlo?), sin dejar de mantener la primera conversación. Uno mantiene varios diálogos a la vez: lo tiene todo y de un modo simultáneo.

11.2.5. Ventajas para el investigador.

Por supuesto, todas las anteriores también son ventajas para el investigador: son las cualidades que hacen del foro el lugar adecuado para conseguir lo que nosotros buscamos. Nos referimos ahora a aquellas ventajas que facilitan el trabajo más *mecánico* del investigador social.

La ortodoxia de la Observación Participante recomienda pasar los primeros días inactivo, dedicado a la integración del investigador en el grupo, permitiendo que los participantes se acostumbren a su presencia, lo cual supone dejar en segundo plano la observación y la toma de notas. Nosotros contamos con la ventaja de no necesitar mucha integración y poder tomar notas desde el primer momento, pues el medio nos lo permitía. Internet (ya hemos hablado de ello) nos ofrece la posibilidad de pasar desapercibido incluso estando presente, no resultando extraño nuestro silencio. Así, hemos dejado actuar a los jóvenes desde el primer momento y nosotros hemos podido observar y registrar notas desde el principio. Además, como también se recomienda en las tareas de campo, conviene no permanecer demasiado tiempo en un escenario, pues las informaciones son útiles solo si se recuerdan. Bien, ese no es un problema para nosotros: las informaciones quedan registradas del modo más exacto posible, siempre a nuestra disposición (aunque no estemos en el momento en el que se han producido).

La segunda virtud de quedar todo registrado es la evidente comodidad para el investigador en el manejo de la información: siempre actualizada, ordenada y archivada para su uso; todas las notas ya mecanografiadas, los diálogos transcritos exactamente como los y las participantes lo expresaron, detallando nombre, hora... Supone un ahorro de tiempo y esfuerzo importante, que puede dedicarse a otras cuestiones.

11.2.6. No todo son ventajas.

La Observación Participante en la Red también conlleva algunas desventajas. Nosotros vamos a señalar dos de ellas, las más importantes y que podrían afectar a nuestro trabajo. Señalamos también cómo hemos intentado minimizar su efecto.

La primera y más evidente es cómo podemos confirmar la identidad de los participantes. En un foro virtual abierto a todos los públicos, ¿cómo asegurar que los que hablan son jóvenes? Es una tarea difícil (¿imposible?). Todo el estudio podría quedar invalidado sino pudiéramos garantizar este punto. Intentamos salvar este escollo centrándonos en un grupo de alumnos y alumnas de Bachillerato de un Centro Educativo concreto, con presentaciones previas, el acceso a través de registro y contraseña y posterior permiso del investigador para su acceso.

Pero usando el *juego* cartesiano de dudar de todo lo dudable, ¿cómo asegurar que no es el padre el que, en connivencia o no de su hijo, accede a la cuenta²⁴⁷? Eso no lo podemos asegurar. Pero sí podemos minimizar su impacto. Ya hemos hablado de la triangulación como forma de eliminar estas posibles excepciones: bien porque esos jóvenes suplantados han participado en entrevistas grupales; bien porque su opinión no se ha repetido en otros grupos de contraste, quedando en tercer plano por no resultar significativo.

²⁴⁷Una duda razonable (y positiva) puede ser también: ¿y por qué nos iban a mentir?, ¿qué ganarían con ello?

Por último, no queremos dejar de destacar que la *magia* del “cara a cara” no se mantiene en el foro (ni aún instalando webcams). La riqueza implícita al diálogo en vivo nunca podrá ser sustituida en el diálogo virtual. Antes hablábamos de las miradas, los guiños, los distintos tonos y colores con los que decoramos nuestro discurso y cómo su *desaparición* era una ventaja para la interpretación a posteriori. Pero hemos de reconocer que el *rostro del otro* se echa de menos en el foro. Los rostros de los que tenemos al lado se transformaron en *avatares*, en personalidades virtuales, en emoticonos, en *nicks* y alias...

Pero tal vez esta *melancolía* por el rostro del otro en una conversación sea propia de una generación que no es la de los jóvenes, como ya hemos visto antes. Que la eche de menos el investigador no significa que lo hagan los jóvenes. Ya hemos dicho que los emoticonos, las imágenes, los avatares... no son un sustituto de menor valor de otros elementos de la conversación cara a cara. Son otras formas de relacionarse.

En cualquier caso, la organización de entrevistas grupales y grupos de discusión, si bien no se han preparado con el objetivo de recuperar este *rostro* perdido, sí puede paliar esta melancolía.

12. Trabajando con personas menores de edad: implicaciones éticas y metodológicas presentes en esta investigación

Hemos caracterizado las cuestiones más básicas de la metodología de la OP y la entrevista en relación con el objeto de nuestro estudio. Pero contamos con la característica especial de trabajar con menores de edad. Si bien la metodología básica es la misma, sí creemos que deben matizarse algunas cuestiones, tanto metodológicas como éticas.

12.1. Nuestro marco ético.

Decididos a trabajar con jóvenes, creemos esencial tomar medidas (ponernos límites) no solo en cuestiones *legales* sino, sobre todo, *morales*.

Los/as menores de edad, aunque todos estén ya al borde de llegar a la edad adulta, requieren un trato especial. Esto plantea cuestiones *legales* que hay que tener en cuenta, sobre todo lo referido a su *intimidad* y al manejo de información personal.

¿Cuál debe ser dicho trato especial? Nuestra base será la Convención sobre los Derechos de los Niños, promulgada por las Naciones Unidas²⁴⁸ en 1990 y que es referencia para todo trabajo o labor que está relacionada con los/as menores de edad. “The Convention seeks to guide the practices not only of legislatures and courts, but also parents, police, social welfare agencies, health care professionals and others who work with and have responsibility for children” (VV.AA., 1996-6: 403). En términos generales, vamos a centrarnos en tres de sus principios básicos: la libertad, el derecho a la propia identidad, referido en el Artículo 8; y el derecho a la intimidad, relacionado con el Artículo 16. El desarrollo de estos dos artículos dan suficientes garantías a nuestro trabajo en el objetivo de tratar *dignamente* a nuestros informantes.

12.2. Libertad, cobertura y desvelamiento.

En cuanto a la libertad, ya hemos hablado de ella en sus aspectos metodológicos. Los/as jóvenes son libres de registrarse en los foros, de participar en los mismos, seleccionando los temas en los que desea intervenir. También son libres de abandonar o anular su registro y, por supuesto, de participar en las entrevistas grupales. Hemos requerido dos tipos de *permisos*: primero a los jóvenes y, una vez concedido este, a sus tutores legales.

Pero la libertad no solo acaba en esta *posibilidad* de entrar o salir de la investigación. También tiene que ver con la cobertura y desvelamiento de dicha investigación. ¿Cuánta información tienen los jóvenes sobre nuestros objetivos? ¿Saben que estamos investigando? Las posibilidades sobre este asunto van desde la observación encubierta, con todos sus inconvenientes éticos, hasta la

²⁴⁸ Tomados de la Web del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el 1 de noviembre de 2010 (<http://www2.ohchr.org/spanish/law/crc.htm>). Todas las referencias a dicha convención se harán desde esta web.

absoluta transparencia, que permite convertir a los participantes también en co-investigadores. Y en este abanico de posibilidades, ¿cuál será nuestra posición? ¿Hasta qué punto vamos a desvelar el objeto de nuestra investigación? Los/asjóvenes saben lo que queremos investigar y cómo lo queremos investigar, tanto los/as que participaron en los foros como los/las que lo hicieron en las entrevistas: la presentación del foro como lugar donde poder escribir sobre las “cosas en las que creen²⁴⁹” y los temas de las entrevistas (sobre Dios, sobre el destino, sobre la oración...), no daban lugar a dudas.

12.3. Dar valor a la voz de los jóvenes.

A menudo, a los/as niños/as y jóvenes se les han considerado informantes fácilmente maleables, demasiado susceptibles de ser influidos/as. Tanto es así que han quedado *excluidos* o marginados de investigaciones de este tipo. Sus aportaciones se consideran poco fiables, bien porque son manejados por el investigador, bien porque su inmadurez no les permite ofrecer datos de valor. Nosotros partimos de la premisa de que los/as niños/as tienen algo que aportar y que su opinión, necesariamente, será más o menos infantil o juvenil, pero que esto no tiene por qué significar inmadura. De hecho, lo *juvenil* de las opiniones de los/as jóvenes es lo que nos interesa.

Pero no cabe duda de que el trabajo con jóvenes tiene algunas dificultades. La primera, por ser la más evidente, hace referencia a las diferencias entre los/as jóvenes y el investigador, que establecen relaciones asimétricas. Realmente, dicha asimetría ya existe en cualquier investigación. Pero en el trabajo con menores de edad es mayor y, además, insalvable, en cuanto el investigador nunca podrá ponerse en lugar del niño o de la niña y puede ejercer cierta influencia en el/la mismo/a. En la OP con adultos/as, dicha distancia puede más o menos salvarse (si el investigador coincide en características –edad, cultura, género, etnia...- con el grupo estudiado). El investigador que trabaja con niños/as o jóvenes estará condicionado por la imagen que tiene de la infancia

²⁴⁹También dio pie a hablar de la Teoría de las Supercuerdas.

(cómo la considera, el valor que le da a lo que dicen, etc.) o por sus propios recuerdos. Es la diferencia entre la infancia observada y la infancia recreada que describe Rodríguez (2007: 77). Esta asimetría nos va a exigir que, como investigadores, debamos definir lo mejor posible nuestro rol, en los términos ya referidos anteriormente. Apuntamos a continuación algunas ideas más.

Pero, quizá, lo principal es qué valor damos a sus palabras, creencias e ideas. Según esta valoración que demos a los/as jóvenes, así afectará en mayor o menor grado dicha asimetría. El Artículo 8 de los Derechos citados afirma que “los Estados Partes se comprometen a respetar el derecho del niño a preservar su identidad, incluidos la nacionalidad, el nombre y las relaciones familiares de conformidad con la ley sin injerencias ilícitas”. Además, el Artículo 14 añade que “los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”. Nosotros vamos a trabajar con *ideas* y *creencias* de menores de edad y de esta labor se desprenden una serie de compromisos éticos. El primero es el de no considerar sus opiniones como falsas, inadecuadas o erróneas. La creencia o no en un dios es una cuestión muy personal y resulta complejo hablar de falsedad o error. No creemos que los/as jóvenes sean tan fácilmente maleables como plantean algunos, pero sí es cierto que ante estos temas, y sobre todo en ciertos jóvenes sin las ideas muy firmes²⁵⁰, la influencia de un adulto que puede ofrecer más datos y argumentos puede ser alta. No queremos *convencer* a nadie de una determinada postura. Es más, asumimos que la indiferencia o la *duda* son también posiciones válidas y legítimas. La influencia del investigador debe reducirse a animar una conversación, pedir aclaraciones sobre determinadas ideas... pero nunca en intentar *corregir* alguna idea que suponemos errónea o desmontar un pensamiento que para nosotros carece de lógica. Este aspecto ya lo hemos analizado como problema metodológico. Pero queremos afrontarlo también como un problema moral. Por ello, añadiremos, en la medida de lo posible, los comentarios originales de los/as jóvenes, además de la interpretación que hagamos de dichos comentarios, con el

²⁵⁰Los jóvenes que lo tienen claro, ateos o creyentes, son difícilmente influenciados.

objeto de, si acabamos diciendo lo que el o la joven no quería decir, que al menos su palabra siga intacta.

Esta idea viene refrendada por el Artículo 12 y, por extensión, el 13. El primero de ellos reza como sigue: “Los Estados Partes garantizarán al niño que esté en condiciones de formarse un juicio propio el derecho de expresar su opinión libremente en todos los asuntos que le afectan, teniéndose debidamente en cuenta las opiniones del niño, en función de su edad y madurez”. El siguiente hace referencia a la libertad de expresión y al derecho de “buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de todo tipo, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o impresas, en forma artística o por cualquier otro medio elegido por el niño”.

Los/as menores de edad tienen el derecho a ser escuchados en sus propios términos sobre temas que les interesen y desde medios que les resulten cómodos y apropiados. Una investigación que busca escuchar esa voz, tal cual se expresa en el medio que ellos y ellas eligen es un modo de dar forma real a dicho derecho. Y, en el mismo sentido, este derecho, bien atendido, es una oportunidad para repensar la sociedad en todos sus aspectos: éticos, políticos y económicos, entre otros (VV.AA., 1999: 406-407). Y no solo sobre cuestiones de *ciudadanía*. Incluir a menores de edad (y sus perspectivas y visiones) en el diálogo sobre formas de religiosidad y espiritualidad también puede *modificar nuestros modos aceptados de pensamiento*. Es un reto a nuestros conceptos tradicionales.

Por último, también hemos hecho referencia a la posibilidad de convertir al *investigado* en co-investigador, que es otra forma de dar valor a su voz. Es una idea que aparece en Camas (2008) y Rodríguez (2007), entre otros. Camas la plantea para la observación participante en general y Rodríguez Pascual propone su aplicación al trabajo con niños/as y jóvenes. Dicha idea consiste en convertir al investigado en co-investigador, en una forma de participación auto-observante. Desde una perspectiva *ortodoxa*, nosotros no hemos aplicado este

método de la *coinvestigación*. Para ello, era necesario que el individuo conociera con más exactitud lo que íbamos buscando, una vez focalizado el tema. Pero sí hemos intentado que el sujeto no solo exponga sus visiones (fundamentalmente ha sido nuestra labor), sino que las analice y analice las de sus compañeros/as, a través del diálogo. Así, hemos procurado que fueran *críticos* y *curiosos* con sus compañeros, que con sus preguntas hicieran también pensar y reflexionar a los demás, además de hacer el esfuerzo de analizar las propias ideas. De este modo, y sabiendo todos que queríamos definir las creencias y los valores juveniles, el grupo participante en su totalidad ha colaborado en desvelarlos.

12.4. Derecho a la intimidad y privacidad.

Por otro lado, el Artículo 16 obliga a que “ningún niño será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia ni de ataques ilegales a su honra y a su reputación”. Con el fin de preservar todas estas cuestiones, durante esta investigación, vamos a reservar las identidades de los jóvenes. Para ello, usaremos pseudónimos para referirnos a ellos/as. Además, solo se extraerá información expresada públicamente, a la vista de todos, bien sea a través de los foros o de entrevistas de grupo. No se ofrecerán datos que puedan dar pistas sobre la *identidad* de los/as jóvenes.

Finalmente, quisiéramos hacer nuestras las siete coordenadas que Hill (2006: 85) plantea en su artículo para dirigir una investigación con menores. En primer lugar, *imparcialidad*. Para ello, propone asegurar tantos tipos de puntos de vista que sea posible. Ya hemos hablado largamente de ello cuando hemos abordado la triangulación como herramienta de eliminar ciertos prejuicios y sesgos: hablaremos con los/as mismos/as jóvenes en la Red y en la realidad; pero también dialogaremos con jóvenes distintos, de otros grupos y provincias. Así, lograremos no dar una imagen sesgada de la juventud. A continuación, *efectividad*, buscando que los/as jóvenes saldrán beneficiados con esta tarea: repensar y repensarse, aprender a dialogar y a respetar, valorar la *conversación* como facilitadora de conocimiento. En tercer lugar, *mediación*, dando voz a

los/as jóvenes no solo para que expresen sus opiniones, sino para que nos indiquen *el mejor modo de explorar sus mundos*. También *selección*, ofreciendo múltiples posibilidades de comunicación. En quinto lugar, *franqueza*, siendo claros y honestos con lo que pretendemos. *Satisfacción*, haciendo la experiencia de la investigación *cómoda*. Y por último, *respeto: reconociendo los derechos y opiniones de los menores*.

13. Plan de análisis de los datos.

13.1. La Teoría Fundamentada como *enfoque* de fondo.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el enfoque de la TF es, probablemente, el que mejor se adapte a nuestras necesidades. La literatura sobre la Teoría Fundamentada (TF) es abundante y no es nuestro objetivo ofrecer aquí una actualización de la misma. Nuestra intención es presentar lo esencial de esta metodología, señalar por qué la hemos escogido, los procedimientos que recomienda y cómo ha determinado nuestro trabajo.

13.1.1. Definición y características de la Teoría Fundamentada.

Si nos dirigimos al origen de la teoría, Glaser y Strauss (2006: 2) definen su propuesta como el descubrimiento de la teoría directamente de la investigación social, mediante el uso de distintas herramientas de recogida de datos y análisis cualitativo. Bryant (2012: 608) la define como un método para la realización de investigación cualitativa que se centra en la creación de marcos conceptuales o teorías a través de la construcción de análisis inductivos desde los mismos datos, de los que van surgiendo patrones o categorías. Es decir, las categorías analíticas están directamente *fundamentadas, extraídas* de los datos. Esto significa que la teoría va emergiendo conforme el investigador va analizando los datos recogidos. De este modo, la realidad social se va conociendo por *desvelamiento*: ella misma se va mostrando a través de los datos que nos ofrece, especialmente (aunque no de forma exclusiva) a través del diálogo (y sus análisis) que mantienen los agentes sociales en entrevistas, foros de discusión,

etc. En resumen, La TF es una metodología puramente inductiva, que parte de la propia realidad para explicarla, poniendo especial énfasis en el proceso, que va marcando las pautas de nuevos muestreos, el uso de distintas herramientas, etc.

Quisiéramos destacar tres cualidades de la TF que han sido fundamentales en nuestra elección: flexibilidad, la fuerza del proceso inductivo y el rigor metodológico. Comencemos por la primera de ellas.

Como veremos más tarde, la TF permite al investigador ir *focalizando* sus pesquisas, según van apareciendo en sus análisis cuestiones de interés. Estos temas o categorías emergentes irán marcando las próximas búsquedas de datos o muestreos, ayudando a definir con mayor exactitud la teoría. El investigador debe estar, por tanto, abierto, dispuesto a modificar sus planteamientos (teóricos y metodológicos) según los datos le vayan indicando. En este sentido, también Charmaz (2006) insiste en la flexibilidad que la TF permite (y exige) a la investigación, pues facilita el seguimiento de elementos importantes conforme van emergiendo, sin cerrarse a un diseño rígido e inamovible. Bryant (2012: 15) abundará sobre esto mismo. “You shape and reshaped your data collection and, therefore, refine your collected data. (...) With flexible guidelines, you direct your study but let your imagination flow”. El investigador asume que puede aprender cosas en cualquier punto del proceso de investigación, lo que le obligará a ir perfilando sus búsquedas.

Como vemos, dicha posición metodológica confiere un valor propio al proceso investigador o, mejor dicho, a la investigación como proceso. Presta especial atención al desarrollo y transformación de los datos que hemos ido obteniendo a través del análisis cualitativo. Los resultados siguen siendo fundamentales, pero gana peso e importancia el camino que se sigue para conseguirlos. Por otro lado, permite cierta movilidad por todos sus *pasos*, cierta espontaneidad intelectual (*let your imagination flow*), que obliga al investigador a *releer* continuamente los datos recogidos, buscar nuevos datos según le marcan los análisis realizados y *reanalizarlos* de nuevo desde el principio. En

tercer lugar, como tendremos ocasión de ver, facilita el uso de distintas metodologías o herramientas sociológicas (la observación participante y la entrevista, por ejemplo), lo que ha llevado a determinados autores a definir la TF como “a family of methods²⁵¹”. Y por último, y como consecuencia directa de lo anterior, nos ofrece la posibilidad de abordar y analizar cualitativamente cualquier dato, sea cualitativo o cuantitativo (Trinidad y otros, 2006: 9).

¿Por qué creemos esencial esta flexibilidad? Como ya hemos apuntado, creemos que la realidad es un todo complejo que exige una mirada poliédrica, multidisciplinar y multimetodológica. Pues bien, como vemos, la flexibilidad que nos ofrece (nos exige) la TF encaja en esta perspectiva.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, creemos importante el valor que se le da a la obtención y análisis del dato, clave para que la teoría emerja de la realidad y no de prejuicios o perspectivas sesgadas. Una de las principales características de la TF es que se trata de un método basado en la comparación constante del dato empírico, como forma básica de proceder: primero entre “incidentes”, que nos va a permitir la codificación y después entre códigos, que nos conduce a la categorización. Borgatti (2013) insiste en la necesidad de leer y releer los datos, que nos va a permitir descubrir y etiquetar variables, que se convertirán en categorías, conceptos y propiedades. Además, se compararán categorías para fusionar o formar familias. Esta cualidad, unida a la *relectura* de datos y escritura continuada, convierten a la TF en un trabajo eminentemente dialógico, dialéctico pero centrado en la realidad de la que van saliendo las conclusiones. Glaser y Strauss añaden, además, que si bien este método comparativo se ha usado tradicionalmente, para analizar grandes grupos y estructuras, también puede ponerse en práctica con éxito en pequeñas organizaciones.

Como vemos, la fuerza de la perspectiva inductiva es crucial. Schreiber y Stern (2001) hablan de la necesidad de esta *theoretical sensitive*. Es una actitud,

²⁵¹ Ver de nuevo Bryant (2012).

una herramienta que contribuye a asegurar el rigor del estudio. Los autores la definen como la habilidad del investigador de pensar inductivamente y la capacidad de moverse desde lo particular (el dato empírico) a lo general (la teoría construida). La teoría se centra en cómo descubrir, cómo hacer aflorar el discurso teórico de dichos datos empíricos, obtenidos sistemáticamente y analizados según métodos sociológicos. Es decir, la teoría no es previa a los sucesivos muestreos: emerge de ellos. La continua *vuelta* a lo empírico, a la observación de la realidad y el cuidado de no llevar previamente una *hipótesis* previa definida y detallada con el objeto de ser verificada, pretende la *emergencia* de la teoría desde los propios datos, de la propia realidad. Este proceso inductivo es una garantía (o al menos pretende serlo) de objetividad. Obviamente, encontramos dificultades en asumir esto sin crítica. Los autores parecen proponer un acercamiento a la realidad como *tabula rasa*, lo cual no está exento de problemas y discusión. De ello hablaremos más tarde.

Por último, es necesario que toda metodología sea rigurosa en la obtención y análisis de los datos que fundamentarán la teoría, pues si no fuera así, dicha teoría perdería todo su valor. Pues bien, creemos que esta actitud de búsqueda constante y continua comparación, que lleva al investigador a plantear el acercamiento al grupo desde distintas herramientas metodológicas, es garantía de rigor. Usando, para la recolección de datos y para el análisis del muestreo, tanto métodos propios (en nuestro caso observación participante y entrevistas de grupo) como secundarios (estadísticas, encuestas...), el investigador *triangula* y *contrasta* sus resultados, enfrentándolos a otros que pueden servir como mecanismos de control de la teoría que va emergiendo. También contrastará los distintos datos surgidos de un grupo con otros grupos, con el deseo de que la teoría que va surgiendo vaya quedando suficientemente probada, eliminándose conclusiones que no son más que particularismos singulares. Es decir, la continua revisión y focalización de códigos y categorías que nacen de la propia realidad, la obtención de datos con distintas herramientas metodológicas y en distintos grupos con el objeto de comprobar aquello que hemos descubierto pretenden la rigurosidad que buscamos.

13.1.2. Proceso de análisis.

Schreiber plantea lo difícil de escribir sobre el proceso metodológico que sigue la TF de un modo concreto y detallado, fijo y determinado, sin sacrificar sus aspectos más intuitivos. Parte de las ventajas de este enfoque es la posibilidad (siempre abierta) de la intuición intelectual, que modifica cualquier diseño previsto. La TF, por lo que hemos visto y veremos a continuación, no se deja aplicar como una simple receta. Aunque esto no significa, ni mucho menos, que sea un método anárquico. Existe un orden, un proceso.

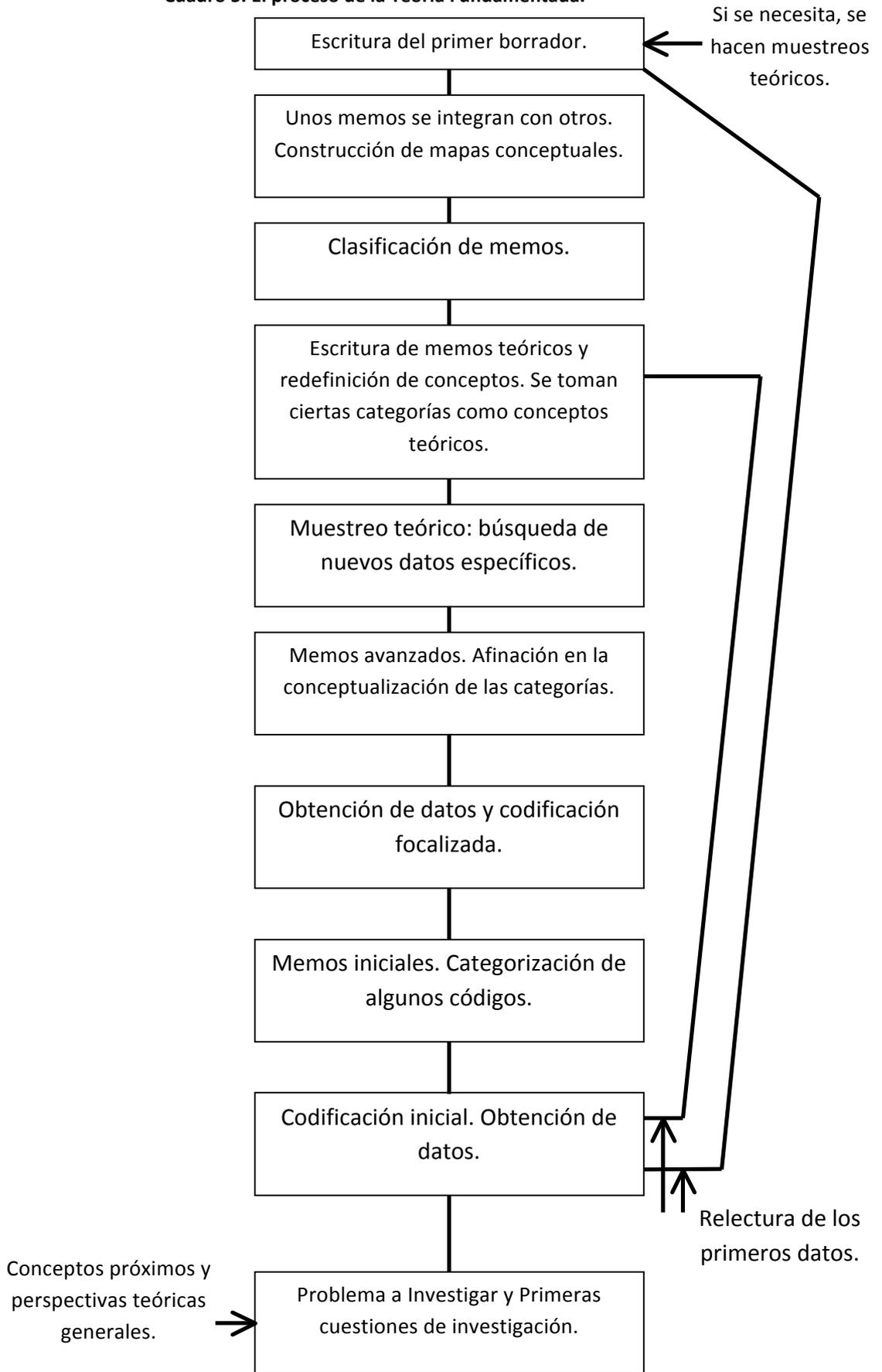
A gran escala, nuestro desarrollo ha sido tal y como lo mostramos en el cuadro 5. Si bien para elaborar dicho diagrama hemos tomado como referencia el que Charmaz (2012: 11) propone, para desarrollarlo hemos tomado las recomendaciones de varios autores, muchos de ellos ya citados en las páginas anteriores.

Sobre el “problema a investigar y las primeras cuestiones de investigación” ya hemos hablado en esta misma parte del trabajo. Con el objeto de ser breves, nos centraremos en cuatro aspectos que destacan en este proceso y que explican todo el desarrollo, al menos en lo esencial: la codificación, la escritura de memos, la clasificación y la escritura del borrador. Estos cuatro aspectos han marcado nuestra tarea investigadora y de análisis.

Codificación y Categorización.

La codificación se define como la categorización de segmentos de datos con un nombre más bien corto que resume y da cuenta de cada fragmento de dichos datos, creando entre ellos una relación significativa. A través de los códigos, vamos *despiezando* la realidad, ordenándola y analizándola (Chamaz, 2006: 43).

Cuadro 5. El proceso de la Teoría Fundamentada.



Fuente: Elaboración propia.

En general, en el proceso de codificación hay dos fases: una inicial y otra focalizada. Durante la codificación inicial, recogemos fragmentos de datos (palabras, líneas, etc.) que nos irán marcando la línea de investigación, asignándoles un código, sobre el que se aglutinarán datos similares. Así, este primer muestreo teórico dirigirá el problema que deseamos investigar. Conviene que sea más abierto y relativamente desenfocado, dado que, aunque no tengamos una hipótesis teórica de partida, sí tenemos un problema concreto que abordar. Así, es lo suficientemente desenfocado como para permitir la entrada de un buen número de *códigos* y lo suficientemente preciso para saber *qué* buscar. La norma básica de esta primera codificación es la flexibilidad.

En un segundo momento, una vez que se han ido configurando los primeros códigos, podemos centrarnos en aquellos que tienen cierta relevancia y van ganando importancia y utilidad, focalizando nuevas búsquedas siguiendo dichos datos. Así, los muestreos que en un primer momento son flexibles y abiertos, poco a poco se van dirigiendo a un punto de interés más concreto. El análisis de los datos *llama* a otros datos, que siguen obteniéndose y analizándose según diversas herramientas sociológicas. Como ya hemos comentado y después describiremos con mayor detalle, dichos datos no solo se han recogido en la observación de los foros, sino también a través de entrevistas y discusiones de grupo (sobre todo) y datos secundarios (estadísticas).

Así, los códigos van formando la estructura o esqueleto de la teoría. Por tanto, más que un inicio, la codificación es el modo que tendremos de ir dando forma al marco analítico y teórico. Va creando una especie de hilo conductor entre los datos, los va estructurando y, de este modo, dando un significado. Los códigos van *contando* lo que pasa en los datos.

Descrito esto, caben dos preguntas: qué vamos a entender por dato y cuándo termina su recolección. Comencemos por la primera de estas cuestiones.

Un dato es un *incidente* (Delgado, 2006), aquella parte del muestreo que el investigador considera importante para el objeto de estudio. Lo que vamos

codificando son dichos incidentes (algunas veces, el código será la propia expresión del individuo que está siendo investigado, anotándose como código *in vivo*). Los códigos van funcionando como *cajones* o *archivos* donde vamos agrupando los *incidentes* con características similares. La necesidad de definir y describir con exactitud dichos *archivos* o de ir aclarando cuáles son fundamentales es lo que va a marcar futuros muestreos.

La segunda cuestión hacía referencia al momento en que podemos dejar de recoger datos. Como hemos dicho, estos códigos más significativos nos van a dar pie a buscar *repeticiones*, negaciones o precisiones en otros lugares, con el objetivo de profundizar en ellos, buscando variabilidad en el muestreo. Esta diversificación en los lugares y momentos de recogidas de datos será nuestra garantía de fiabilidad y validez de la teoría. Pues bien, esta observación en otros lugares y grupos, o la entrevista que haremos a los participantes para profundizar en algunos aspectos, enriquecerá la teoría hasta que dicho código (o categoría) quede saturada, es decir, hasta que los nuevos incidentes no aporten nada nuevo: ni cualidad ni perspectiva.

A su vez, los códigos, comparados entre sí, se irán fundiendo y agrupándose en categorías, que funcionarán como familias de códigos. Estas categorías, igual que los códigos, serán descritas y definidas según propiedades y cualidades. Asimismo, de nuevo como los códigos, y comparadas entre sí, podrán agruparse en categorías centrales o axiales. Por último, las categorías también deben someterse a saturación teórica.

Todo este conjunto de códigos y categorías, bien definidas, descritas y explicadas, fundamentadas (y ejemplificadas) en datos empíricos serán la base del desarrollo de la teoría, junto a los *memos* que hemos ido escribiendo a lo largo del análisis.

Listado de códigos

A continuación, presentamos los códigos y las categorías que los aglutinan. Ellos, como hemos comentado, forman el esqueleto de la teoría y han

ido emergiendo del análisis de los foros y entrevistas. Las categorías también forman *familias*, que presentaremos en la siguiente sección.

Además, los distintos códigos van acompañados de *Memos*, que hemos omitido en el listado para hacer más ágil la lectura. En el siguiente apartado, podremos ver algunos ejemplos.

Memos.

Un “memo-writing” es una anotación informal que describe, analiza o recoge una idea que ha surgido al investigador durante su trabajo de análisis, lectura o, de un modo general, en cualquier momento (como plantea Mills (1998), cuando uno se introduce en una investigación, todo lo que le ocurre y a lo que se dedica se dirige a ella). Los *memos* son esenciales. Bryant (2012: 608) los define como el paso esencial entre la recolección de datos y la escritura del informe. Es un momento en el que el investigador se detiene a reflexionar sobre lo observado, los códigos o las categorías que tiene entre manos, a veces de un modo concreto y focalizado y otras intentando darles un significado global, una ilación teórica que los explique y ofrezca una *imagen de conjunto* coherente y lógica. Tiene un carácter personal y su destino es el uso propio del investigador. Más tarde, dichos memos reescritos y desarrollados formarán parte del documento final.

De hecho, es en los memos donde se va configurando y visibilizando la teoría que va emergiendo. En estos memos hemos explicado códigos, realizado interpretaciones, descrito situaciones, detallado observaciones, dejado volar la imaginación intelectual, definido relaciones (entre códigos, entre incidentes y teorías...), caracterizado categorías, argumentado por qué debían abrirse nuevas vías, etc. Y en estos memos, tanto en su escritura como en las sucesivas relecturas, han ido surgiendo nuevas ideas, relaciones y se han abierto nuevas vías de investigación. Si los códigos formaban la estructura o el esqueleto, los memos van dando forma, dotando de *carne* a estos *huesos*.

Cuadro 6. Listado de Códigos

Posicionamiento ante la Trascendencia	Moral	Destino
¿Agnóstico o indiferente?	Aborto no	Algo hay sobre el destino
Algo tiene que haber	Aborto sí	Crédulo del destino
Ateo desmitificador	Ateo aborto sí	Destino como vida
Ateo materialista	Ateo aborto no	Destino sí
Ateo racionalista	Creyente aborto no	Incrédulo del destino
Creer a su manera	Difuso aborto no	Cualidades de Dios
Dios existe	Eutanasia	Características de dios: misterio
Dios no existe	Justifico el suicidio	Características de dios: superior
No existe el dios de Jesús	Motivos para abortar	Algunas cualidades de dios
No existe la nada	Por qué me suicido	Dios como personal trainer
Personalización de la fe	Suicidio-nihilismo	Dios es el universo y su misterio
Tenemos alma	Otros	Dios es nuestro guía
Toda fe es un invento para cubrir una necesidad	Biblia	Dios no es material o inmaterial
Motivos para creer o no creer	Desencantamiento	Muerte-Más allá
Apología de la fe	Individualismo	Consecuencias sobre la muerte
Belleza motivo para creer	No quiero perder mi identidad	Cosas sobre la muerte
Ciencia-fe	Qué es la vida	Cómo será la otra vida
Creer es ridículo	Reencantamiento	Cuestiones sobre la muerte
Creer es una necesidad	Religión	Después de la muerte comenzamos otra vida
Creer porque se necesita un sentido	Religión en el límite	Ilusión de otra vida
Fe	Secularización	Nada tras la muerte
Fe y sentimientos	Socialización	No creo en la reencarnación
Motivos para rezar	Son interesantes estos debates	No estamos preparados para morir
Necesidad de profundidad	Superioridad humana	No se necesita un más allá para encontrar un sentido
No necesito fundamentos para creer	Tolerancia	No sé que hay tras la muerte y no me preocupó
Razones para creer	Tuenti	Reencarnación

Fuente: Elaboración propia.

Algunos ejemplos de memos y anotaciones

[El programa Atlas.ti permite la lectura de los foros a la vez que se van introduciendo códigos, códigos in vivo, memos y anotaciones. Una búsqueda determinada nos ofrece toda la información de notas, comentarios de los jóvenes, códigos, memos, etc. Mostramos aquí algunos ejemplos.]

List of current quotations (363). Quotation-Filter: All (extended version)

P 1: FOROS 2010-11 en RTF.rtf - 1:6 [no estoy muy segura es si exis..] (8:8)

Codes: [ILUSIÓN DE OTRA VIDA] [NO CREO EN LA REENCARNACIÓN]

Memos: [Seguridad en Dios, no en vida tras la muerte]

"no estoy muy segura es si existe o no otra vida después de la muerte, que ojala sí"

Comment:

El ateo se muestra seguro y tajante. La creyente duda, muestra inseguridad. Y centra su fe en su ilusión de que sea cierto.

Memos:

MEMO: Seguridad en Dios, no en vida tras la muerte (Super, 23/04/11 20:09:03)

Type: Commentary

Cree en algo pero no está segura de la existencia en una vida después de la muerte. Pero le haría ilusión. Teniendo en cuenta de que viene de la misma persona, puede significar que esté más segura de la creencia en Dios que lo que venga tras la muerte. Quizá no sea un tema esencial, porque añade más tarde: "no vivo pensando en qué pasará cuando me muera, vivo para ser feliz".

**P 1: FOROS 2009-10 en RTF.rtf - 1:19 [yo lo que creo es en Dios teng..] (26:26)
(Super)**

Codes: [DIOS EXISTE]

Memos: [Creer en Dios sin "religación"]

“yo lo que creo es en Dios tengo Fe en él, pero no soy partidaria de tenerle que rezar o de tenerle que decir mis pecados a nadie, para mí solo hay que tenerlo presente y si has cometido algún pecado arrepentirte o bien, si es muy grave, recibir tu castigo”

Memos:

MEMO: Creer en Dios sin "religación" (Super, 23/04/11 21:08:46)

Type: Commentary

Este post es muy interesante. Cree en Dios, pero sin relación (sin rezar) ni "cuestiones eclesiales" (no tener que confesar). Pero añade: "tenerlo presente". ¿En qué consiste tenerlo presente?

**P 1: FOROS 2009-10 en RTF.rtf - 1:20 [Y eso de los ángeles, ¿No te g..] (26:26)
(Super)**

Codes: [REENCANTAMIENTO]

Memos: [Reencantamiento]

“Y eso de los ángeles, ¿No te gustaría que pasara? Porque a mi si desde luego, por muy surrealista que suene”.

Memos:

MEMO: Reencantamiento (Super, 23/04/11 21:14:22)

Type: Commentary

Aunque suene surrealista, ¿no sería bonito? No es racional, es "bonito", estético. "¿No te gustaría que pasara?". Verbo "gustar": centrado en el gusto, en lo estético, en lo placentero, en lo emotivo. Admite lo incomprendible (que definen como surrealista). Aún así, como hemos visto, Rosa niega a los mediadores institucionalizados (no tiene que "decir sus pecados a nadie"), ni siquiera cree que tenga que rezar.

**P 1: FOROS 2010-11 en RTF.rtf - 1:26 [Yo lo que creo es que el ser h..] (36:36)
(Super)**

Codes: [ALGO TIENE QUE HABER]

Memos: [SOBRE EL CREYENTE DE ALGO]

"Yo lo que creo es que el ser humano necesita creer en algo, no importa si es un Dios o un héroe de ciencia ficción"

Memos:

MEMO: SOBRE EL CREYENTE DE ALGO (Super, 24/04/11 23:04:31)

Type: Commentary

Su algo es tan algo (tan amorfo) que caben todas las posibilidades. Pone al mismo nivel a Dios y a un superhéroe de ciencia ficción. Quizá sea inmaterial, quizá sea energía (ver post A16), quizá sea bueno o malo. No sabe si llamarlo Dios. "Pero sé que algo existe". Carolina añade (post A49) que hay que tener fe en algo "en la reencarnación, en los ovnis o en los fantasmas".

**P 1: FOROS 2010-11 en RTF.rtf - 1:66 [yo no creo en Dios, al menos n..] (88:88)
(Super)**

Codes: [TENEMOS ALMA]

No memos

“yo no creo en Dios, al menos no en eso de que creo al mundo que nos castiga, que no ayuda... bah para mi es palabrería. Lo que sí creo es en el alma porque está demostrado científicamente, o eso tengo entendido, que dentro tenemos una energía, que es nuestra energía vital, y eso es lo que se denomina alma, y como todos sabemos la energía no se destruye, se transforma

Comment:

No creer en Dios pero sí en el alma, pero porque está demostrada científicamente, a través de experimentos. El alma es "energía" y como tal ni se destruye ni se crea, "se transforma, por lo tanto...". Es curioso ese "por lo tanto..." con sus tres puntos suspensivos. ¿Qué quiere dar a entender con ello? ¿Qué deja en el aire?

MEMO: DESTINO E INDIVIDUALIDAD (0 Quotations) (Super, 11/08/12 17:10:07)

Type: Memo

La creencia en el destino es, tal vez, la que está más "pegada" a la existencia individual de los jóvenes. Todo debe estar pegado a la vida. Por eso no se puede creer tanto en la resurrección y sí (aunque de hecho es lo mismo) en la "otra vida después de la muerte". Y también tiene adeptos la reencarnación (más vida). ¿Cuál ha sido la campaña de marketing de la Iglesia sobre la resurrección? ¿Por qué no se nombra?. Pero no ha calado. Habría que ver qué encaja con la idea de otra vida y con la resurrección. Quizá el hecho de estar unida a una teología de la cruz.

MEMO: Dios o superhéroe (1 Quotation) (Super, 25/04/11 22:39:44)

P 1: FOROS 2009-10 en RTF.rtf: 36-36

Type: Commentary

Ya lo he escrito en otro memo: pone a Dios al mismo nivel que un superhéroe de ficción. Lo que sea es lo de menos, lo importante es creer en algo superior a nosotros. Quizá lo que se necesita es tener algo que logre explicar lo inexplicable, que una en una sola explicación todo lo que aún no se ha explicado, que dé un sentido global, único a cada misterio. Se necesita una explicación global, una ideología, una gran teoría que todo lo abarque.

MEMO: EL DISCURSO INTERPRETATIVO DOMINANTE EN RELIGIÓN (0 Quotations) (Super, 26/04/11 23:14:34)

Type: Memo

Estoy leyendo a Touraine y plantea que en toda época hay una especie de Discurso Interpretativo Dominante. Hace una diferenciación del concepto de Ideología que critica Marx, planteando que la ideología la domina el Estado o Poder y que el DID es más de intelectuales (aunque lo aprovechen los políticos). Creo que es una diferenciación un poco cogida con pinzas. Pero bueno, este no es el caso. Pero sí es interesante la idea de DID. En Francia, según Touraine, lleva años instalada la idea (el DID) de la revolución y otras cuestiones marxistas (habla de la supresión del sujeto). Y todo se interpreta a partir de ese DID imperante. Podríamos hacer algo parecido con las religiones, anexadas a las razones o sinrazones para creer. Ver si las razones que dan (para creer o para no creer) pertenecen al DID de los creyentes o al DID de los ateos. Es más o menos lo que yo pretendía: demostrar que los jóvenes se siguen cuestionando las mismas cosas y dan respuestas, fijándonos en lo nuevo que aportan.

MEMO: RELIGIÓN FORMA PARTE DE LA CULTURA (0 Quotations) (Super, 02/08/12 09:22:40)

Type: Memo

Dice Jaime (Debate Religión post 55) que "si no vivimos la religión de la que está impregnada nuestra sociedad nunca llegaremos a comprender nada de ésta y estaremos fuera de lugar". Presupone que la religión forma parte esencial de la

cultura y de la sociedad, que forma parte de nuestra forma de vivir. Por eso tiene sentido no creer en Dios pero celebrar la Navidad. La Religión se ha "culturizado", se ha separado de la divinidad, de lo trascendente. La religión no tiene por qué estar unida a la fe, a las creencias. Los ritos, las fiestas, las costumbres religiosas pueden vaciarse de contenido trascendente, de fe, de Dios, de religación, para vivirse como acto social, plano, sin trascendencia. Rosa ha pedido coherencia a los ateos que celebran la Navidad. Joaquín ha explicado que la Navidad ya no pertenece a la fe (a la religiosidad), sino a la cultura, a la sociedad. Por tanto, no hay incoherencia entre ser ateo y celebrar una cena en Navidad.

Lo que he llamado en algún código socialización debería llamarse "Secularización". Las costumbres, ritos y demás se han "secularizado", se han transformado. Thais lo explica bastante bien en la nota 58 del debate de Religión: "Yo celebro la navidad para pasar una noche con toda mi familia, es una cena especial". El "convocante" no es Jesús (un motivo religioso) sino lo social.

Rosa no admite esta dualidad, esta "contradicción" según ella misma dice (Debate Religión post 62). No es posible disfrutar de la Semana Santa sin creer. Además, señala lo que debería pensar sobre la Semana Santa alguien que no cree: una pérdida de tiempo y de dinero. Ella interpreta la Semana Santa (igual que la Navidad, aunque admite que esta fiesta está más centrada en lo "social" - encuentro con la familia-) desde una perspectiva eminentemente religiosa, trascendente. El sentido cultural no está más que al servicio del religioso y el primero no tiene sentido sin el segundo.

Clasificación (Sorting)

Los datos se van agrupando en códigos y estos en categorías. Y en el deseo de ampliar y precisar aquello que los datos nos dicen, observamos y recogemos *realidades* en otros lugares y con otras personas; o pedimos a las mismas que nos aclaren determinados puntos. A la vez, por supuesto, seguiremos tomando notas, memos, que ampliarán nuestra perspectiva sobre el

asunto, al mismo tiempo, y aunque resulte paradójico, que vamos focalizando nuestra mirada a un punto más concreto.

Cuando las categorías están saturadas (saturating theoretical categories), damos el siguiente paso: pasaremos a ordenar dichos códigos, categorías y memos, preferiblemente a través de diagramas²⁵², que van interrelacionando lo que vamos obteniendo, dándole el cuerpo y el argumento definitivo, una visión holística de todo cuanto hemos observado. Por supuesto, este trabajo de estructuración y clasificación de lo que ya tenemos producirá nuevos memos y, tal vez, nos haga caer en la cuenta de que aún puede necesitarse algún nuevo dato sobre algún punto en concreto. La flexibilidad de la TF nos permite hacerlo. Bastará con volver al trabajo de campo, a las entrevistas o a las fuentes secundarias (según se considere más oportuno) para recoger nueva información e integrarla donde corresponda. Y esto nos llevará de nuevo a la clasificación.

Escritura del borrador.

La TF exige una lectura y relectura continua (de datos y memos) y, por supuesto, de escritura y reescritura. Llegamos a la redacción del borrador a través de acercamientos paulatinos que hemos realizado con la escritura de nuestras ideas y observaciones. La escritura es algo más que la elaboración de un informe: es un acto también creativo que, de nuevo, pondrá en interrelación los datos y nuestras reflexiones: es decir, la escritura permitirá la creación de nuevas conexiones.

Así, llegamos a la redacción final no de una forma *lineal* sino en *espiral*: con acercamientos paulatinos, progresivos.

13.2. Otros recursos usados.

Dado que vamos a estudiar foros virtuales en la Red, contamos con la ventaja de tener las informaciones recibidas registradas en la web, tal y como los informantes han querido expresarlas. En ellas aparecen registrados, además de

²⁵²Usamos algunos de ellos en la Tercera Parte de esta Tesis.

sus comentarios, el nombre del participante, la fecha y hora de su aportación y a quién responde con su mensaje.

Para su análisis, hemos optado por usar el programa Atlas.ti 5, un programa informático diseñado desde la visión del trabajo cualitativo de la Teoría Fundamentada para el análisis de datos. Dicho programa nos permite volcar todo el texto de los jóvenes, mediante la sencilla opción de *copiar y pegar* de la web a un archivo de Word de Office y, posteriormente, abrir dicho archivo como documento de Atlas.ti 5. La lectura de los documentos se realiza desde este software, permitiendo, simultáneamente, codificar, codificar *in vivo*, categorizar, crear familias de categorías y redactar *memos*. Además, permite exportar listados siguiendo *códigos y categorías* ya ordenados, así como crear diagramas que relacionan unos con otros. El trabajo de análisis textual ha sido, por tanto, un trabajo *complejo*, no en su dificultad, sino en la cantidad de tareas que se podían realizar a la vez.

Debemos añadir que, en la redacción de memos, y dado que no siempre hemos tenido a mano el software cuando nos ha venido la idea, hemos usado²⁵³ el programa *Evernote*, tanto en PC como en Tablet o Smartphone. Dicha aplicación permite crear distintas libretas y asignar a cada anotación (*memo*) distintas etiquetas, que funcionaban como códigos. Así, realizando una búsqueda siguiendo cualquiera de dichos códigos o etiquetas (*Creencia en el Destino*, por ejemplo), lográbamos agrupar todas las notas referidas a ese tema que podían unirse al programa Atlas.ti posteriormente.

La ventaja es que dichos programas realizaban automáticamente la *clasificación (sorting)* y ordenaban todo cuanto teníamos según los criterios que

²⁵³La idea inicial del diseño era usar el programa Atlas.ti para su análisis, pero el proceso y la realidad ha establecido sus condiciones. No todos los *memos* surgían mientras leía con este programa los foros. Muchos de ellos han surgido en lugares muy dispares, obligándome a usar las herramientas que tenía a mano (la Tablet o el móvil). De este modo, la aplicación Evernote no ha sido solo un lugar donde anotar ideas, sino todo un descubrimiento para el trabajo intelectual (recoge, clasifica y ordena). Dado que no formaba parte del diseño inicial, sino que ha sido un añadido posterior, este párrafo aparece en *pretérito*, como algo ya *hecho* y no *por hacer* (que es lo propio del diseño).

nosotros marcábamos, si bien, por cuestiones argumentativas, realizamos *manualmente* algunos cambios. El borrador final ha sido fruto de una profunda reflexión sobre dicho *volcado* de datos recogidos en el trabajo de campo, codificados y categorizados y los distintos memos-reflexiones que iban surgiendo en el proceso.

TERCERA PARTE.

ANÁLISIS.

Introducción.

“A veces el destino se parece a una pequeña tempestad de arena que cambia de dirección sin cesar. Tú cambias de rumbo intentando evitarla. Y entonces la tormenta también cambia de dirección, siguiéndote a ti. Tú vuelves a cambiar de rumbo. Y la tormenta vuelve a cambiar de dirección, como antes. Y esto se repite una y otra vez. Como una danza macabra con la Muerte antes del amanecer. Y la razón es que la tormenta no es algo que venga de lejos y que no guarde relación contigo. Esta tormenta, en definitiva, eres tú. Es algo que se encuentra en tu interior. Lo único que puedes hacer es resignarte, meterte en ella de cabeza, taparte con fuerza los ojos y las orejas para que no se te llenen de arena e ir atravesándola paso a paso. Y en su interior no hay sol, ni luna, ni dirección, a veces ni siquiera existe el tiempo. Allí sólo hay una arena blanca y fina, como polvo de huesos, danzando en lo alto del cielo. Imagínate una tormenta como ésta.” (Haruki Murakami²⁵⁴. *Kafka en la orilla*)

[**Marta**(16) FV²⁵⁵]. “En primer lugar, pienso que todos estamos en la vida para *algo*, no simplemente para vivir y punto, sino que somos como experimentos de *alguien* que está por encima de nosotros y que nos da una función para ver qué tal le va a cada uno con su «misión». Esta «misión» debe ser guiada por *algo* (pautas, leyes, etc.), ahí es donde entra, para mí, el destino; si hay una «misión» que realizar, ese *alguien* no puede vigilar a todos los seres humanos a la vez, así es que tiene que poner unas guías para que se mueva nuestra vida y no salgamos de esa «misión». Por ello, pienso que todo se rige por su destino que guía todo lo que hacemos, que todo está predestinado y que aunque elijas un camino u otro, ese camino que elegirías ya estaba escrito que lo ibas a escoger.”

Es el momento de conectar todo lo que hemos visto en la Fundamentación Teórica con lo analizado a partir de la información obtenida en los foros y entrevistas con los/as jóvenes. Las distintas perspectivas de la secularización, los procesos modernizadores, las críticas posmodernas y ciertas teorías sobre el pensamiento y lo religioso (la era del espíritu, el pensamiento

²⁵⁴ Murakami, 2006: 11.

²⁵⁵ Recordamos que todos los nombres son ficticios. Entre paréntesis señalamos la edad. FV hace referencia a que el comentario aparece en uno de los *Foros Virtuales*. Las Entrevistas de Grupo se consignarán como EG y las entrevistas con los *Grupos de Catecumenado* y *Oración* como GC.

posmetafísico, o el pensamiento débil, por ejemplo) van a servirnos para movernos y comprender mejor lo que han dicho nuestros/as jóvenes. Y también al contrario: sus opiniones y perspectivas van a ayudarnos a precisar y detallar aquello que vimos en el plano teórico.

Marta intentaba definir qué era para ella el destino. Procuraba explicarse lo mejor posible, ser lo más explícita y precisa al definir sus creencias sobre este asunto. En unas pocas líneas, resumía toda su *metafísica*²⁵⁶, su cosmovisión. Con esta breve teoría Marta sería capaz de explicar cualquier acontecimiento de su vida. Nada escaparía al sinsentido: un cambio de planes de última hora, la suspensión de un concierto, no entrar en la carrera universitaria elegida, una muerte o la ruptura con la pareja. Todo quedaría explicado: ha pasado por *algo* que *alguien* ha decidido. La vida tiene un significado. No está muy claro cuál puede ser, ya que es un *algo* indefinido; pero lo hay, y eso es lo que importa. No es una cuestión baladí. Encontrar el modo más seguro y definitivo de dar sentido a la vida, en estos tiempos que corren, es más que importante: es esencial. No olvidemos que nos encontramos en un momento de inseguridades y eventualidades, en el que la oferta de sentido se multiplica a tanta velocidad que es fácil, ante tanto pluralismo, que más que sentirnos satisfechos por la abundancia, entremos en crisis por saturación. Además, nos pasan tantas cosas, vivimos entre tantos acontecimientos, que es difícil hallar el modo de explicarlos todos de una sola vez. Pero Marta lo ha conseguido. ¿Su clave? No dejar nada cerrado ni definido. Ha dibujado una teoría sin contornos precisos, sin fronteras estables. Los elementos de su *metafísica* son difusos: hay *alguien* y todo pasa por *algo*. No hay más y por eso cabe todo.

Lo singular de la opinión de Marta es que no es tan *singular*. Es compartida por buena parte de los/as jóvenes que participan en los foros y entrevistas grupales que hemos analizado. De un modo u otro, muchos hablan

²⁵⁶ Entendemos metafísica en todo este apartado como la *imagen global de la realidad*, el modo que tiene el individuo de explicar (más bien *explicarse*) la vida y cuanto ocurre en ella. Es ese universo simbólico que permite al sujeto interpretar cuanto le rodea, sus acciones y lo que observa.

de un ser trascendente y difuso como parte de un discurso compartido. Algunos también lo llaman Dios, pero lo dejan, como al hombre moderno de Musil²⁵⁷, *sin atributos*. Tiene explicación: la imagen que de Dios tiene o se hace el ser humano depende mucho de la imagen que tiene o se hace de sí mismo. Esta imagen se ha construido sobre dos fuertes pilares²⁵⁸. Por un lado, el Dios que ha muerto, lo que supone el fin de la metafísica, el fin del Dios ontoteológico. Y por otro lado, la fuerza del ser como acontecer, como inscrito en la historia y en el mundo. Bajo estas dos premisas, nuestros/as jóvenes construyen una nueva religiosidad. Su Dios está desdibujado, sin contornos: no es el Dios objetivo de los filósofos y los teólogos (al menos para algunos). El dios de nuestros/as jóvenes es un dios posmetafísico, poscristiano, posmoderno.

Por eso la voz de Marta es especial para nosotros. La joven logra, en pocas líneas, describir y estructurar las dos grandes cuestiones que a lo largo del análisis de los foros nos hemos ido encontrando. Por un lado, la preocupación por la cuestión del sentido. Por el otro, la respuesta a dicha preocupación a través de una *religiosidad* difusa. Ella dijo, de un modo más explícito, lo que los/as demás jóvenes nos estaban ya contando: que *religiosidad* y *sentido* estaban íntima y esencialmente ligados. Evidentemente, cualquier teólogo, sociólogo o filósofo de la religión nos diría que es una cuestión más que demostrada y afianzada. Pero hoy parece tomar más fuerza y otros matices: la búsqueda del sentido en una sociedad en continuo cambio y la construcción de una identidad en un marco social de pluralidad jugarán un papel fundamental y definitorio en la forma que los jóvenes tienen de vivir y construir su *espiritualidad*.

Nos disponemos a dar cuenta de esta espiritualidad que hemos descubierto en los foros y contrastado en las entrevistas. En primer lugar, expondremos lo que hemos encontrado en los foros virtuales y haremos una radiografía a las distintos temas y posicionamientos que hay en ellos. En segundo

²⁵⁷ Robert Musil (2010).

²⁵⁸ De todo ello hemos hablado extensamente en la introducción teórica.

lugar, justificaremos por qué hemos decidido llamar *espiritualidad líquida* a la posición defendida por el grupo mayoritario de jóvenes participantes. Centrados en esta *espiritualidad*, analizaremos sus características más importantes: el objeto de su fe, que es un dios difuso; su carácter emocional, que toma más fuerza respecto a lo racional (dogmas) y a lo moral; su preocupación por dar respuesta a la cuestión del sentido, clave en las estrategias de salvación religiosas; y la centralidad del *sujeto* en estos asuntos. Por último, abordaremos el foro del destino como una forma concreta de esta espiritualidad, en la que podemos ver reflejadas muchas de estas cualidades.

14. Lo que encontramos en *El Muro*.

El Muro es el nombre del espacio que fue puesto a disposición de los/as jóvenes para que abrieran los temas o foros sobre los que querían discutir. En total, se han abierto y discutido, con más o menos éxito, 69 temas²⁵⁹, participando con unas 990 entradas. Aunque, como observador participante, nos hemos *movido* por todos ellos, poco a poco, tal y como señala la Teoría Fundamentada, nos hemos ido centrando en aquellos que, por el número de temas dedicados (todos abiertos por los jóvenes) o por la cantidad de mensajes colgados en la red, resultan significativos a nuestros propósitos. Desde esta premisa, nos hemos centrado en las siguientes cuestiones:

1. En el Destino, al que se le dedican varios foros, uno de ellos con una participación elevada (105 comentarios). Los títulos²⁶⁰ son: “¿Existe el destino?, ¿creéis que alguien o algo nos maneja?, ¿o que nuestro futuro está ya marcado?” (es un solo tema), “¿Existe el azar?”, “El destino”, “El destino, ¿existe?”

2. Sobre cuestiones directamente religiosas: “La Religión” y “La existencia de Dios”. El titulado “La Religión” es el más extenso de todos, 160 entradas.

²⁵⁹ Desde la Teoría de las Supercuerdas al suicidio, pasando por la música, el amor o las contradicciones de la vida. En el Anexo transcribimos los títulos de los Foros Virtuales y los primeros posts.

²⁶⁰ Los títulos de los Temas/Foros son de los propios jóvenes.

3. Destacan también los relacionados con la muerte (más de 230 entradas), que toman varios enfoques: la existencia de un más allá, en relación con cuestiones éticas, como el aborto o la pena de muerte, o con cuestiones de sentido, como los temas que tratan del suicidio (92 entradas, el más numeroso) o la vejez. Los títulos de los foros son: “¿Qué nos espera tras la muerte?”, “Contestación a la existencia del «más allá»”, “¿Qué es el más allá?”, “¿Qué relación tenemos los seres humanos entre la vida y la muerte?”, “Para hablar de la muerte...”, “¿Hay otra vida como la actual después de morir?”, “La muerte”, “Concepto de mortal”, “Suicidio”, “La ilusión de nuestra vejez” y “La pena de muerte”.

En el Cuadro 7 resumimos una de las Categorías Centrales (los distintos posicionamientos ante la Trascendencia). Ha sido elaborada durante el análisis de los datos y nos ha servido para elaborar este informe. En ella encontramos cuatro formas de posicionarse, si bien hemos fundido dos de ellas (Indefinido y Difuso) al percibir, a lo largo de la investigación, concomitancias suficientes como para entenderlas dentro de una misma categoría. Así, hemos agrupado a los jóvenes de los foros según tres posicionamientos clave: los ateos, los creyentes institucionalizados y los creyentes *difusos*. Las creencias de estos últimos, por ser los más numerosos, han centrado nuestro estudio. Pero conviene, antes de abordarlas, caracterizar estos grupos.

En primer lugar, encontramos un reducido grupo de ateos e indiferentes como Jaime (16) y Abel (17): “Sinceramente creo que Dios no existe, y si alguien cree lo contrario, que me lo demuestre” afirma Jaime. También Abel lo tiene claro: “Yo no creo en dios ni soy creyente pero estoy en estos foros porque me gusta debatir sobre estos temas y expresar mi opinión”. No son muchos. En el debate sobre Dios representan el 29% de los que opinan. Pero preguntados en una entrevista de grupo, con más jóvenes de los que han participado en el foro, rondaban el 10%, que coincide con el 9,7% que señala el CIS y el 7,3% que indica el INJUVE. La diferencia de datos entre foros y entrevistas de grupo puede

deberse a que el grupo de *ateos* estaba muy motivado para participar y que la muestra no era lo suficientemente significativa.

Tabla 1. Posicionamientos de los Jóvenes. Tabla comparativa.

	CIS (2008)	INJUVE (2008)
Ateos	9,7%	7,3%
Creyentes	38,4%	66%
<i>Difusos</i>	Sin datos	Sin datos

Fuente: CIS (Estudio 2.776. Religión II. 2008) e INJUVE (*Informe 2008. La juventud en España. Jóvenes en una sociedad cambiante*).

Hemos catalogado como ateo al grupo de jóvenes que niegan explícitamente la existencia de Dios, sin dar lugar a dudas. Es una creencia firme y excluyente, pues no permite otras posibilidades. Esto lo convierte en un grupo bastante homogéneo: no hay ambigüedad y sus opiniones están muy claras. Además, suelen ser críticos/as con la Iglesia, punto que tienen en común con los *creyentes difusos*. El ateo es un grupo, asimismo, bastante reducido y significativamente inferior al grupo creyente (tomado globalmente: difusos e institucionalizados).

Cuadro 7. Posicionamientos ante la Trascendencia.

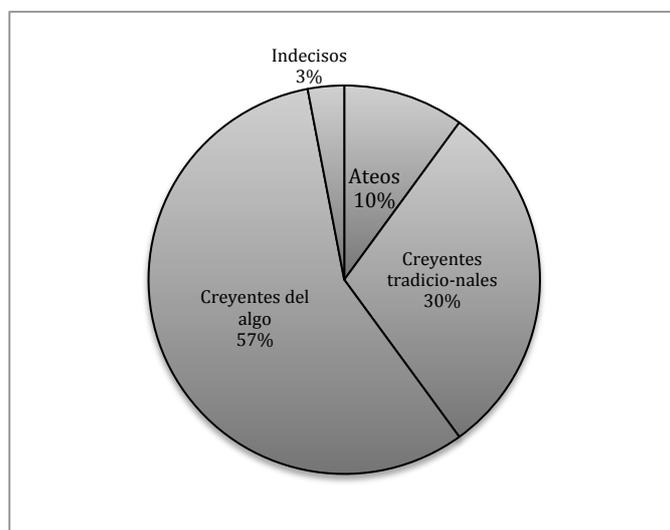
CATEGORÍA CENTRAL POSICIONAMIENTO ANTE LA TRASCENDENCIA		
CATEGORÍA ²⁶¹	CÓDIGO/S	MEMO (Resumen)
INDEFINIDO	¿Agnóstico o indiferente? No existe el Dios de Jesús.	Representan una posición ambivalente. Son individuos que se distancian del Dios personal cristiano, que opinan que es necesario creer, aunque sea un invento, pero que en ningún momento de sus intervenciones ofrecen su opinión de una forma clara. Sin lugar a dudas, están relacionados con los <i>Difusos</i> .
DIFUSO	Algo tiene que haber. No existe la nada.	Creer en algo o alguien. No aceptan la nada como respuesta. Ofrecen opiniones claras sobre la existencia de una divinidad (Algo/Alguien) o diversos ámbitos de la realidad (ruptura de niveles), pero son ambiguos en su caracterización.
ATEO (Memo: No son tres grupos de ateos sino tres actitudes del ateísmo, normalmente presentes en cada uno de ellos).	Desmitificador	Su discurso es claro: todo es un invento (normalmente de la Iglesia para sacar dinero). Esta cualidad es compartida por muchos de los creyentes.
	Materialista	Todo es materia: el universo, el alma, el amor... Dios no existe, pues no es materia. Esta cualidad no es compartida por los creyentes.
	Racionalista	Solo la razón puede dar cuenta de lo que existe. Lo que queda fuera es ridículo o absurdo. Esta cualidad no es compartida por los creyentes.
CREYENTE INSTITUCIONALIZADO	Abiertamente católico o evangelista. Actitud de pertenencia.	No son ambiguos como los dos primeros grupos. Se definen religiosos con claridad. En entrevistas, reconocen su participación en iglesias (católica y evangélica). Algunos de ellos <i>defienden</i> la iglesia.

Fuente: elaboración propia

²⁶¹ Como vimos en la sección anterior, las categorías son más generales y han agrupado un número determinado de códigos. Así, dentro de la categoría de *Difuso* hay códigos de *moral*, de *posicionamientos ante la trascendencia*, sobre *razones para creer*, etc.

Tampoco son agnósticos/as en el sentido en el que lo plantea Tierno Galván (1987: 25), como seres bien situados en la finitud pero sin la renuncia a lo inefable. En el caso de nuestros jóvenes, entendemos que están a gusto en el mundo que conocemos (no necesitan un más allá infinito), pero su idea del progreso científico da a entender que no tiene límites, que todo podrá ser conocido si se tiene el tiempo suficiente. Lo finito, para ellos, es lo puramente material; en cambio, para Tierno Galván lo finito también abarca lo inefable. Es una invitación a no estar cerrado a aquello que supera su comprensión y de lo que no puede decir nada, como en el caso del amor. Y, como veremos, según nuestros/as jóvenes ateos/as, del amor se pueden decir muchas cosas, pues es pura química (como aseguran en uno de los foros). Este será un punto de desencuentro con los otros grupos, pues los jóvenes creyentes del estudio se situarán más allá de ellos: lo finito no les satisfará y habrá muchas realidades de las que no se podrán decir/conocer nada en absoluto, pues no siempre surgirá una explicación a eso que nos resulta inexplicable.

Gráfico 2. Posicionamiento de los jóvenes durante las entrevistas.



Fuente: Elaboración propia.

Tenemos otro grupo, también minoritario, de creyentes *tradicionales*, que recuerdan al tipo de *identidades de resistencia* del que habla Castells (2010), aunque con menor intensidad de la que él sugiere. Manuel (16), según cuenta en

una entrevista, cree en Dios y participa de cierta actividad eclesial (suele ir a misa y es cofrade en una hermandad de Semana Santa). En el foro escribió esto:

[**Manuel** (16) EG]: “Bueno después de releer todas las opiniones me parece que una persona que vive esta cultura no puede dudar eso [*se refiere a la creencia en Dios y en el supuesto engaño de la Iglesia*], de ver a tu abuela ir a misa, de ver a pasos dorados [*se refiere a la semana santa*], con muchísimas personas detrás pidiéndole de todo. Para mí, claro que existe algo porque de repente tu vida te da un vuelco o suceden cosas que te hacen sentir de otra manera. Para mí Dios existe y además es necesario porque hay que tener fe en algo. Si no existiera, la vida no tendría sentido. Es mi opinión”.

Martín (16) se sitúa en la misma perspectiva.

[**Martín** (16) FV]: “Yo estoy de acuerdo con Manuel. Los que creemos en algo, es porque tenemos FE, y pensamos que hay algo más que día a día nos ayuda a que elijamos el mejor camino que podamos tener cada uno. Nosotros los creyentes no somos capaces de dar una respuesta cierta de por qué creemos si nunca hemos visto a Dios, pero sinceramente, pienso que es algo que nunca nadie podrá llegar a saber con certeza. Por eso existe la Fe, definida por el hecho de creer en Dios sin haberlo visto nunca”.

Es decir, son jóvenes que tienen la fe muy clara y hablan abiertamente de Dios, sin ambigüedad o que han confirmado su pertenencia eclesial en alguna de las entrevistas de grupo. Diferenciarlos del grupo de *creyentes difusos* no siempre ha sido tarea fácil. A menudo, los creyentes institucionalizados usan un lenguaje similar, como hemos visto en las dos opiniones anteriores: ambos hablan del *algo*. Otras veces, son los creyentes difusos los que toman elementos propios de la religión institucionalizada: también hablan de la Navidad, de la Semana Santa o de Jesucristo. ¿Cuál es la diferencia? El creyente institucionalizado habla expresamente de un Dios Personal, en el sentido

teológico de la expresión: un Dios que es *persona*, concreto y definido, que participa de la vida del individuo y al que se le rinde culto (como ir a misa o acompañarlo en un *via crucis* en Semana Santa).

Los hemos llamado institucionalizados porque normalmente han hecho referencia a una institución en la que viven y comparten su fe: un grupo catecumenal, una hermandad de Semana Santa o una iglesia evangélica. También reconocen que la fe que tienen es fruto de una tradición, inculcada por la familia pero asumida finalmente de un modo personal. No suelen apostillar, después de sus intervenciones, que respetan todas las creencias (como lo hacen los difusos), aunque tampoco suelen atacar otras posiciones como falsas o ridículas.

En los foros analizados, es un número tan numeroso como el anterior (29%), aunque en la entrevista de grupo en el que pedimos que se posicionaran el grupo de *creyentes* era mayor que el de ateos. No llegaba al 38,4% que indica el CIS ni, por supuesto, al 66% que plantea el INJUVE. El problema de la encuesta del INJUVE es que reduce las opciones de elección a las siguientes: Católico practicante, Católico no practicante, Creyente de otra religión, No creyente, Indiferente y Ateo. La diferencia entre No Creyente y Ateo no queda aclarada. Además, ¿dónde puede incluirse un/a joven que cree en algo trascendente pero no se atreve a llamarlo Dios por recordarle demasiado a la Iglesia en la que no cree? Es posible que la opción de católico no practicante (49,1%) haya recogido estas inquietudes, entre otras²⁶².

Pero el más numeroso, sin lugar a dudas, es el de jóvenes que creen en *algo* (más del 41%, un grupo aún más numeroso en la encuesta de la que hemos hablado, que superaba el 55%). Aquí hemos incluido a los que dicen creer pero no definen el objeto de su fe. O lo llaman Dios pero, a continuación, siempre incluyen la posibilidad de que pueda ser *otra* cosa. Son muy ambiguos, no dejando claro si creen en *algo* real (que tiene existencia por sí misma) o si creen

²⁶² Posiblemente, también haya jóvenes alejados de la Iglesia institucional, con una fe ecléctica que incluye tanto a Jesucristo como a la Reencarnación.

en *algo irreal* (un invento necesario del ser humano). Marta (16. FV), de la que ya hemos hablado, ha resumido muy bien esto. Pero no es la única. Carolina se expresa del siguiente modo:

[**Carolina** (16) FV]. “OMG! Entonces, dame una explicación de cómo todo se puso en movimiento. Yo no sabría decirte si fue Dios o no, pero fue algo más poderoso que nosotros, algo superior, y por ahora a esa «cosa» superior a mí me la han presentado como Dios, puede que esté equivocada, porque no tengo fundamentos, pero hasta que la ciencia no me demuestre que NO EXISTE, seguiré pensando que sí, porque como ya he dicho el universo tuvo que «aparecer» de alguna manera”.

Claudia lo plantea en términos parecidos:

[**Claudia** (16) FV]: “Pues yo creo que no Fran, no es nada personal tranquilo (guiño²⁶³)! Ya lo dije hace tiempo, no importa en lo que sea pero el ser humano necesita creer en algo, sea lo que sea, no es que no tengamos personalidad Elvira, es que somos así, y si se descubre que nuestros dioses son una «farsa» ya nos inventaremos algo”.

Como vemos, para ellos/as quedan abiertas todas las posibilidades.

No se trata de un grupo formal de creyentes, con dogmas fijados o una religión común. Son creyentes porque piensan que el mundo está habitado (o constituido) por algo más que “materia”, que trasciende la propia realidad y el mundo. Creen que “hay algo más” y por eso los hemos llamado creyentes.

A diferencia de los otros dos grupos, este es extraordinariamente heterogéneo: la “fe” que les mueve es un continuum que va desde el que cree en Dios, celebra la Navidad pero admite el destino y la resurrección hasta la chica que cree en algo porque en algo hay que creer.

²⁶³ Hace referencia al uso de un emoticono.

Nos interesó este último grupo porque, en primer lugar, era el más numeroso, tanto en los foros como en las primeras entrevistas que realizamos para confirmar esta mayoría. Pero también nos llamó la atención su singularidad. El lenguaje con el que describen a este Dios es ambiguo, pero no indeciso ni inseguro. Este matiz es fundamental para comprender su fe. La ambigüedad es una propiedad de este dios, del objeto de la fe, no una actitud del sujeto de fe. El que es difuso es Dios, no el o la joven. Podríamos decir que el dios es creado a imagen y semejanza de la persona. Es posible. No cabe duda de que la imagen que el individuo tiene de dios está construida culturalmente y con mimbres sociales. De este contexto social surgen sus cualidades, su figura, sus relaciones con el mundo y las personas, el papel que le otorgamos en la historia y en la vida de cada uno. Es un producto social, que va cambiando al mismo ritmo, relativamente, que cambia la sociedad. Quizá, en Europa y, en concreto, España, esta imagen haya tardado más en cambiar, pues estaba gestionada y monopolizada (como la cuestión del sentido) por una institución fuerte y con una larga tradición. Ahora esta imagen se ha *liberalizado* y corre paralela a los dictámenes de la sociedad.

¿Cómo llamar a esta religión? Como veremos después, es difícil llamar a las creencias de nuestros/as jóvenes *religión*. Lyon (2002: 11) cree que no es una cuestión exclusiva de nuestros/as jóvenes, que lo inapropiado del término es un asunto general. Para que la religión sea religión tiene que cumplir una serie de condiciones que nuestros/as jóvenes no satisfacen²⁶⁴. Lo suyo es otra cosa. Es, más bien, una *espiritualidad*, una religiosidad menos institucional, más personal e individual, completamente desinstitucionalizada. Y es una espiritualidad difusa. Todas estas cualidades ofrecen la posibilidad de una mayor flexibilidad. La sociedad del continuo cambio, de la eterna actualización, del sincretismo ideológico y religioso, del mercado y consumo de sentido, así lo exige. Es una espiritualidad como la vida y la sociedad, *líquida*.

²⁶⁴ Hablaremos de dichas condiciones más tarde.

Cuadro 8. Características de la espiritualidad líquida.

CATEGORÍA CENTRAL ESPIRITUALIDAD LÍQUIDA (Resumen)			
CATEGORÍA	CÓDIGO	MEMO CÓDIGO	MEMO CATEGORÍA
1. CARACTERÍSTICAS	DIOS DIFUSO	El algo/alguien en el que creen los jóvenes.	Lo característico de esta espiritualidad es la adaptabilidad al contexto social. Lo inefable no es una incapacidad del joven, sino una cualidad del objeto de fe.
	DESINSTITUCIONALIZADA	Sin Comunidad.	
		Personal/Individual	
	MÁS EMOCIONAL QUE RACIONAL	Poco Moral Mística no Ascética.	
	MUNDANA	No hay fuga mundi. Importancia de lo cotidiano	
	DIFUMINADA	No tiene contornos precisos. Es heterogénea en sus propuestas.	
	TOLERANTE/ POSMETAFÍSICA	Acepta y asume otras posibles creencias válidas, incluso si son contrarias a las suyas.	
	FLEXIBLE	Cambian de opinión con cierta frecuencia. Están abiertos a más posibilidades.	
NO DOGMÁTICA	No hay dogmas concretos. Solo la idea general de que algo hay.		
2. ESTRATEGIAS DE SALVACIÓN Y SENTIDO	CULTO AL YO	La clave de la relación con la trascendencia es el sujeto. El Dios interior. Dios como personal trainer.	Es una salvación centrada en el sujeto, que busca un sentido firme. Tecnología del yo. Autorrealización.
	DESTINO	Es una estrategia de salvación, una sustitución de la providencia de Dios.	
	MUERTE Y EXPERIENCIAS LÍMITE	Necesidad de un sentido. Explicación materialista del alma.	

Fuente: Elaboración propia.

También nos llama la atención los datos que apuntan a una preocupación por el sentido. Los temas que abordan el destino son una prueba de esta preocupación. Y también lo son los que versan sobre la muerte y el más allá. En ambos temas no solo están presente el problema del sentido y de la identidad (quién soy yo en esta vida), sino también juega un papel principal este dios difuso del que venimos hablando. En un principio, codificamos estos datos con el término *Sentido*. Pero poco a poco estos iban agrupando otros, también muy importantes: *Destino*, relacionado con el Sentido, pero concretado en la creencia; muerte y más allá, reencarnación, etc. El sentido era solo una parte (fundamental) de la búsqueda de *realización personal*. O, en términos religiosos, son *estrategias de salvación*, modos de alcanzar la plenitud.

Así, encontramos dos núcleos principales que ordenan todo el discurso juvenil y que nos va ayudar a focalizar nuestra investigación: (1) una espiritualidad líquida, con unas características concretas, pero (2) especialmente ligada al *sentido* o, en términos religiosos, a la *salvación*. En el Cuadro 8, realizada a partir de Categorías, Códigos y Memos (estos últimos han sido resumidos), relacionamos todos los ítems en los que hemos ido focalizando nuestra investigación. En realidad, en estos siete códigos y dos categorías están refundidos muchos otros. Nuestra intención es describir la *religiosidad* de nuestros jóvenes a partir de ellos.

15. Espiritualidad líquida. Características principales.

Weber (2012: 63) propone que “una definición de lo que «es» religión no puede figurar al frente, sino que en todo caso podría encontrarse al final de un análisis como el que sigue”. Esta ha sido nuestra intención. Tomando algunos planteamientos de la metodología fenomenológica, hemos querido acercarnos a los foros con el propósito de *dibujar* los contornos religiosos de nuestros jóvenes, procurando, en la medida de lo posible, dejar que fueran ellos los que definieran dichos contornos. Pero conviene traer al frente las ideas previas que tenemos

sobre el asunto. Solo así podremos establecer un diálogo entre las *viejas* concepciones y las nuevas que se están planteando.

Nuestra primera conclusión es que lo religioso, en nuestra sociedad, permanece pero no en forma de *religión* sino transformada en espiritualidad. Para probarlo, consensuaremos una definición de religión partiendo de diversas perspectivas académicamente reconocidas para después verificar que no todos los discursos de nuestros jóvenes cumplen sus requisitos.

Desde el primer momento teníamos claro que los/as jóvenes estaban manteniendo *diálogos sobre religión*. Ellos mismos lo decían: los títulos de los dos más importantes eran “La Religión” y “¿Dios existe?”. No cabía duda, al menos, de que ellos creían que hablaban de cuestiones religiosas. Y eso ya, para nosotros, que queremos dar valor a la voz de los/as jóvenes, tiene importancia en sí mismo. Es religioso lo que ellos consideran como tal. Además, el contenido, en principio y *prima facie*, también es religioso: la vida ultraterrena, el poder de la oración, la existencia de un Dios creador y protector, pero también las pruebas sobre su inexistencia, las mentiras de la iglesia, etc.

Pero conforme íbamos ahondando en sus reflexiones, analizándolas y clasificándolas, observábamos, entre otros elementos, una descripción de dios que poco tenía que ver con lo que se *supone* que debe ser un dios o, al menos, lo que se ha venido entendiendo hasta ahora. Este quedaba como un ser difuso y sin contornos. Además, criticaban a la iglesia (la católica, que es la única que tienen en mente cuando hablan de esto²⁶⁵) y no planteaban ningún tipo de

²⁶⁵ Constanza (17) EG, una joven brasileña, evangélica, preguntaba por qué los españoles decíamos “cristianos” cuando queríamos decir “católicos”. Era algo que no entendía. Ella lograba marcar bien la diferencia entre Iglesia Católica e Iglesia Evangélica (y entre cristianos católicos y evangélicos). Esta sinonimia la confundía durante una de las entrevistas. Es obvio que nuestros/as jóvenes, cuando hablan de Iglesia quieren decir *Iglesia Católica*. También los adultos cometen el mismo error: en periodismo (prensa escrita, radio y televisión) normalmente se omite el calificativo de *Católica*. En El País, por ejemplo, es común encontrar titulares como el siguiente: *El Tribunal Constitucional avala la exención del IBI a la Iglesia* (5 de diciembre de 2013, edición electrónica). Para nosotros, este titular tiene toda la información que necesitamos. Para Constanza le falta algo: *¿Qué iglesia, la católica o la evangélica?*

alternativa comunitaria: la religión era una cuestión puramente personal e íntima²⁶⁶.

Estos planteamientos, contrastados con los que tradicionalmente se han sostenido, dejaban claro que ciertas perspectivas estaban en profunda transformación. Martina, Begoña y Marc, que participaron en las entrevistas, dan cuenta de ello.

[**Martina** (16) EG]: “Yo realmente creo en Dios y su existencia. Lo que ya no apoyo son los movimientos de la Iglesia”.

[**Begoña** (16) EG]: “Creo que hay algo, aunque no sabría describirlo ni le puedo poner un físico, creo que eso va relacionado con los sentimientos y los pensamientos, y yo siento esa ayuda”.

[**Marc** (17) EG] “Yo creo en Dios de una manera extensa pero sin ser sumiso a la iglesia”.

En todas estas opiniones encontramos una doble realidad: un Dios difuso y el desapego a la institución eclesial, católica fundamentalmente, dos de las claves necesarias para comprender la nueva *religiosidad*. La cuestión es saber si, tomando estas dos premisas (y otras que irán surgiendo), es posible seguir considerando que las creencias de nuestros/as jóvenes formen una religión.

Evidentemente, lo primero que debemos aclarar es qué entendemos por religión²⁶⁷. El primer acercamiento a la bibliografía nos constata que no existe una definición, sino *definiciones* de la religión. Y que estas dependen no solo del autor que tomemos para abordarla, sino de lo que queramos investigar sobre la misma. En primer lugar, habría que diferenciar a las religiones positivas, aquellas que de *hecho* existen, de “la religión”, el concepto abstracto que trata de recoger

²⁶⁶ Hablaremos de la desinstitucionalización de la religión y de la posibilidad de “creer sin pertenecer”.

²⁶⁷ Hemos decidido exponer la cuestión de la definición de Religión en este lugar, aún siendo una cuestión teórica, para tenerlo aún más presente durante el análisis de los foros y entrevistas de grupo.

las “reflexiones sobre el hecho religioso, su intencionalidad y consecuencias” (Estrada, 2013b). En el plano teórico, la diferencia está clara. En la práctica, tal y como lo hemos encontrado en nuestros/as jóvenes, la cuestión resulta más compleja, pues dicho *hecho religioso* (el abstracto), siempre se concreta en una religión positiva, con sus características propias. No existe algo así como “la religión”, independiente del hecho empírico, pero existe la necesidad de tener un concepto claro para poder acercarse a dicha realidad.

Junto con esta doble posibilidad de análisis, también encontramos definiciones sustantivas, formales y funcionales, ofreciéndonos cada una de ellas matices distintos. Detallar aquí todas las posibilidades no es posible. Detallamos solo seis ejemplos significativos y *académicamente autorizados*.

Giner (2004: 177 y ss.) define la religión como “un conjunto de creencias que asumen una dimensión trascendental –con frecuencia sobrenatural- en el mundo y que entrañan una práctica o ritual y un orden social, al tiempo que sancionan una moral determinada para sus fieles”. Detalla cuatro elementos clave que vamos a encontrar en otras muchas definiciones y que nosotros consideramos fundamentales. En primer lugar, una realidad divina/transcendente, separada de la inmanente, que divide el mundo en dos: lo sagrado y lo profano. En segundo lugar, unos ritos que procuran colocarnos en relación con lo Trascendente y que, además, nos agrupa, en tercer lugar, en una comunidad de fe. Por último, dicha iglesia²⁶⁸ comparte una moral, que emana de la propia fe y que guía la vida de sus miembros.

Para Berger (1991: 46 y ss.) la “religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido”. Considera lo sagrado como un poder misterioso e imponente, al estilo en el que Otto (2007) lo describe en *Lo Santo*, distinto del hombre. A pesar de esta separación, el ser humano es capaz de relacionarse con él, a través de objetos, tiempos, ritos, etc. Es una realidad que trasciende e incluye al hombre, que coloca el centro de su vida en esta Realidad

²⁶⁸ Entendida como comunidad de fe.

Última, transformándola y re-significándola. Como fenomenólogo, el punto clave de la religión es la trascendencia sagrada y el modo en que ésta *reordena* la vida del sujeto. La fe en un dios define los sucesos vitales del individuo, les otorga un sentido y los reconducen. Lo característico es cómo la fe *descentra* al sujeto, colocando en su vida un nuevo centro, superior, misterioso y trascendente a él.

Para Simmel (2012: 36), la religión es ese mundo interior del individuo que ha sido objetivado, compartido socialmente. Da un enorme valor a dicho *mundo interior*, germen de lo religioso, pero sitúa la clave de la religión en la comunidad con la que se comparte (en la que se objetiva) esta interioridad, que toma una forma cultural concreta.

Durkheim(2003: 92 y 93), en su conocida definición, la caracteriza como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”. Y añade: “la idea de religión es inseparable a la idea de Iglesia (...), la religión debe ser algo esencialmente colectivo”. De nuevo, los puntos fuertes son lo sagrado y la comunidad, en el que las creencias, como imaginario colectivo, toman, además, la forma de moral.

Luckmann, en la misma línea de Berger, la define como la “capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan” (Berger, 1991: 244). En esta definición se incluyen, a nuestro entender, la creencia en múltiples niveles de realidad (existe algo más que mi “naturaleza y universo biológicos”), la función de *sentido*, la inclusión de una moral y, por último, el proceso de conversión que conlleva.

Y por último, Manuel M. Marzal llama “«religión» al sistema de creencias, ritos, de formas de organización y de normas éticas, por medio de las que los miembros de una sociedad tratan de comunicarse con los seres divinos o sus intermediarios y de encontrar un sentido último y trascendente a la existencia”

(Gómez, 1993: 57). De nuevo, se repiten los puntos clave: lo sagrado y la relación que establecemos, la comunidad de creyentes y la moral con la que conviven.

Hay muchas más, que redundan en los mismos elementos. Giddens (2009: 677) los resume en tres. En primer lugar, es una forma de cultura, en la que se comparten creencias, valores, normas e ideas, que permiten, a su vez, crear una identidad común. En segundo lugar, supone alguna forma de prácticas ritualizadas, un comportamiento común al resto de los creyentes de su comunidad. Y, según Giddens, lo más importante: ofrece un sentido, un significado último a la propia vida. La religión logra explicar y encajar diversos aspectos de la vida de un modo coherente (religiosamente hablando) y holístico, algo que otras instituciones no pueden hacer. Además, incluye una moral que dirige dicha vida y sanciona nuestros actos.

Falta, entre estos tres elementos, Dios. Giddens señala que a menudo creemos que el teísmo (la creencia en una o más deidades sobrenaturales) es un elemento básico para comprender lo religioso. Pero no siempre es así: el Budismo es el ejemplo de que no toda religión necesita un dios personal para serlo²⁶⁹. Por nuestra parte, queremos matizar esto. Es cierto que no es necesario un dios personal, pero sí lo es creer en una realidad trascendente, superior y *separada* (sagrada), hacia la que se dirige el ser humano. Buda²⁷⁰ no afirma ni niega la existencia de un dios²⁷¹, pero sí cree en una realidad absoluta y trascendente, el *Nirvana*. El budista no tiene un Dios personal pero sí un misterio último, una realidad incondicionada, un *Summum Bonum*. Este cuarto elemento, para nosotros esencial, no solo divide la realidad en dos niveles, sino que orienta la vida del ser humano a una futura salvación (es el sentido). Nosotros no concebimos lo religioso sin este cuarto elemento, pues los otros tres podrían

²⁶⁹ Algunos autores no ven en el Budismo una religión, sino una filosofía o sabiduría, precisamente por esta ausencia de lo divino. Otros lo consideran la única religión sin Dios.
²⁷⁰ Tomamos para estos comentarios sobre el Budismo unas notas del Dr. José Luis Sánchez Nogales, de la Facultad de Teología de Granada.
²⁷¹ Buda calla sobre lo divino.

darse sin necesidad de ser una religión²⁷².

Teniendo en cuenta todo lo anterior, concebimos la religión como un sistema de creencias que da respuesta a cuestiones últimas (tales como el sentido de la vida, la muerte, el dolor, el origen del mundo...), basadas en argumentos que no siempre son *racionales* y que tienen en cuenta una realidad trascendente, sobrenatural o centrada en un ser "radicalmente Otro" (sagrado) y Absoluto, no siempre *personal*. Sea de la naturaleza que sea, esta Realidad Trascendente descentra al sujeto respecto de sí mismo: el núcleo de su existencia ya no es él sino su dios. Estas creencias se muestran en ritos, dogmas más o menos coherentes, revelados o no, y compartidos. Además, conllevan una moral o comportamiento orientado al sentido y a la salvación. Todo ello se *recoge y toma forma* en una iglesia o comunidad (más o menos jerárquica), en la que se comparten.

Esta definición agrupa los elementos fundamentales de las religiones tradicionales²⁷³ y encaja en lo que, general y comúnmente, se entiende por religión. Hemos comparado estos elementos con lo encontrado en los foros y escuchado en las entrevistas. Descubrimos en este análisis que los elementos que consideramos clave o no aparecen en sus discursos o se han transformado tanto que se han convertido en otra cosa: no hay un Ser Absoluto, sino relativo; no implica *conversión y transformación* del sujeto religioso, ni tampoco *descentramiento* de sí; no hay eclesialidad ni comunidad de fe y, por tanto, tampoco una moral compartida; y, por último, no encontramos dogmas y, mucho menos, un sistema. Teniendo en cuenta esto, y como ya hemos dicho, creemos que el concepto *religión* no es el apropiado para caracterizar las creencias de nuestros jóvenes. Analicemos estos puntos detenidamente.

Comencemos, en primer lugar, por la cuestión de la realidad trascendente. Ésta se reduce a un *algo o alguien* que está ahí arriba. Podríamos

²⁷² Pensamos en la propuesta comtiana en sus primeros momentos o en la "religión laica" que surgió en la Ilustración, ambas centradas en el progreso y la razón.

²⁷³ Judaísmo, Islam, Cristianismo, Hinduismo, Budismo, Animismo...

asemejarlo con esa realidad espiritual de la que hablan los budistas y plantear que lo suyo es una religión sin dios. Pero no es así: ese *algo* o *alguien* hace referencia a un *objeto* de fe, que si bien no está claramente definido, no deja, por ello, de ser un objeto. También se podría establecer una relación con las teorías que se centran en lo inefable, en la incapacidad del ser humano para decir algo sobre Dios o los teólogos de la nada como Eckhart. Pero estas perspectivas en lo que insisten es en la incapacidad del ser humano para conocer todo lo referente a Dios. El ser humano es un ser limitado y Dios un ser Absoluto, Eterno y Perfecto, de ahí que todo cuanto la persona pueda decir sobre su dios no es suficiente ni preciso. Pero cuando nuestros/as jóvenes son ambiguos en sus referencias sobre dios, no están indicando una incapacidad propia, sino una característica de ese dios. Lo *difuso* no es una consecuencia de sus limitaciones comprensivas, sino una cualidad del objeto de fe.

Esta falta de *definición* del dios conlleva que sus cualidades de *sagrado* y *absoluto* queden en un segundo plano. Existe un dios pero no es absoluto, sino relativo a la persona que lo *crea*, que dejará de estar ahí cuando, como plantean los/as jóvenes, “ya no nos haga feliz” (lo veremos más tarde). En correlación, el dios tampoco es el centro de la vida del individuo, que es él mismo: los/as jóvenes, en su mayoría, creen, como Julio (16, FV) que “el Dios de cada persona es uno mismo cuando se utilizan estos valores” (se refiere a la bondad, la solidaridad, etc.). Alberto (16) lo expresa de un modo similar:

[**Alberto** (16) FV]: “Cada uno puede formar parte de una religión, como el cristianismo, el islam, etc. porque son creencias que nos enseñan, pero a lo mejor en nuestro interior tenemos otra forma de expresarnos y sentir que no se asemeja a lo que nos transmiten”.

Su capacidad para descentrar al sujeto respecto de sí mismo queda completamente anulada. En la fe que muestran los jóvenes, el punto central está en ellos mismos y dios solo sirve para ayudarles a conducir sus vidas (como un terapeuta más).

Esta concepción del dios como relativo transforma, asimismo, lo que se suele entender por *sujeto religioso*. Éste, tradicionalmente, queda conformado por dos momentos vitales que lo transforman: su conversión ante el encuentro con lo divino y el deseo de reencontrarse con este. Son dos modos de entender la religión: como *relación* con el *Otro Absoluto* hallado en ese otro plano de la realidad (re-ligare) y como relectura de nuestra propia vida a partir de dicho encuentro, trocando el marco central de referencia existencial a este dios (re-legere). Es a lo que Berger se refería como el *cosmos significativo* en las definiciones anteriores.

Normalmente, la re-lectura se da en primer lugar, pues hace referencia a la *transformación* del sujeto, a la *conversión*: primero nos convertimos y después nos *relacionamos*, como en el caso paulino. Martín Velasco (1995: 47) afirma que existe un *umbral* para la *captación de lo sagrado: descalzarse*. Esta ruptura de nivel “supone una transformación no sólo de la conducta, sino de la existencia misma”. Con el nacimiento de la fe, el hombre reconstruye toda su vida tomando un nuevo eje, una nueva perspectiva. La experiencia religiosa no solo trata de *creer* en otros niveles, sino, sobre todo y a partir de ahí, de “ver con otros ojos” este mundo, al que “confiere un nuevo sentido”. El sujeto religioso *vende todo lo que tiene* (Mt. 13, 44) y *compra* ese nuevo espacio sagrado descubierto, reorganizando todo su ser desde una nueva referencia última, desde un nuevo *emplazamiento existencial*. La elección de los apóstoles de Jesús refleja este doble movimiento de *llamada personal* y *conversión*: el galileo llama a cada uno por su nombre (el nombre es lo que somos) y después se le da uno nuevo (una nueva vida) (Lc. 6, 14).

A partir de este momento, la persona religiosa tiende, en continuo *movimiento hacia lo infinito* (Kierkegaard, 1995: 64), a restablecer el *contacto*, repetir el *encuentro* con lo trascendente. Así, la *relación* y el *reencuentro* se restablecen a través de la oración, los rituales, las fiestas, los símbolos, la meditación, el encuentro comunitario...

Nuestros/as jóvenes creyentes de lo difuso no muestran indicios de estas dos vivencias fundantes. Por supuesto, no son personas convertidas, ni mucho menos. Muchos de ellos y ellas reconocen que su fe es una *fe transmitida* o socializada.

[**Berta** (16) EG]:[afirma que su posición es la cristiana porque] “yo he sido desde pequeña criada con esta creencia”.

[**María** (16) EG]: “Yo creo porque al principio me lo enseñaron mis padres pero de mayor yo tengo mis propias razones”.

[**Vera** (17) FV]: “Pienso que Dios existe porque desde muy pequeña me lo han inculcado”.

Que no exista conversión no significa, por supuesto, que no puedan ser religiosos. Pero no es esta la conversión de la que hablamos. Es la transformación de la propia vida, la relectura de los propios valores desde una nueva perspectiva, que no detectamos en otros temas de contenido moral.

En cuanto al deseo de reencuentro y relación, nuestros/as jóvenes solo buscan a Dios cuando lo necesitan, lo cual ya es una forma de relación: en las entrevistas de grupo y en los foros virtuales aparece a menudo la palabra *ayuda* y *refugio* para el hombre cuando le hace falta. Pero ninguno es capaz de señalar momentos concretos de esta relación. Regina (16, EG) cree que Dios “está ahí siempre, cuando tenemos un problema o consulta” y Alexis (17), en el foro “La existencia de Dios”, piensa que

[**Alexis** (17) FV]: “Dios es un ser que te da a elegir varios caminos en tu vida (para) que tú decidas por ti mismo qué elección tomar, creo que así es una toma de confianza que él nos da, en el caso de que nosotros nos equivoquemos él siempre estará hay para ayudarnos y enseñarnos a rectificar”.

Para Marina (16, EG) “es un sentimiento, un refugio que tú puedas

sentir”. Es normal esta relación, sobre todo cuando el centro de la relación es uno mismo y no Dios. Además, como tendremos ocasión de ver después, esta relación siempre está pendiente de una condición: que te haga feliz. En este sentido, Patricia opina lo siguiente:

[Patricia (16) EG]:[no cree] “que sea una pérdida de tiempo pensar en Dios, es más, pienso que se debe hacer a menudo si eso te hace sentirte bien y feliz”.

El día que no lo consiga, con no volver a hacerlo queda todo resuelto.

Es decir, no encontramos, ni en foros ni entrevistas, estos dos momentos vitales y fundantes (conversión y relación) entre nuestros/as jóvenes creyentes de lo difuso. Todo se vive sin transformación, sin radicalidad y sin compromiso. Lo Trascendente es una realidad *latente*, que no deja marcas en los individuos, que, a pesar de todo, dicen creer en él.

La actitud de nuestros/as jóvenes no encaja en esta caracterización de la fe, que es la que tradicionalmente hemos asumido. Tampoco encaja en los nuevos movimientos carismáticos, en las nuevas religiosidades (como la Cienciología) o denominaciones evangélicas, en las que sí se aprecian estos signos de conversión, relectura, relación y vida comunitaria. Nuestros/as jóvenes no forman una comunidad de fe ni parecen conseguir ese “refugio” en la oración. Podríamos objetar que esta misma *comunidad virtual* donde expresan sus opciones vitales es su *comunidad de fe*. Pero no lo es. Lo que encontramos en ella es un diálogo, respetuoso y en el que existe más o menos acuerdo. Pero no se *comparte* una fe. Se discute sobre ella. Tampoco hay ritos, ni hablan de dogmas, ni acuerdan una moral.

Para comprobar esto último, la ausencia de una moral común y conectada con la propia fe, hemos analizado tres foros que están directamente relacionados con temas éticos: “La pena de muerte”, “El aborto” y “El suicidio”. En ellos, no hemos encontrado argumentos religiosos que defiendan la postura

del y de la joven creyente. La palabra Dios o ese *Algo* del que hablan no aparece en sus reflexiones. Tampoco hacen uso de la creencia en el destino. Nadie aborta o se suicida porque Dios lo quiere (o no lo hace porque no lo quiera) ni porque venga dictado por el destino. Elvira, una creyente institucionalizada²⁷⁴, argumenta lo siguiente sobre el aborto:

[**Elvira** (16) FV]: “Yo no es que esté en contra o a favor del aborto, porque hay veces en las que el bebé puede traer deformaciones, que haya problemas económicos en la familia, etc., en los que es mejor para el niño y los padres que no nazca, pero pienso que se debe abortar en casos extremos²⁷⁵”.

Y Pepe, uno de los creyentes del *Algo*, también ofrece argumentos sin nombrar ese *Algo*:

[**Pepe** (17) FV]: “Este tema es difícil, entraría en las circunstancias personales de cada persona, pero yo estoy a favor del aborto, simplemente porque es duro comerse lo que va a venir, como dicen algunas personas; y mientras existan unas condiciones muy extremas, caso de una malformación muy severa o síndrome, un embarazo no deseado (habiendo usado método anticonceptivo y fallado este), o en un caso de violación, es decir haciendo un uso responsable de este”.

La fe, incluso en algunos creyentes institucionalizados, no conlleva unos principios morales. A lo más que llega este Dios Difuso es, como plantean algunos, “a darte un consejo cuando no sabes qué debes hacer”. El presupuesto moral que toda religión debería tener no aparece en estos/as jóvenes. Moral y fe

²⁷⁴ En una de las entrevistas afirmó ir a misa cada domingo.

²⁷⁵ Aun siendo una creyente institucionalizada, de las que participa en los oficios religiosos semanalmente, no sorprende que su posición no coincida con la de la Iglesia. No puede ser que la desconozca: la voz de la Iglesia en temas morales como el aborto o la homosexualidad, en España, tiene una presencia considerable en el ámbito público como en el intraeclesial. Tampoco hace referencia a su desacuerdo con las doctrinas de la Iglesia. Lo más probable es que, como los creyentes de lo difuso, desligue moral y fe con cierta naturalidad.

son dos cuestiones desconectadas, desvinculadas²⁷⁶.

Otro de los puntos clave de la religión es el descentramiento de sí que opera en el sujeto religioso. Pero si el Dios que tenemos frente a nosotros no es un *Absoluto*, indudablemente es difícil que se dé. En teoría, el hombre religioso deja de ser un *ser-para-sí* para transformarse en un *ser-para-Otro*. En contra de lo que pueda afirmar Feuerbach, este *ser-para-Otro* no se siente alienado como persona. El caballero de la fe que Kierkegaard presenta no es un ser que *abandona* la realidad (su realidad) por otra: este nuevo *Ser* trascendente, al que se vincula, incluye la totalidad de lo real. No me *abandono* a mí mismo porque al que me *inclino* me incluye. “Por la fe, en cambio, no digo adiós a ninguna cosa, sino que las recibo y alcanzo todas” (Kierkegaard, 1995: 70). Es más, desde la perspectiva cristiana, que es desde la que nos movemos, es más humano el que vive más descentrado de sí²⁷⁷.

Para el individuo religioso, el centro de su vida ya no es él mismo, sino el o lo *Otro*: tanto vale la creencia en un Dios personal, situado fuera de uno mismo y que exija una mera sumisión externa (como en el caso del Islam, el Nominalismo o un cristianismo basado en el miedo) o situado en la conciencia autónoma del individuo que discierne (como en las espiritualidades de San Agustín de Hipona o San Ignacio de Loyola); como también vale la creencia en una fuerza impersonal. La religión, así, no solo se separa de la pura interioridad, sino también de la magia. Una actitud será religiosa siempre y cuando contemple este descentramiento, no solo del *Otro* sino también a favor del *otro*. Por definición, una religión no puede ser narcisista. En cambio, una espiritualidad sí²⁷⁸. Ésta parte de una concepción mística del *sí*, que se religa a su propio ser. La búsqueda de la armonía entre *el yo* y el universo no es más que búsqueda narcisista de uno mismo, para contemplarse.

Tampoco les interesa demasiado establecer dogmas sobre el carácter

²⁷⁶ Hablaremos de ello más tarde.

²⁷⁷ “Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí la salvará” (Lc. 9,24).

²⁷⁸ No todas las espiritualidades son narcisistas. Indicamos que esta que analizamos sí puede serlo.

último de la realidad o el concepto de mundo: a algunos les *raya* y otros no indagan sobre los *sentidos últimos*, mucho menos si no hacen referencia a la propia vida, a la concreta y personal (no al destino de la humanidad o al porqué del universo). Por eso discuten sobre el destino y no sobre cosmogonía. Pero esto es una cuestión tan *abierta y personal* que no puede ser tomada como una *metafísica compartida*. No hay realidad última, sino *mi* realidad última. Así, es difícil establecer un sistema, que supone un todo complejo y articulado; unos ritos, una organización, una ética... Solo encontramos en los foros y en las entrevistas de grupo tanto un cierto sentido de lo divino, una intuición sobre lo sagrado entendido como lo más hondo y válido de la realidad como una búsqueda de sentido, que por supuesto no es último ni tiene un carácter definitivo, pues todo es provisional.

Lo social/comunitario también queda diluido, tanto en lo referente a la eclesialidad (compartir dogmas y ritos) como a la moral (comportamientos fundamentados en la fe y que afectan al trato con el otro). No es nueva esta tendencia a desvincularse de todo lo institucional, resumida en el conocido “creer sin pertenecer”. Nuestros jóvenes son una prueba de esto: las iglesias se vacían, los seminarios se cierran, los matrimonios civiles superan con creces a los religiosos²⁷⁹, etc. Casanova (2012) mostraba que, en EE.UU. el fiel dejaba su religión-institución para enmarcarse en otra. Pero aquí no apreciamos esto. La desinstitucionalización de la religión en Europa es un hecho probado. Y en nuestros foros y entrevistas, Mario (17) nos da la clave:

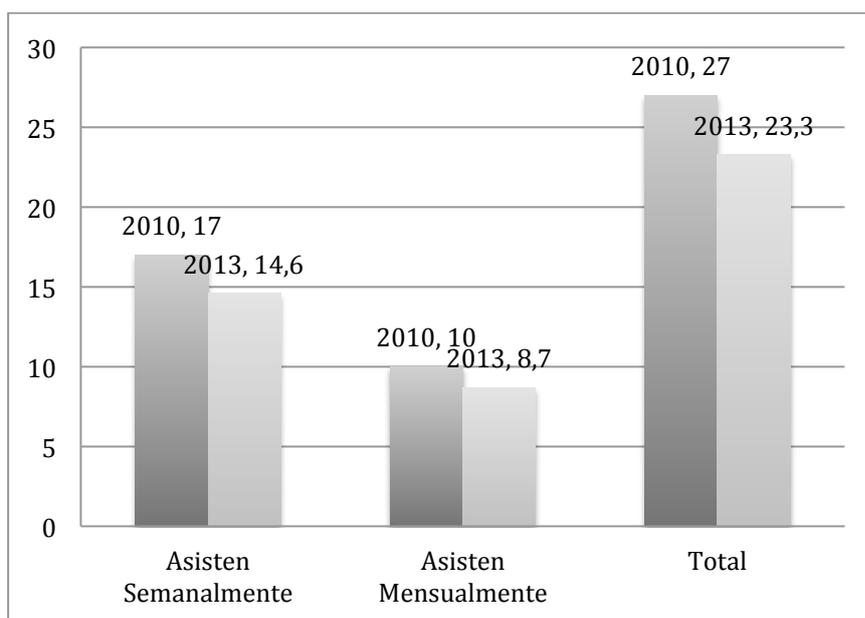
[**Mario (17) EG**]: “La religión es un sentimiento individual porque une directamente al individuo con su creador, sin necesidad de apoyarse en una colectividad”.

Esta desinstitucionalización es un resultado de la personalización y la privatización de la fe. Este enorme desapego ante las instituciones que muestran

²⁷⁹ Según las estadísticas del INE, entre 2010 y 2013 el número de matrimonios civiles ha subido más de 12 puntos porcentuales (del 57,92% al 70,55 de los matrimonios celebrados en España), con la consecuente caída de los matrimonios religiosos, que baja del 41,58% en 2010 al 27,31% del 2013 (más de 14 puntos).

nuestros jóvenes no desentona con el sentir general. Los jóvenes españoles muestran la misma tendencia. El CIS, en 2010, señalaba que solo el 17% de los encuestados asistían regularmente a la iglesia, entendiendo como *regularmente* la asistencia semanal. Si a estos le sumáramos los que iban alguna vez al mes, el porcentaje subía al 27%. En el avance de 2013 (mes de diciembre), estos mismos datos se situaban en el 14.6% (los que van semanalmente) y en un 8,7%, los que lo hacen mensualmente. Del 27% del 2010 bajamos al 23.3% del 2013. Por su parte, la Fundación Santa María, en su estudio de 2010, señalaba que el 62% de los jóvenes nunca iban a misa (el CIS sitúa el dato general en el 58.8%), frente a un 7% que sí asiste semanalmente y un 5% que lo hace mensualmente. Según el INJUVE, el índice de jóvenes que asistía a la misa dominical era de un 10% en 2005. Es decir, en cinco años ha bajado la participación en 3 puntos.

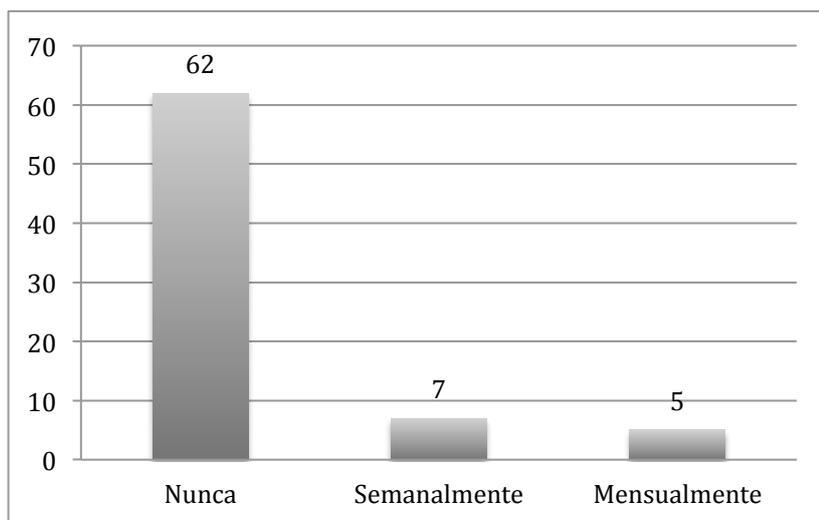
Gráfico 3. Asistencia a servicios religiosos



Fuente: Barómetro del CIS (2010 y 2013).

Pero no solo es la participación en los rituales católicos lo que desciende. De las 12 instituciones que los investigadores del CIS evaluaron, la Iglesia ocupaba el décimo lugar, solo por delante del Gobierno y los Partidos Políticos. Teniendo en cuenta que en 1987 ocupaba el quinto lugar, observamos que el descenso es sustancial.

Gráfico 4. Asistencia a servicios religiosos



Fuente: Fundación Santa María (2010).

Nuestros/as jóvenes se encuadran bien en esta situación. Critican a la Iglesia como *portadora de mentiras* o guiada por *intereses económicos*. Los ateos lo tienen claro. Clara lo resume bastante bien en el foro sobre Dios:

[**Clara** (17) FV]: “Y no porque reces o lo que sea vas air al CIELO, ya que todo es un cuento que ha creado la iglesia para beneficiarse”.

También los creyentes piensan lo mismo. Tamara, que se mueve entre el ateísmo y la creencia en una fuerza o energía superior²⁸⁰, escribe:

[**Tamara** (17) FV]: “Aun así, creo que la Iglesia se aprovecha de las creencias de los demás, que no comparto pero respeto, para hacer un gran negocio”.

Jacobo, también un creyente de lo difuso, responde a Clara lo que sigue:

[**Jacobo** (17) FV]: “Yo pienso que después de la muerte empezamos otra vida completamente nueva. Por otra parte, sí estoy de acuerdo

²⁸⁰ Esta joven va “deambulando” de un lugar a otro, prueba de la libertad que da esta falta de definición.

contigo en que la iglesia se beneficia mucho de las creencias de Dios”.

Maite (16, FV) cree que “algo, no sé el qué, tiene que haber”. Pero siembra la duda cuando afirma que “creo que Dios podría haber existido pero no creo las cosas que dicen que ha hecho”. No concreta más y deja sin aclarar qué cosas había hecho, pero estamos seguros de que está mezclando a Dios con Jesucristo y de que se refiere a la Iglesia cuando hace alusión a los que “hablan de Dios”. Por eso entendemos que lo que está afirmando es que cree en un ser que no tiene nada que ver con la iglesia, que es otra cosa. La separación entre la fe y la Iglesia que la contiene está muy marcada.

La mayoría de los/as jóvenes critican a la Iglesia y no creemos que la estén abandonando porque, en realidad, nunca entraron. Ya lo hemos visto en los datos sobre la asistencia a servicios religiosos. Algunos jóvenes (no todos) señalan que desde pequeños han recibido cierta educación cristiana, pero que ahora es una cuestión personal, que nada tiene que ver o con lo que les han enseñado y, mucho menos, con acudir a la iglesia²⁸¹. Quizá lo que aprendieron en su infancia fueran algunas cuestiones referidas a Dios y a Jesús y, muy posiblemente, también historias sobre la figura de María. Todo en relación a ciertas tradiciones religiosas (Navidad, Semana Santa, Romerías, Santos y Vírgenes Patronos...) que han calado en la sociedad de tal manera que pueden *vivirse* sin necesidad de acudir semanalmente a misa. Muchos de los/as jóvenes con los que hemos trabajado participan, por ejemplo, en actividades relacionadas con la Semana Santa: o pertenecen a una cofradía, o la viven con cierta intensidad, dándoles un valor trascendente. Pero no establecen una relación con la *ecclesialidad* tal y como aquí la estamos tratando: como asistencia a un culto y como institución legitimada para establecer, guardar y transmitir un dogma. Lo religioso, como experiencia compartida, se mantiene, pero la iglesia

²⁸¹ Muchos reconocen no haber ido a la Iglesia más que para hacer la Primera Comunión y a Bodas, Bautizos, otras Primeras Comuniones, etc.

(católica), como institución que la administra, ha perdido legitimidad. Nuestros/as jóvenes no dan valor a sus propuestas ni le ofrecen confianza.

Pero debemos tener en cuenta que cuando nuestros/as jóvenes critican a la Iglesia o al Cristianismo, en realidad están criticando a la *religión* en general. Para ellos, la identificación de religión con cristianismo y este con catolicismo es evidente. Solo aparecen en cuatro ocasiones la palabra “iglesia” y lo han hecho en los términos ya referidos. El término “cristiano” aparece en trece, “católico” en dos y “cristianismo” en cuatro. “Alá”, “Mahoma” y “musulmán” aparecen solo una vez, como “Buda” y “budista”. “Hindú” aparece en dos ocasiones. Si bien merece la pena destacar que todas esas apariciones (excepto la segunda del término “hindú”) han aparecido en el mismo post, que realizaba una comparación entre los distintos credos (“los hindúes creen en las vacas, los musulmanes en Mahoma, los budistas en Buda...”). Es decir, para ellos el catolicismo (en cuanto hacen referencia a la Iglesia que entendemos por el contexto como católica) funciona como arquetipo de toda religión. Ya hemos hecho referencia a Constanza (17, EG), evangélica brasileña, que nos preguntó en privado si había “alguna palabra en español para decir católico”. Cuando le explicamos que era esa misma (igual que en portugués), volvió a preguntar: “¿Y por qué no la usan?”.

De este modo, cuando los/as jóvenes critican los actos de la Iglesia, sus mentiras o la acusan de mantener un simple negocio parecen criticar a todas las religiones. El contenido de la fe cae por el peso de la caída del que la sostiene. Esto tiene repercusiones para la religiosidad del grupo de creyentes institucionalizados, también críticos con esta institución religiosa. Van a afrontar su fe de otro modo: cae el mensajero, pero mantienen mensaje. Aunque esto último habrá que afinarlo mucho, pues no precisan demasiado ni dan ningún tipo de protagonismo a la figura que debe ser central en el cristianismo: el propio Cristo.

Quizá, el motivo principal de este abandono de lo eclesial es que nuestros/as jóvenes huyen del rigorismo de lo institucional, de esa jaula de hierro racional en el que la fe también ha sido encerrada. Escapar de esta presión institucional les va a permitir dos cosas: en primer lugar, construir una fe más personalizada e individualizada, sin ataduras ni exigencias; y, en segundo lugar, poder modificar dicha fe cuando crean conveniente.

Nuestra conclusión es que el concepto de Religión, tal y como se ha comprendido tradicionalmente, no nos sirve para caracterizar a nuestros jóvenes creyentes de lo difuso. Sabemos que hay otras formas de acercarse a lo religioso. Algunos autores aconsejan, ante la amalgama de nuevos movimientos religiosos, establecer una definición mínima que abarque todas las realidades. Lenoir (2005), por ejemplo, define y diferencia al sujeto religioso como aquél que afirma creer en múltiples niveles de realidad y, en segunda instancia, en su deseo de vincularse a él. Partir la realidad en varios niveles es el primer paso para la experiencia religiosa, pues el hombre de fe rompe el espacio en una realidad heterogénea (Eliade, 2005: 21). Otto también rompe la realidad en lo sagrado y lo profano y ya hemos hecho alusión a Gauchet y Taylor, entre otros, al respecto.

La propuesta de Lenoir no hace más que recordar la diferencia entre las realidades sagradas y las profanas, no solo en el ámbito *espacial*, sino también en el *temporal*, *personal*, *ontológico*... Es una reducción a lo básico para conseguir que todo pueda caber en la definición de religión: si incluye una ruptura ontológica de la realidad en dos, una trascendente y la otra inmanente, ya tenemos religión. Según esta perspectiva, muchos de nuestros/as jóvenes encajarían como religiosos.

Pero la definición de Lenoir nos parece demasiado amplia, poco restrictiva, lo que le hace perder efectividad en la delimitación de los fenómenos y las experiencias religiosas. Cuando una definición es excesivamente extensa, deja de *definir* el objeto al que se refiere, pierde precisión. La magia, el tarot o la creencia en universos paralelos y extraterrestres superiores a nosotros entrarían

en esta definición, y no las consideramos religiosas. En nuestra opinión, su descripción debería incluir algunas notas más, además de esta *multidimensionalidad* de la realidad, que hagan posible una mejor comprensión del fenómeno religioso. En la definición que hemos ofrecido, intentamos precisar estas notas, ofreciendo una imagen más cercana a nuestro contexto sociocultural.

Otra posibilidad es redefinirla teniendo en cuenta los nuevos contextos históricos y sociológicos. Díaz-Salazar (2006) propone el concepto de religión vacía, como la religiosidad que existe en los países occidentales. Lo opone a un vacío de religión, que supondría la falta de hecho religioso. La religión vacía supone la persistencia de lo religioso aunque sin contenido dogmático, de un modo *difuso*, en los términos en los que nosotros lo hemos llamado. La dificultad de su caracterización proviene de este hecho.

La religión cristiana (pues es un proceso que se da fundamentalmente en países occidentales cristianos) se está vaciando de contenido, algo realmente llamativo pues ésta se ha ido llenando, a lo largo de su historia, de dogmas, ritos, costumbres, normas... Este vaciamiento supone una transformación de las formas de vida religiosa y la construcción de un nuevo ámbito religioso. “Desde esta perspectiva podemos captar el sentido metafórico y polisémico del término «religión vacía» (...) el de una nueva forma de vida religiosa que se está «llenando» -configurando- o el de una «espera» religiosa, bien como «búsqueda» o bien como «mantenimiento» más o menos sincrético o desarticulado de un mínimo de viejas creencias y sentimientos religiosos” (Díaz-Salazar, 2006: 72). Ante esta realidad de vaciamiento, el autor propone cuatro posibles escenarios.

1. Una religiosidad teísta, que supondría el mantenimiento de una determinada, aunque no concreta, fe en un Dios (no cristiano, no personal).

2. Una religiosidad cristiana individual, es decir, subsiste la idea del Dios cristiano, aunque lo hace como creencia puramente personal, sin una

manifestación eclesial. Aquí encaja la idea de creer sin pertenecer.

3. Una religiosidad cristiana comunitaria anti-institucionalizada, al margen de las iglesias oficiales.

4. La salida de la religión, en forma de religiosidad semi-atea o sacralización de realidades profanas; laicismo agnóstico no reflexivo (indiferencia) o agnosticismo o ateísmo reflexivos. Es decir, dar el paso de la religión vacía al vacío de religión, esto es, su desaparición.

La imagen de la religión vacía nos parece muy acertada. Aunque creemos que peca de las mismas deficiencias que las demás: casi todo entra en ellas. Una definición tan amplia no define. Además, lo que observamos en los foros tampoco encaja en ninguna de las cuatro posibilidades abiertas: o bien tenemos varios grupos de creyentes (y no los dos –institucional y difuso, que hemos caracterizado) o bien habría que seguir intentando un concepto más adecuado. La primera opción (nos encontramos con varios grupos de creyentes) no nos convence lo suficiente: creemos que los *creyentes de lo difuso* tienen las suficientes cualidades en común como para ser tomados como un grupo en sí mismo. Y dichas cualidades no encajan con ninguna de estas opciones.

Que el Dios sea difuso (ese *Algo* o *Alguien*) no significa que sea *impersonal*, como se plantea en la primera opción. A este Dios, dicen nuestros/as jóvenes, se le pide consejo, ayuda y sirve como un refugio. “Para Jesucristo es un padre, pero para mí es un amigo”, dice uno de los jóvenes. Alguno lo define como “un abuelo”. Es un Dios que interactúa con el individuo, influye en su vida, aunque se mantenga indefinido.

Más posibilidades tiene la segunda opción: se mantiene un Dios cristiano pero no la institución que fielmente lo guardaba. Es el conocido *believing without belonging*. Si bien es cierto que muchas de las cualidades con la que los y las jóvenes describen a su dios están inspiradas en imágenes cristianas, también es verdad que incluyen otras muchas que lo niegan (la reencarnación y el

destino, por ejemplo) y que son esenciales para esa *imagen* cristiana de Dios. Rosana, en el foro sobre Dios, comenta:

[**Rosana** (16) FV]: “La verdad, yo sí creo en Dios, porque no creo que nos hayan tenido engañados tanto tiempo, algo tiene que haber. Lo que no estoy muy segura es si existe o no otra vida después de la muerte”.

Además, muchos de ellos, a pesar de hablar de algunas cualidades de un Dios cristiano (un ser creador, por ejemplo), no aceptan su cristiandad.

[**Alba** (16) EG]: [piensa] “que quizá sí que haya algo y no creo que sea precisamente Dios. (...) Yo sí respeto la idea de que Dios exista aunque no la comparto”. [Y continúa explicando el porqué de su *incredencia* en ese Dios]: “no creo que los hechos que se han utilizado como manifestación de Dios sean verdaderas manifestaciones: ¿por qué existe la pobreza?”.

Es decir, *Algo* existe pero no es el Dios bueno cristiano.

Sobre la tercera y cuarta opción ya hemos hablado. La tercera, ese cristianismo comunitario pero al margen de la Iglesia oficial, no encaja con lo que vemos con nuestros/as jóvenes. No hay comunidad, como ya hemos dicho: no se comparte ni una moral, ni unos dogmas, ni unos ritos. No hay identificación de grupo. En cuanto a la cuarta, supondría la aceptación del camino secularizador como desaparición de lo religioso. Pero precisamente esta necesidad de redefinir la religión es una prueba en contra de dicha desaparición. Nuestros/as jóvenes creyentes confirman que el proceso secularizador es más una emancipación del individuo frente a la tutela de la iglesia que un “rechazo de Dios”.

En definitiva, hemos agotado dos de las tres posibilidades: no vemos conveniente ampliar el término, pues corremos el riesgo de perder precisión; y, aunque vemos aciertos en la redefinición del concepto planteándolo como religión vacía, observamos que tampoco satisface plenamente las exigencias de

nuestros/as jóvenes. La tercera opción es asumir que lo que ellos plantean no es una *religión* sino una *espiritualidad*, dejando así el término religión para su uso *tradicional* y centrándonos en otro concepto que quizá describa mejor lo que estamos observando. Esta opción nos permite mayores posibilidades de análisis, pues la espiritualidad es más individual y flexible y nos da la posibilidad de dejar a un lado todas aquellas notas sobre la religión que son clave para comprenderla.

Proponemos, pues, llamar espiritualidad a las creencias de nuestros/as jóvenes *de lo difuso*. Ahora, nos disponemos a precisar cómo la entendemos y qué características tiene.

La espiritualidad que nos ofrecen los jóvenes es algo más que una religión adelgazada: tiene sus propias cualidades. Definirlas tiene su dificultad, más aún en un contexto social en continuo cambio: lo religioso es un cuadro en movimiento. A pesar de dicho marco, vivimos en una sociedad en la que se buscan las esencias²⁸² y las fórmulas magistrales²⁸³, cuando estas ya no existen. Todo cambia tan rápido que no son posibles. Nada está quieto, nada se detiene para hacer una fotografía. No hay esencias. Y es en este contexto (sin esencias, sin metafísicas estáticas) en el que se construye la espiritualidad.

Las creencias se adaptan a los nuevos tiempos, se vuelven al mundo y a la persona desde unas nuevas coordenadas. Intentan dar respuesta, por un lado, a los nuevos retos que las personas deben afrontar, y por otro, a las nuevas perspectivas que el ser humano tiene sobre su propia realidad, su vida y la sociedad. Estas nuevas coordenadas están marcadas no solo por la Modernidad sino también por la crítica que le hace la posmodernidad. Están dirigidas más al individualismo (uno mismo se construye su propia vida) y menos ligadas a la razón (no se trata de un fracaso de la razón, sino una resituación en una perspectiva más relativa). Quizá, esa vuelta a la vida y el giro reflexivo al interior,

²⁸² En una campaña publicitaria de BMW de 2013, por ejemplo, después de hablar de un mundo en continuo cambio, introducían eslogan: "La esencia no cambia... La esencia es lo que nos hace sentir". No es extraño observar productos (y personas) buscando la pureza.

²⁸³ Cómo ser feliz, qué significa ser un buen padre, cómo alcanzar el éxito, el reto de ser uno mismo: ¿no habla todo esto de esencias?

sacralizando ambos (vida y persona), junto con el rechazo de la razón, lleven como consecuencia lógica la potenciación de lo emocional.

Lo que proponemos es que la *religiosidad* que observamos en nuestros/as jóvenes ha perdido sus contornos de un modo tan radical que quizá ya no sea una religión en términos positivos, sino una espiritualidad. Nuestros/as jóvenes son “místicos”²⁸⁴, en cuanto mantienen una relación directa con un Ser Trascendente, sin mediación ni mediadores. El encuentro es directo. La diferencia con los místicos tradicionales es que, en el caso de nuestros/as jóvenes, ni el mundo ni la persona se relativizan, lo que se relativiza es el Absoluto. Además, el rechazo de lo institucional/social, la ausencia de una moral explícita religiosa y la falta de *dogmas* claros también son buenas razones para asumir este término frente a lo religioso. Lo espirituales más *personal* e individual, más fácil de transformar y adaptar a lo que vivimos.

Entendemos la espiritualidad como una búsqueda individual al enigma de la existencia. Si la religión vincula (a una iglesia), la espiritualidad desvincula, te ofrece libertad de movimiento, de aceptar o no los dogmas que mejor encajen en la realidad propia. No cabe duda de que la espiritualidad es una cualidad o capacidad profundamente humana, pero de una humanidad enraizada en la historia. Hace referencia a lo profundo del ser humano a la vez que lo sitúa en el mundo, ayudándole a enfrentarse a él.

Los/as jóvenes de nuestra investigación, asumen esta capacidad de transformación de la espiritualidad como esencia básica de su fe: la espiritualidad entendida como capacidad se convierte en herramienta. Y una herramienta no posee contenido, sino lo crea. Por tanto, la espiritualidad es la herramienta con la que nos enfrentamos al mundo, lo interpretamos, le damos un sentido y, sin lugar a dudas, lo transformamos desde unas coordenadas de religiosidad. Esa herramienta, de alguna manera, está al servicio del mundo y

²⁸⁴Precisaremos este concepto más tarde.

permanece influida por él. Lo espiritual no es un contenido doctrinal²⁸⁵, sino la capacidad de crear el modo de interpretar la realidad. Es la herramienta que tenemos para crear una hermenéutica, un universo simbólico. Así entendida, es obvio que la "espiritualidad" cambie, se transforme y ofrezca otros modos de entender la divinidad y la propia vida. El foro del destino es un ejemplo de esto.

Así entendida la espiritualidad, es inevitable (e inviable) pensarla sin su relación con el mundo y con sus nuevas características y necesidades. Nuestros/as jóvenes se alejan de lo eclesial tomando lo que más le conviene del cristianismo (la imagen de un dios bueno, por ejemplo), pero también dejando otras menos atractivas (dogmas firmes y fijos, resurrección frente a reencarnación). Espiritualidad y Mundo son realidades correlativas. La espiritualidad, como herramienta (vacía de contenido) no cambia, como tampoco cambia nuestra capacidad de hablar aunque surjan nuevas palabras, nuevos términos y expresiones. Pero los contenidos que genera sí. La espiritualidad que se enfrenta al mundo ofrece nuevos "productos". La imagen de Dios, de la propia finitud, de la muerte, de la individualidad, de la vida personal... todo se va transformando, pues es una respuesta al mundo que se transfigura.

Estas cualidades se potencian en la espiritualidad cristiana, que es la que nos ocupa. Ésta es una espiritualidad dinámica, histórica, necesitada continuamente de actualización. Quizá por eso encaje bien en la imagen de religión de la salida: se ha esforzado mucho en encontrar a Dios en el mundo. En ella se conjugan la apertura a la realidad (conexión con el mundo) y la individualidad, potenciada tanto por la llamada al cuidado personal²⁸⁶, como por los valores cristianos de *libertad y vida*²⁸⁷. Los/as jóvenes están desarrollando esto, generando una espiritualidad centrada en el yo, en el cuidado-de-sí, del

²⁸⁵ Por eso en nuestros/as jóvenes no observamos un cuerpo dogmático.

²⁸⁶ Dios llama por *tu* nombre y desea *tu* salvación, exigiendo una ascesis personal.

²⁸⁷ La verdad os hará libres (Jn. 8, 32). Y la preocupación por *ganar la vida* (Mc. 8, 35)

que hablan tanto Foucault como Sloterdijk. Aunque, a diferencia de estos, nuestros/as jóvenes asumen la existencia de un ser superior.

Lo esencial de la espiritualidad es que es un traje hecho a medida, según las necesidades y gustos del consumidor. Esto también significa que puede ser desechada cuando ya no sirva. Berger (2004: 66) apunta que los valores y las creencias, ahora, son elegidos más que sobreentendidos. Es decir, que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree. Montamos un kit según nuestras necesidades. Los/as jóvenes lo han hecho: las características que vemos en sus creencias (emocionales, difusas, apegadas a la vida, nada morales...) responden y asumen tanto las críticas de la Modernidad a la religión como se adaptan a las exigencias de los *descontentos* de la posmodernidad. La espiritualidad se fragua en esta tensión crítica.

La fe que observamos en los/as jóvenes que han participado en el estudio responde, por un lado, a las críticas que la Modernidad ha hecho a la Religión²⁸⁸. Por eso, las creencias que observamos en los foros y entrevistas nacen de una fe *abierta y plural*, cualidades propias de la Modernidad, liberada del yugo de lo institucional, nacida de una *independencia* del sujeto frente al dogma establecido. Tampoco es una fe *moralizada*, pues esta última, la moral, como ya se asumió desde Kant (y mucho antes) nace de la razón autónoma. Es una fe secularizada, entendido el proceso secularizador como una vuelta de lo religioso al mundo, no como desaparición de la religión. Y, por supuesto, debido a esta pluralidad (que supuso la salida de lo religioso del ámbito público), es una fe situada en el ámbito íntimo y personal.

Pero también toma cualidades de la posmodernidad, entendida esta como respuesta a los descontentos de la Modernidad. Lo que más destaca en las

²⁸⁸ Estamos de acuerdo con Casanova (2012: 241) en que “las nuevas religiones son a la vez síntomas de y una contribución más no solo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad”. También, y referido a la desinstitucionalización de la que venimos hablando, afirma: “En vez de traer consigo el retorno de lo sagrado y detener el proceso de secularización, las nuevas religiones han contribuido incluso más a la erosión de las tradiciones religiosas occidentales que ahora tendrán que competir con el aumento del supermercado religioso”.

creencias de nuestros/as jóvenes es su *inconsistencia*, lo *difuminado* del objeto de su fe. Dicho objeto de fe no es un Absoluto, ni una Realidad Radical Última. Es un objeto débil, fácilmente moldeable. Weber habló largamente de la jaula de hierro como hiperracionalización de la realidad. También las religiones, según planteaba, son instituciones condenadas históricamente a extinguirse a causa de la modernización-racionalización. Contra esta *excesiva racionalización* el sujeto posmoderno se ha rebelado. Lo que nuestros/as jóvenes han hecho ha sido sustituir esta jaula de hierro por una de goma, "espíritu del facilismo, de la evidencia y la transparencia de sentido" (Veloz, 1993). Las vidas no estarían ya marcadas por la disciplina y el orden, sino por intuiciones simples, evidentes y fáciles. La fe de nuestros jóvenes tienen esta cualidad:

[Eloy (16) EG] "hay algo (...) no sabría explicar quién es o si me preguntan que por qué pienso así diría que por *intuición* y tal vez porque confío en que todo esto (la religión, Dios...) existe, o simplemente me educaron así".

Es el espíritu de la *descomplicación*, de la intuición sin razones. La debilidad es el rasgo de la sociedad *posmoderna* y posmetafísica. Nuestros jóvenes asumen el valor de las apariencias, de lo voluble y de lo simbólico. Es, por ello, más emocional que racional, más mística que moral. Parecen haber superado cierto *logocentrismo* y la aspiración cientificista de querer aprehenderlo todo con una *teoría* "que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza" (Habermas, 1990: 16). Nuestros/as jóvenes, como veremos en algunos de los foros, saben que desde la razón no se puede llegar a todos los rincones. Parecen asumir la crítica a la razón instrumental que Horkheimer ya hiciera en los 70.

Estas cualidades permiten que su espiritualidad sea más *flexible*: en ella caben todas las demás. La espiritualidad, a diferencia de la religión, no es un corsé estrecho y rígido en el que todo está ajustado y establecido. Nuestros/as jóvenes no dan esa impresión. Curiosamente, los jóvenes ateos sí parecen

quedar atrapados en sus premisas de pura racionalidad y materialidad. Mateo, en el foro sobre la existencia de Dios, afirmaba que:

[**Mateo** (17) FV]: “Somos materia que por azar y suerte con el paso de la eternidad en el universo nos hemos desarrollado hasta lo que somos ahora: seres humanos, con razón, sentimientos, conciencia, etc. Postdata: El amor aunque no suene «especialmente romántico», no deja de ser una conjunción de reacciones químicas, ligadas a otros estímulos como alimentación, actividad sexual o aficiones similares”.
[Pero, unas entradas más tarde, escribe lo siguiente:] “que conste soy creyente pero a mi manera”.

Parece moverse en esa ambigüedad de la que hablábamos. Pero no puede ser así. El siguiente post que se sube es el de su compañero Jaime (16, FV), también ateo *materialista*, que le pregunta: “¿Y en que se supone que crees?” Mateo, en las siguientes entradas tiene que hacer verdaderos esfuerzos por explicarse, por intentar hacer coherente su posición de *materialista* con esa intuición de que *Cree a su manera*: “para mí Dios es el universo y el misterio que le rodea”. También Jaime intenta este encaje:

[**Jaime** (16) FV]: “estoy de acuerdo, pero yo no lo consideraría un Dios, ya que no es nada superior, es materia, materia por la cual tú y todo está compuesto”.

Los creyentes de lo difuso lo tienen más fácil: no tienen problemas en creer lo que la ciencia es capaz de demostrar y, a la vez, afirmar la existencia de otras cosas inmateriales. Un buen ejemplo es el de Tamara, que se expresa del siguiente modo:

[**Tamara** (18) FV]: “Yo no creo en Dios, al menos no en eso de que creó al mundo, que nos castiga, que nos ayuda... bah para mí es palabrería. Lo que sí creo es en el alma porque está demostrado científicamente, o eso tengo entendido, que dentro tenemos una

energía, que es nuestra energía vital, y eso es lo que se denomina alma, y como todos sabemos la energía no se destruye, se transforma, por lo tanto...”.

No cree en el Dios que le han contado (el que premia y castiga), pero sí en un alma inmaterial, inmortal, pura energía. No hay problemas en mezclar ambas opiniones, en hacer de todas, una. Los jóvenes creyentes de nuestro estudio tienen una forma de ver la realidad más flexible, más apropiada para afrontar la *vida líquida*, definida por Bauman (2006: 12) como la “aceptación de la desorientación, la inmunidad al vértigo y la adaptación al mareo, y la tolerancia de la ausencia de itinerario y de dirección y de lo indeterminado de la duración del viaje”.

Lo que nos ofrecen nuestros jóvenes es una curiosa herramienta, nacida de este arte de la vida líquida, que logra suavizar esa ausencia de itinerario, ese vértigo de la desorientación pero con las cualidades de lo indeterminado, de lo no fijado ni definitivo: una espiritualidad que, por esto mismo, hemos querido calificar como líquida.

Otra de las cualidades de esta espiritualidad líquida nace como consecuencia directa de esta flexibilidad y debilidad: la tolerancia. Rosana, en el foro sobre la religión, afirma lo siguiente:

[Rosana (16) FV]: “Y otra cosa yo respeto ambas ideas [se refiere al *ateísmo* y a las creencias en la *religión*], porque yo creo en Dios pero no en todo lo que se dice como ya he dicho antes, yo no le reprocho a nadie porque no crea, al contrario, está bien, porque no se ha demostrado con total seguridad que exista o no”.

Es un *respeto* cercano a la *inclusión*, que nace de la *debilidad* de sus opiniones. Rosana sabe que la existencia de Dios no es demostrable, como tampoco su inexistencia. Asume, como muchos de sus compañeros, esa *debilidad* de sus creencias como parte de la propia creencia, lo que le permite

ser tolerante con otras perspectivas. Es distinto al respeto que muestran los ateos, por ejemplo. Jaime (16, EG) afirma que él “respeto que cada uno crea lo que quiera, pero solo intento dar mi opinión para que los otros hagan su opinión algo más completa”. Él respeta a todos, por supuesto²⁸⁹. Pero añade que su opinión contribuirá a *completar* la de los demás. También es interesante ver otros de sus comentarios en los que califica las creencias religiosas como *absurdas, surrealistas y ridículas*. Carla (16, FV) afirma que *hay que respetar*, pero solo al final, tras haber afirmado que todo es una mentira, una farsa, un invento para consolar nuestro egoísmo, nuestra necesidad de sentirnos queridos o perdonados. Es decir, tanto Jaime como Carla respetan profundamente a las personas, pero no aceptan sus opiniones ni sus argumentos. Su *respeto y tolerancia* son distintos a los que plantea Rosana (16, FV). Su diferencia estriba en el origen de los mismos: los de los ateos nacen del respeto a la persona, pero no aceptan, bajo ningún concepto, la validez de sus opiniones. Los creyentes de lo difuso respetan las opiniones porque no creen que haya ninguna de ellas que sea definitiva.

A los creyentes *institucionalizados* les ocurre algo similar. Martín (16), que pertenece a este grupo, está en la misma posición que los ateos. El joven escribe lo siguiente:

[Martín (16) FV]: “Tú crees que todo es materia y que por lo tanto Dios no puede existir, y respeto tu opinión. Sin embargo, nosotros los cristianos tenemos Fe en que hay algo más que tuvo que crear todo, y que no todo como tú dices tiene que ser materia. Vamos, por eso nos llamamos creyentes, porque sin ver nada creemos en que existe algo más, como muchísimas otras cosas que ni vemos ni son materiales ¿o es que los sentimientos son algo material?”.

También respeta, pero defiende sus argumentos, no aceptando el de los demás. En la misma línea, Alfonso (16, EG) plantea, en una de las entrevistas,

²⁸⁹En general, los jóvenes que hemos encontrado han defendido sus ideas con un profundo sentido del respeto hacia el otro.

que los ateos lo son porque no se han hecho las preguntas adecuadas.

En cambio la opinión de Rosana (16, FV) es tan *débil*²⁹⁰, está tan segura de la *inseguridad* de sus creencias, que es capaz de aceptar su falsabilidad, la posibilidad de su error. No es *humildad*, ni esta actitud la convierte en mejor persona que el resto. Es una cuestión *ontoepistémica*: la debilidad de sus conocimientos, la flaqueza de su seguridad de tener la *verdad*, convierten el objeto de su fe también en un ente débil, en un dios (no en Dios).

Las creencias de nuestros/as jóvenes son tan abiertas, flexibles y débiles que no están preocupadas porque otras las nieguen. Mientras que algunos autores hablan de una religión que crece o renace de una forma intolerante y radical, causando múltiples conflictos (11S, talibanes, israelíes y palestinos, los neocons cristianos estadounidenses...), nosotros hablamos de una religiosidad más flexible, que acepta al diferente, quizá no tanto por tolerancia (como hemos dicho antes) sino por “indiferencia” o por falta general de radicalismo.

Queremos insistir en esto. No son tolerantes en un esfuerzo moral (los ateos y los creyentes institucionalizados sí lo son). Son tolerantes porque son *posmetafísicos*, porque reconocen que no se puede llegar a un Absoluto y, en consecuencia, *flexibilizan* sus perspectivas. No son *mejores personas* que los otros. La tolerancia, aquí, no es una cuestión moral, sino la consecuencia de una cualidad de sus posiciones.

Vemos, por tanto, dos grandes grupos: uno *metafísico* y otro *posmetafísico*. Los primeros (tanto los creyentes institucionalizados como los ateos) buscan argumentos racionales para convencerse. Y en eso centran su diálogo: en convencer al otro. En esto radica la *violencia metafísica* de la que habla Girard (Vattimo y Girard, 2011): cuando un grupo convence al otro lo que realmente hace es *eliminar* la otra posibilidad. No hay victoria sin esta anulación, sin la aceptación de la verdad que cada uno lleva.

²⁹⁰ Seguimos usando la concepción de débil que ofrece Vattimo.

Los posmetafísicos son más emocionales, solo tienen un criterio *racional* (entendida como acción con respecto a fines): si creer te hace sentir bien, es bueno; si no creer te hace sentir bien, también es bueno. No hay mayor problema. Su espiritualidad se adapta mejor a la sociedad plural en la que viven. Es una fe más acorde a los tiempos.

En conclusión, creemos que lo que tienen en común nuestros/as jóvenes no es una religión, sino una espiritualidad, más o menos compartida, con una serie de cualidades comunes. Es una espiritualidad líquida, débil, difusa y posmetafísica, que se mueve bien en el ambiente de *pos o tardomodernidad* en el que conviven nuestros/as jóvenes: logran dar un sentido a sus vidas, unos agarres existenciales, pero sin radicalidad.

De estas cualidades que tienen en común la espiritualidad líquida de nuestros/as jóvenes, nosotros nos vamos a centrar en cuatro, las que más destacan en sus discursos. Así, en primer lugar, describiremos el objeto de su fe, ese dios difuso o posmetafísico del que venimos hablando. Es un dios personal, al que se le pide ayuda y consejo, pero también personalizado, no compartido comunitariamente: recordemos que son jóvenes *desinstitucionalizados*.

En segundo lugar, nos detendremos un poco más en el carácter emocional de sus creencias, punto clave en la construcción de su *fe*. Frente a la excesiva *racionalidad* de los jóvenes ateos, que lo reducen todo a materia, los y las jóvenes creyentes reaccionan oponiendo una fe que definen como *otra cosa*. Además, arguyen como principal motivo de fe su propio *bienestar*.

En tercer lugar, observaremos que la principal función de esta espiritualidad es dar *sentido* a la vida individual. Ya hemos hecho alusión a esto: no es una función novedosa. Pero lo que sí es nuevo es que toma mayor fuerza, nacida del carácter central que toma la vida del sujeto religioso.

Por último, y en relación con lo anterior, centraremos nuestra atención en la falta de descentramiento de esta espiritualidad, centrada en el yo. La nueva

espiritualidad es *reflexiva* e interior, preocupada por aquel bienestar personal y sentido particular que interesan al sujeto religioso.

15.1. Dios Difuso: posmetafísico y poscristiano.

Sin lugar a dudas, nuestros/as jóvenes admiten la existencia de *algo* distinto que se sitúa en otra realidad. También creen en el alma como un añadido a la pura materialidad: algunos chicos y chicas de El Puerto de Santa María la definen, sencillamente, como *lo que eres tú pero no es cuerpo* o bien como la *esencia*. El debate titulado “La Religión” es, prácticamente, una discusión sobre la existencia o no de lo inmaterial. Los/as ateos/as creen que no hay nada más que materia y que eso que llamamos alma es una ilusión cerebral. Para los creyentes, la creencia en esa “otra realidad” nace de otro tipo de ilusión, de la esperanza de que haya algo más que lo que vemos o de la necesidad de un sentido global.

Para los creyentes, el *espacio* de sus vidas se rompe en dos realidades distintas. Pero esta segunda, separada y sagrada, no está muy alejada del mundo de los sentidos. El dios que la habita está completamente secularizado, se ha interiorizado tanto en las vidas de los/as jóvenes que ya parece formar parte de ellos/as mismos/as. Muchos de ellos lo identifican con sus valores y lo sitúan en lo más profundo de su ser. Este dios, por tanto, no es un ser superior²⁹¹ sino interior, no es trascendente sino inmanente: es una consecuencia de la divinización de lo cotidiano. Julio (16, EG) afirma que “el Dios de cada persona es uno mismo cuando utiliza estos valores”.

La imagen del dios de nuestros/as jóvenes es un esqueleto. Está desdibujada en sus límites y en sus formulaciones. Es un deseo de dios más que un dios personal. Es la necesidad de un ser trascendente que eleve sus existencias, le dé un sentido, pero sin alejarse demasiado del *mundo real*, una intuición de que la realidad tiene una hondura inexplorable. Queda por ver si

²⁹¹ Marta (16, FV), en el comentario que daba inicio a este capítulo, decía que no era capaz de controlar todos los detalles de nuestra vida cotidiana.

realmente la divinidad se irá desdibujando hasta desaparecer y quedar en su deseo o es que se está purificando de dogmas, partiendo de un cristianismo colapsado pero redescubriéndose desde otra perspectiva, desde otra mirilla, tal como planteaban las teologías de la secularización (como depuración) y de la muerte de Dios. Si fuera así, los/as jóvenes serían los nuevos místicos, no comparables a otros anteriores, pues su época es distinta y sus modos de mirar a dios también lo son. Pero místicos: desnudan al Dios cristiano, fundamentalmente, de sus ropajes dogmáticos, de sus descripciones teológicas, en una especie de kenosis divina y se quedan con una figura difusa, un numen que da sentido. O bien, es la versión más sencilla y menos meditada, pensada, sentida de una divinidad. Lo interesante es que han hecho de Dios un tema principal. Y es curioso que sea así, cuando éste es el principal ausente de los *debates* eclesiales (Estrada, 2001: 215). En las agendas jerárquicas solo entran cuestiones morales (aborto, eutanasia), religiosas (celibato, ortodoxia, ordenación de las mujeres...) y sociales (las clases de religión, los símbolos religiosos en las instituciones públicas, financiación). El tema dios lo retoman los/as jóvenes, quizá de un modo muy desdibujado y en los márgenes, fundamentalmente kenótico, pero afrontándolo de un modo directo.

De los discursos que elaboran en los foros y de las entrevistas realizadas, hemos podido extraer algunas de las cualidades de este Dios Difuso.

Lo primero que destacamos es que esta imagen imprecisa de dios pretende superar las críticas que la Modernidad hizo a la Religión y se ajusta, perfectamente, a la nueva situación de *tardo-posmodernidad*. La crítica moderna a la excesiva dependencia del individuo a las iglesias, que se tradujo en la *autonomía* del sujeto frente a las instituciones religiosas (la mayoría de edad de Kant) y la separación de Iglesia y Estado, en aras de una mejor convivencia en la pluralidad, que supuso el repliegue de lo religioso al ámbito íntimo, han posibilitado la *creación* de este dios personal (en el sentido que Beck lo detalla). Pero también el descontento con esta Modernidad ha contribuido a revitalizar esta *necesidad* humana (según los propios jóvenes) de creer. La situación actual

de búsqueda e individuación, el carácter eventual de todo principio y valor, la estimación de lo íntimo y el reconocimiento tanto de la razón como del valor de la volición e incluso lo *irracional*²⁹², será el contexto que configurará la imagen de Dios. El objeto de fe no será, pues, algo *firme*, sino flexible y líquido. La fe de nuestros jóvenes y el dios hacia la que se dirige se mueven según otros principios y ofrecen otra cara. Hay otras expectativas, otras condiciones y, en consecuencia, otras respuestas, otra *religiosidad* y otra imagen de Dios.

Estas respuestas, es cierto, se construyen a menudo tomando de cada religión lo que más convenga, aprovechando la apertura de nuevos horizontes que da la pluralidad y la globalización de las comunicaciones. Pero la religiosidad de nuestros/as jóvenes no solo es ecléctica. Ellos y ellas han dado un paso más: los/as jóvenes de nuestro estudio han construido y dado forma a su dios de tal manera que han dejado abierta la opción de reconstruirlo cuantas veces quieran. ¿Por qué? Ya hemos hecho alusión a ello: la cultura occidental, a menudo narcisista, consumista e insatisfecha por las propuestas de sentido no globales, no logra completar las necesidades humanas. Y, a pesar de su enorme reconocimiento, la ciencia tampoco consigue dar todas las respuestas necesarias. Solo queda o el nihilismo del que nos advertía Nietzsche o la construcción de una opción distinta a las que teníamos²⁹³. Después de todo esto, la religiosidad sigue siendo una opción, siempre y cuando tenga en cuenta las nuevas *normas* del juego y asuma tanto “la radicalidad de las preguntas” como “la fragilidad de las respuestas” (Estrada, 2010: 22). Esto es lo que hacen, fundamentalmente, nuestros/as jóvenes. Las respuestas a estos radicales son eventuales, transitorias, adaptadas a la realidad líquida en la que vivimos. Son opciones que se van alternando, sustituyendo unas por otras: todo es relativo porque todo es frágil, todo cambia, todo puede acabar desapareciendo. Ante la vida y la necesidad de respuesta (seguimos siendo el *homo quaerens*), la espiritualidad se hace flexible: como todo puede cambiar, precisamente se necesita que los

²⁹² Hablaremos de ello en el siguiente apartado.

²⁹³ Nietzsche hablaba de un nihilismo negativo, reaccionario, del que se instala en el pesimismo; y otro positivo, punto de partida para la nueva transvaloración, del nacimiento del superhombre.

sujetos sean *flexibles*, para que no se rompan. Y con ellos, el dios en el que creen.

Quizá, por eso, la palabra radicalidad (como absoluto, eterno, inamovible...) sea un término obsoleto en el lenguaje de nuestros/as jóvenes. Y si no obsoleto, sí al menos "revisable", con todo lo paradójico que tiene el asunto: si lo eterno, radical e inmutable puede revisarse, queda convertido en efímero, relativo y mutable.

Esta radicalidad se sitúa en la persona y sus necesidades. Ellos mismos insisten en esto. Claudia lo explica en varias ocasiones:

[**Claudia** (16) FV]: “Ya lo dije hace tiempo, no importa en lo que sea, pero el ser humano necesita creer en algo, sea lo que sea, todos debemos creer en algo”).

Pero no es la única que piensa que por naturaleza todos necesitamos algún dios o trascendencia²⁹⁴. Teo piensa algo similar:

[**Teo** (16) EG]: “El ser humano al saber que va a morir necesita creer que hay algo después, creo que necesita saber que su vida no habrá sido en vano”.

Lo Radical no está en Dios sino en el ser humano, que se vive como ser *fronterizo*, cómodo en las fronteras (entre el tiempo y la eternidad, la animalidad y la divinidad, la libertad y la necesidad de dependencia).

Quizá esta sea la cualidad más destacada de su dios: no tiene un carácter Absoluto. Ya hemos hablado de Constanza (16, EG), la joven evangélica y brasileña que participa en esta investigación. Habla perfectamente español, pero a veces pide ayuda para confirmar si la palabra que usa es la correcta o si existe también en castellano. Después de una de las entrevistas, aparte del grupo, nos comentó que buscaba una palabra para hacer referencia a la relación del ser

²⁹⁴ Una trascendencia que no tiene por qué llevar implícita una idea de dios.

humano con Dios. Nos pidió una palabra que significara, textualmente, “temeroso”. Esta chica recibe catequesis evangélicas cada semana y, según confesó en una de las entrevistas de grupo, lee la *Palabra de Dios* a diario con su familia. Sabemos que en la Biblia se define la relación de la persona con Dios como una relación de *temor* (el *temor de Dios*). También hemos hecho alusión a la obra de Kierkegaard, *Temor y Temblor*, que hace referencia a esto mismo. Y, por supuesto, conocemos las teorías de Otto sobre lo *tremendo* y lo *fascinante*. Pero obviamos todo esto en nuestro diálogo con ella y nos centramos en intentar ofrecerle una palabra que expresara lo que ella quería sin ser malinterpretada por sus compañeros y compañeras. Le explicamos que la palabra “temeroso” podría confundirlos, pues podrían pensar más en el “miedo” que a lo que ella hacía referencia. Le propusimos la palabra “respetuoso”. Pero nos puso mala cara, torciendo el gesto. No le convenció la validez de nuestra propuesta. “Respeto no, pues respeto se le tiene a cualquier cosa o persona. Es una palabra que sea más, algo más para Dios”. Le explicamos que, entonces, la palabra correcta es *temor*, que también se usa en español.

La imagen de Dios de nuestros/as jóvenes no contempla este concepto. Al menos, no aparece tal cual en los foros ni en las entrevistas (salvo la pregunta de esta chica). Tampoco en las entrevistas que hicimos en El Puerto de Santa María y Sevilla. Algunas se les parecen: un ser omnipotente, Todo, un Superior²⁹⁵ ... Pero no hay *temor*. Y aunque aparezca la palabra *Todo*, el comentario se parece más a una posición de *omnipresencia* (Dios está en todas partes) que de *Absoluto*. Dios (lo divino, lo sagrado, lo trascendente) no es un *Absoluto*. En todo caso, un *Absoluto Relativo*, con el que se mantiene una relación, como veremos, más como a un *amigo* (así lo define Julián [17]) que como a un ser todopoderoso que cause *temor* y *temblor*.

Posiblemente no es un *Absoluto* porque, como hemos visto, siempre queda en la indefinición: es un *Dios Difuso*. Por eso a estos jóvenes los hemos llamado *creyentes del algo*: en dos de los foros que hemos analizado (“La

²⁹⁵ Esta *superioridad* como cualidad divina no es compartida por todos.

Religión” y “La existencia de Dios”), con 167 entradas en total, la palabra *algo* aparece, al menos, en 53 ocasiones para referirse a la Trascendencia o a un Ser Superior. Es tanta la fuerza que tiene este concepto²⁹⁶, que uno de los jóvenes ateos parece “explotar” ante él²⁹⁷:

[Jaime (16) FV]: “Según he entendido tú crees que es «algo»²⁹⁸ que está ahí y creó todo,(...). Según tú, ese «algo» creó todo, ¿te has formulado la pregunta de quién creó a ese «algo»? Por otra parte, si ese «algo» nos creó a conciencia, se supone que como ya te he dicho tendría que pensar e idear TODO, y para eso necesita un cerebro, ese «algo» ¿tiene cerebro? ¿No te das cuenta que es surrealista? A ver si ahora vamos a creer en los zombis, en los seres mitológicos o, peor aún, en el Cielo o en el Infierno...”

Por eso, a la palabra *Dios* le hemos añadido el calificativo de *Difuso*, porque los contornos de este dios están muy difuminados, diluidos. El adjetivo difuso pretende respetar esa cualidad de *imprecisión* o *indefinición* que ellos asumen cuando lo llaman *Algo*.

Bericat (2008) ha llamado *escepticismo* a esta actitud. Según él, es la posición actual de la fe europea, situada en la duda y en el sentimiento, en cuanto su única prueba es “siento que creo en Dios”. Nosotros hemos preferido no llamarlo *escepticismo*, pues esta palabra puede dar pie a equívoco. Creemos que la fe en un *dios difuso* se ajusta más a la realidad porque afirma que, a pesar de su falta de firmeza, de no ser definitiva ni radical, es indudable que hay una creencia (el escepticismo solo destaca la *duda* e incluso, en un sentido denotativo, la *desconfianza*).

Uno de los principales motivos de esta indefinición es el interés de desligarlo de la imagen del Dios cristiano. De este toma algunas cualidades, pero sobre todo se quieren desmarcar. Los comentarios de los/as jóvenes apuntan a

²⁹⁶ Por otro lado vacío.

²⁹⁷ En el post 97, es decir, después de una larga discusión (el foro tiene 167 entradas).

²⁹⁸ Las comillas a la palabra *algo* las ha puesto él.

esta diferenciación. Algunos prefieren desvincular sus creencias en este ser del concepto dios, tal vez porque está demasiado asociado a la Iglesia. Nosotros lo mantenemos por facilitar la exposición. Pero en realidad ese *Algo* del que hablan es más amplio que Dios: es una realidad sobrenatural, trascendente. Recordemos a Marc (17, EG) cuando habla de su comprensión *extensa*. Además, algunos de los/as jóvenes aseguran que ellos creen en Algo, que puede ser Dios u otra cosa. Ángel (16) es de esa opinión:

[Ángel (16) EG]: “Algo existe, pero no tiene por qué ser Dios, sino podría ser una fuerza o el simple pensamiento de las personas”.

Es decir, ese *Algo*, conceptualmente, es mayor que Dios, pues es capaz de acogerlo en su significado.

Por eso podemos afirmar que, al menos en el imaginario de nuestros/as jóvenes, el Dios Difuso no es el Dios Cristiano. El primero es mucho más extenso, más *abstracto* en cuanto *indefinido*. El segundo es un ser más concreto, con una imagen más definida. Belén, en el Foro Religión, deja bien clara la diferencia:

[Belén (17) FV]: “No, yo no creo en algo material o no material, yo creo en Dios; tampoco sabría demostrarte si existe o no pero es que para mí es suficiente el creer, no me hace falta saberlo”.

Su Dios no es *algo*, es un *alguien* concreto. En oposición, Celia nos ha ofrecido la mejor definición de *difuso* que hemos escuchado. Es la mejor definición, precisamente, por su indefinición.

[Celia (16) EG]: “Mi opinión es simple, no es que crea o no crea, yo solo sé que algo tendrá que haber, o quizás no lo haya”.

Pero es fácil apreciar, en sus diálogos, rasgos del Dios cristiano que han tomado para construir esta imagen de dios-algo. Nosotros vamos a destacar dos que aparecen con fuerza en los foros: Dios como *refugio* y como Trascendencia Personal. Estas dos cualidades, además, nos sirven para mostrar que la fe de

nuestros jóvenes creyentes de lo difuso no es un simple deísmo: sus creencias tienen alguna forma de relación, aunque esta sea sencilla e individual.

Marina (16, EG) dice de Dios que “es un sentimiento”, algo, por tanto, puramente personal. Pero, para ella, también es un “refugio”. Es una imagen bíblica, y por tanto, muy antigua. Isaías (17, 10) dice: “Porque olvidaste a Dios, tu Salvador, y no te acordaste de tu Roca de refugio”. Y Jeremías²⁹⁹ (16, 19 y 17, 17) afirma algo similar, muy parecido a lo que dicen algunos de nuestros/as jóvenes: “El Señor es mi fuerza y fortaleza, mi refugio en el peligro” o “no me hagas temblar, tú eres mi refugio en la desgracia”. En un momento de crisis (en el caso judío, en tiempos de deportación o exilio), es cuando surge esta metáfora. ¿Habrá leído Marina estos textos? No lo sabemos, aunque sí sabemos que no es la única que la usa. Elsa (16, EG) lo plantea en términos similares: “todo el mundo necesita creer en algo y tener algo en lo que aferrarse cuando está mal”. O Vera (17, FV), que afirma que Dios es “el único que te ayuda a seguir adelante” en una mala racha. O lo que comentaba un chico de Sevilla: “Dios es una ayuda, un apoyo”. La imagen del Dios como refugio es ya una imagen colectiva, un símbolo bastante extendido. Quizá se mantenga porque la sensación de pérdida sigue presente en nuestros días, pues vivimos como un *homeless mind*³⁰⁰. La Modernidad nos ha ofrecido libertad ante las ataduras de las instituciones y de morales heterónomas. El precio es estar sin *techo*, sin cobijo y sin seguridad³⁰¹. Necesitamos, como todo aquel que vive en *precario*, un refugio. Y este es Dios.

¿Qué es lo distinto con respecto al cristianismo? ¿Esta sensación de abandono, de precariedad, no es el origen de todo mito, de todo Dios y religión? ¿Dónde está la diferencia? Continuamos con la voz de Vera (17, FV): “Dios es como un compañero”. La imagen de Dios se hace mucho más cercana de lo que era antes. Julián (17, EG) ve clara la diferencia: para Jesucristo, Dios era un padre; pero él lo ve más como un amigo, un ser bueno “que nos quiere ayudar

²⁹⁹ Podríamos poner más ejemplos, especialmente de los salmos.

³⁰⁰ Berger (1973).

³⁰¹ Es un punto clave en su espiritualidad. Cuando analicemos las estrategias de salvación, redundaremos sobre este asunto, profundamente ligado al tema del sentido.

en nuestra vida, bondadoso y protector”. Marina (16, EG) añade, todavía, alguna característica más: “Un tercer abuelo”. ¿Por qué un tercer abuelo y no un segundo padre? La imagen del abuelo (cariñoso, protector, dispensador de caprichos...) es, hoy por hoy, más propia para definir a Dios. Y continúa Marina: “Me quiere”, “está dispuesto siempre a escucharme”.

Tal vez aquí los profetas o salmistas israelitas no estarían tan de acuerdo o, al menos, añadirían una cualidad que, al final, diferenciara a la divinidad del hombre³⁰². Recordemos a Constanza (17, EG) y su traducción de *temor*, que le lleva a pensar que en España a Dios se le tiene menos respeto. Es posible que se deba a esta cercanía. Definirlo como compañero sitúa a Dios al mismo nivel, no dando lugar a la ruptura de la realidad propia de la religión. No hay dualidad ontológica. Quizá R. Bellah haya acertado cuando plantea que lo que caracteriza a la religiosidad moderna es el colapso del dualismo entre este mundo y el otro. Interiorizando la divinidad e igualándola en nuestra relación con ella (como amigo), rompen con la tensión hacia la *verticalidad* de lo real, como deseo de *más allá o más profundo*, y absolutizan la *horizontalidad*, como respuesta a la llamada de lo secular. La espiritualidad se dirige a este mundo (como describe Weber las primeras religiones) pero sin renunciar a lo *sobrenatural*. Y no deja de ser paradójico que busquen lo sobrenatural y lo trascendente en este mundo natural e inmanente. Es en este sentido en el que entendemos la secularización como sacralización de lo mundano.

Va surgiendo así la segunda cualidad. Como el dios cristiano, el difuso da muestras de ser un dios *personal*, pero transformado. Por eso es difícil reducir su fe a puro deísmo. Primero aceptan una trascendencia, que en términos generales es difusa. Pero conforme van avanzando en sus reflexiones, este *Algo* se va convirtiendo en un Dios-Guía o en un Dios-Amigo, al que se le puede pedir

³⁰² Pensamos ahora, por ejemplo, en el camino que los discípulos de Jesús hicieron hacia Emaús con su Maestro, transfigurado para ellos, irreconocible (Lc. 24). Caminó con ellos como uno más, como un *compañero* de ruta. Pero al llegar al final del texto evangélico Cristo se vuelve a mostrar según su *condición* (de resucitado, de hijo de Dios) y vuelve a establecerse la ruptura entre Dios y el hombre.

cosas (rezos³⁰³), fundamentalmente cuestiones orientadas a la dirección de la propia vida. Su dios no parece ser un dios *milagrero*, sino más bien una especie de gurú o guía que les ayuda a guiar su vida. Es un ser siempre dispuesto a echar un cable cuando alguien lo necesita. En El Puerto de Santa María lo describieron como “un amigo que nunca te abandona”. Es algo más que un refugio donde cobijarse. Es un *guía interior* que te dice a dónde ir. Regina no está “segura de si existirá o no”, pero afirma “que Dios se transmite hacia nosotros mediante una fuerza extraordinaria”. No tiene seguridad sobre su existencia pero sí sobre su fuerza. Pero lo más interesante es cómo define su relación: “está ahí siempre que tenemos un problema o consulta”. La palabra *consulta* es singular. Dios queda como un *terapeuta*, como un nuevo *experto* o *coaching* de los que hablaba Giddens: un *personal trainer* existencial disponible las veinticuatro horas para recibir consulta.

Como la cuestión del refugio, este Dios-Guía tiene significado entre unos/as jóvenes que buscan (o necesitan) un sentido. Alexis (17, FV), en el foro sobre la existencia de Dios, dice creer en él pero no como creador, alejándolo de la tradición judeo-cristiana, islámica y, posiblemente, de toda religiosidad, que siempre contempla un creador. No lo dice, pero suponemos que él deja el tema de la creación para la ciencia. Pero sí describe su función: un guía que nos ayuda a elegir cómo dirigir nuestras existencias, “nos enseña valores de la vida” y cómo “elegir el camino en tu vida”. Es un Dios “personal” en el sentido de que me vale *para mí*, para *mis* decisiones. Manuel (16, FV), creyente institucionalizado, se sitúa también en esta perspectiva: “la fe en que hay algo que me guía”. En estas imágenes de Dios como guía, como consejero amigo, seguimos observando la necesidad de un sentido.

³⁰³Aunque algunos de ellos tienen claro que no siempre rezan para conseguir algo a cambio. Elvira (16) tiene muchos motivos para rezar: “A lo de rezar para ir al cielo... Yo no rezo para eso: rezo para dar las gracias por todo lo bueno que nos sucede en nuestras vidas; para pedir por mi gente, por toda la gente buena; y sí, para pedir perdón también aunque digáis que es una tontería, porque el arrepentimiento también es una forma de pedir perdón, y no arrepentirte por lo malo que has hecho, para mí es como no tener alma”. Curiosamente, es una creyente institucionalizada y la única que habla de la oración en estos términos.

Hay diferencias claras entre el Dios personal de los creyentes institucionalizados y los otros. Al final de su intervención, Marina (16, EG) apostilla: “Dios es una palabra, una persona, un sentimiento, un algo que no sé”. ¿Palabra, persona, sentimiento? ¿Un algo que no sé? Recuerda algo a la *coincidentia oppositorum* de Cusa. Y a lo inefable de Eckhart. Y añade: “soy creyente pero de mis sentimientos, no de lo que la iglesia me quiere transmitir”. En cambio, aquellos creyentes institucionales lo tienen más claro. Algunos hacen alusión a imágenes de vírgenes o de un Dios concreto. Mireya (16, GC³⁰⁴) llega más lejos: “yo me imagino a Dios con mucha melena, pelo rizado y castaño, ojos como marrones verdosos, estatura media y delgado; y muy importante con barba”. La precisión es pasmosa, pero no es común. Lo interesante es que es un Dios personal (en el sentido filosófico/teológico: un dios que es *persona*). Ella misma lo recalca: “yo creo en una imagen, no creo en el aire ni en nada”. Es decir, en algo concreto nada difuso.

Esta cualidad de *difuminado*, esta flexibilidad en las creencias y este deseo de distanciarse del dios cristiano anuncian la muerte del dios ontoteológico de los filósofos, como ya vimos en las teologías de la secularización y la muerte de Dios. Es una voz propia, emparentada con los filósofos de la nada o la mística del maestro Eckhart y la era del Espíritu. Pero es otra voz. No son místicos, no hay fuga mundi (es una espiritualidad, como hemos dicho antes, mundana). El místico no habla de Dios porque se siente incapaz, porque Le ofende con su intento de comprensión, tal y como aseguraba Crisóstomo (Otto, 2009: 18). ¿Cómo un ser finito puede hablar de otro infinito? O bien dice lo que no es, o bien usa la metáfora, lo simbólico, o bien no dice nada. El o la joven no habla de Dios no porque no pueda, sino porque la ambigüedad o, mejor dicho, la indefinición de dicho dios se lo impide. Se parece bastante a la definición que Weber (2012: 65) daba de *espíritu*, que no es ni alma, ni demonio, ni dios, sino *Algo* indeterminado pero dotado con una especie de voluntad.

³⁰⁴Grupo de Catecumenado y Oración.

¿Confirmarían sus creencias la llegada de la Era del Espíritu que da Fiore, Vattimo y Trías (por ejemplo) plantean? No lo creemos. Supone admitir las dos edades anteriores, que para muchos de ellos han sido un engaño, así como admitir un triunfo del cristianismo, del que tampoco estamos seguros. En cualquier caso, el triunfo es de la *pluralidad*. Aunque la similitud con algunos matices hace tentadora la idea de establecer una relación.

Marc (17, EG) puede darnos algunas claves. Aunque habla explícitamente de Dios, deja clara su posición: “Yo creo en Dios de una manera *extensa* pero sin ser sumiso a la iglesia”. Creemos que esa “manera extensa” de creer es *desinstitucionalizada* (“sin ser sumisa a la iglesia”). *Extensa* significa sin límites, sin contornos, no cerrado a ninguna posibilidad. E intenta explicarse de otro modo: “Dios existe pero de una manera espiritual”. ¿Qué significa espiritual? Es el mejor modo de expresar lo etéreo de su fe, la fragilidad (lo líquido) del objeto de su fe. Podríamos usar la palabra *inconsistencia*, pero podría dar la sensación de que lo inconsistente era la fe del joven. Ya lo hemos dicho: lo inconsistente es el objeto de fe, no el sujeto.

¿Es Marc un ejemplo de la era del espíritu? Depende de cómo se entienda. Si lo entendemos como la tercera persona de la Trinidad, desde luego que no es el anuncio de la era del Espíritu (y menos en *mayúsculas*). Marc lo deja claro: es una fe independiente de la Iglesia. Pero si entendemos que esta cualidad de *espiritual* es una forma de decir *etéreo*, abierto, flexible o, como dice Marc, *extenso*, sí es posible que esta espiritualidad sea de la que hablan estos autores. Una religiosidad sin barreras institucionales, más libre, menos estrecha, tan abierta, tan poco dogmática y comunitaria, que en lugar de ser una *religión*, que conlleva el elemento socio-moral del que hablábamos antes, es una espiritualidad. Su Dios también es dios difuso, espiritual.

Así, el Dios posmetafísico ha ocupado el lugar del Dios ontoteológico, que asumen tanto los/as creyentes institucionalizados como los/as ateos/as de nuestros foros. Ambos creen (o no) en ese Dios Absoluto y Eterno, cuya imagen

hemos heredado del cristianismo. Los otros creyentes, los difusos, también han heredado una imagen de Dios del cristianismo, pero la han adaptado a nuestros tiempos líquidos. Ya no tendrá pretensiones de eternidad ni radicalidad. Será posmetafísica y débil y el dios que de él surge, poscristiano.

En conclusión, el Dios de nuestros/as jóvenes se forma a partir de ciertas imágenes del Dios cristiano, pero transformadas y recreadas tanto a partir de la Modernidad como de la Pos/Tardomodernidad. Se vuelve un dios íntimo y personalizado, orientado a y situado en la propia vida a la que debe dar sentido. Pierde sus contornos fijos e inmutables y deja de ser, por tanto, Absoluto. Queda así sustituido el dios ontológico de los filósofos por el dios posmetafísico de los/as jóvenes. Sigue siendo un refugio para muchos, pero no encontramos esa ruptura de nivel (lo sagrado) propia de otras religiones: no es un Padre, sino un Amigo y un Compañero.

15.2. Racionalidad frente a Emocionalidad. La Mística frente a la Ascética.

[**Jaime** (16) FV]. “Hola, sinceramente creo que Dios no existe, y si alguien cree lo contrario, que me lo demuestre. (Y un poco más abajo, respondiendo a un compañero, añade): Pero para ver sin creer tienes que tener un fundamento. Además, si te (lo) planteas, la mayoría de los planteamientos religiosos son absurdos, (como el de) si rezas, vas al cielo. 1, lo que tú piensas no lo sabes nada más que tú, entonces, ¿quién juzga si vas al cielo o no?; 2, ¿cómo vas a ir al cielo? Cuando te mueres, ¿qué ocurre, que vienen los ángeles y llevan flotando a tu alma? ¿No te parece surrealista? Me parece ridículo que la gente se tenga que apoyar en algo, da igual lo que sea, como bien dice Cristina, «importa si es un Dios o un héroe de ciencia ficción»”.

[**Martín** (16) FV]. “Yo estoy de acuerdo con Manuel. Este tema no es algo como los demás que puedan ser demostrables, sino que cada persona aquí tiene su forma de ver y de pensar. Los que creemos en

algo, es porque tenemos FE, y pensamos que hay algo más que día a día nos ayuda a que elijamos el mejor camino que podamos tener cada uno. Nosotros, los creyentes, no somos capaces de dar una respuesta cierta de por qué creemos si nunca hemos visto a Dios, pero sinceramente, pienso que es algo que nunca nadie podrá llegar a saber con certeza. Por eso existe la Fe, definida por el hecho de creer en Dios sin haberlo visto nunca.”

[**Ramón** (17) FV]: “Jaime(,) de ahí viene la palabra Fe, nosotros no tenemos fundamentos demostrables para saber que existe o no”.

[**Elvira**(16) FV]:“Yo creo en Dios, sí, pero no lo veo. ¿Vosotros creéis en el amor? Yo nunca lo he visto, ni nunca he visto el oxígeno que nos rodea, ni tampoco la envidia, y así podría llevarme horas y horas diciendo lo que no veo pero sé que existe. Pienso que la Fe es algo más”.

[**Enrique** (17) FV]: “Quieren demostrar la existencia de Dios con la ciencia y eso no es posible. La ciencia solo puede demostrar que Dios no existe. Además, todo lo que dice la ciencia se puede demostrar, por mí o por cualquiera.”

[**Jaime** (16) FV]: “Yo creo que puedo darte (a Ramón) una explicación a lo que te resulta inexplicable”.

[Intervenciones extraídas del Foro titulado Religión, excepto la penúltima, que forma parte de una entrevista individual y la última, que es del Foro Amor, ¿química o algo más?].

"La ciencia nos refiere lo que podemos saber, mas lo que podemos saber es poco, y si olvidamos cuánto nos es imposible saber, nos hacemos insensibles a muchas cosas de la mayor importancia. La teología, por otra parte, aporta una fe dogmática, según la cual poseemos conocimientos en los que, en realidad, somos

ignorantes, y con ello crea una especie de atrevida insolencia respecto al universo. La incertidumbre, frente a las vehementes esperanzas y temores, es dolorosa, pero hay que soportarla si deseamos vivir sin tener que apoyarnos en consoladores cuentos de hadas. (...) Enseñar a vivir sin esta seguridad y con todo, no sentirse paralizado por la duda, tal vez sea el mayor beneficio que la filosofía puede aún proporcionar en nuestra época al que estudia". (Russell, 2010: 35).

Antes de iniciar el apartado queremos aclarar algunas cuestiones en torno al concepto de racionalidad³⁰⁵. En este apartado lo hemos usado hasta de tres modos, que hemos ido diferenciando. En primer lugar, tal y como la comprendía Weber: una acción racional es aquella que está orientada al mundo y conformada según la estructura medios-fin. Para Weber, en principio la acción religiosa es racional en cuanto está orientada al mundo con el fin de obtener un beneficio (la hechicería, la magia, los ritos, las plegarias, los sacrificios...). Poco a poco, y según el sociólogo, esta cualidad se irá perdiendo, dejando *oculto* este objetivo inicial. En cualquier caso, y nuestros/as jóvenes ateos/as dan cuenta de ello, para el no creyente toda acción religiosa no es racional (irracional).

También vamos a entender la racionalidad como el modo que tenemos de comprender y explicar el mundo y enfrentarnos y situarnos en él. Parte, por supuesto, de un mundo de creencias (mundo de la vida), bastante informal y sin fundamentar, lleno de prejuicios y de conocimientos más o menos difusos y a pesar de todo obvio e incuestionable. De este conjunto de creencias surge un modo de estar en la vida que influye en nuestros actos y decisiones. Comprendemos que, desde esta perspectiva, no existe una única racionalidad, sino múltiples. Entendemos que la religiosa es una de ellas. No se contradice a la idea que Weber tiene de ella. En este sentido, también la religiosa es racionalidad, pues se rige por el mundo y usa lo que le rodea como medio para alcanzar un fin (la salvación o el encuentro con dios). Tan irracional es para el/la

³⁰⁵ Algunas de las ideas han sido tomadas de Mosterín (2008).

ateo/a la fe del creyente como para el/la creyente el apego a lo material del ateo/a.

Pero queremos seguir el juego de los/as jóvenes ateos/as y creyentes que asumen que la única racionalidad posible es la de la ciencia. Para los/as ateos/as, la fe es un absurdo y *racionalidad* religiosa en un oxímoron. El o la joven creyente aceptará esta imposibilidad de la fe para lo racional. Para los/as creyentes, la fe será *otra-cosa* distinta a la razón. Es en este sentido en el que vamos a usar el concepto *racionalidad*. Solo es racional aquello que es material y demostrable. Casi le podríamos quitar el apellido de científica: no hace falta diferenciarla de otras, pues no las hay (según nuestros/as jóvenes ateos/as). Racionalidad es siempre racionalidad científica.

Los/as jóvenes de nuestros foros se sitúan en dos perspectivas, dos horizontes de sentido bastante claros y definidos. Son dos formas de enfrentarse a la realidad: desde lo práctico-instrumental, que se identifica hoy con lo científico-técnico y se presenta como la racionalidad más “pura” por ser la más exacta; y desde la creencia de que dios o, al menos, un “algo” debe existir. En esta dialéctica de sentidos existenciales descubrimos que los/as jóvenes creyentes no entran en el juego de los/as ateos/as: se resisten a ofrecer argumentos “racionales” de su fe. La espiritualidad que presentan es esencialmente emocional, como respuesta posmoderna a la Modernidad. Aún así, los/as jóvenes ateos/as insisten en los foros: quieren razones.

La discusión que se abre bajo el título *Religión* comienza con el post de Jaime (16, FV) que transcribimos antes. Desde un primer momento, Jaime se define como ateo (“Creo que Dios no existe”) y exige una justificación a los que sí creen, estableciendo los límites de lo *racionalmente* creíble o demostrable (“y si alguien cree lo contrario, que me lo demuestre”). Más tarde, Enrique(17, FV) dirá algo parecido: solo la Ciencia puede demostrar lo que existe, si Dios es indemostrable es que no existe.

Es decir, es la racionalidad científica la que comienza pidiendo explicaciones e impone unas condiciones o criterios al diálogo que ha iniciado, las mismas condiciones o criterios por los que dicha racionalidad se rige. El creyente no puede justificarse desde su propia *lógica*, que es la religiosa, sino que se le pide que lo haga desde la científica. Lo que los/as jóvenes creyentes van a hacer en este foro es situarse ante estos requerimientos, responder, desde su singularidad, a esta petición de autojustificación. Tanto la pregunta lanzada como la respuesta recibida tienen su interés. Empecemos por la pregunta: ¿Por qué un debate sobre la religión lo inicia un ateo? ¿Por qué se le pide que se explique a sí mismo usando los criterios de la racionalidad científica? Comencemos respondiendo a la segunda pregunta.

Ya sabemos que la racionalidad científico-técnica, como modo de manejar y tratar el mundo, se ha convertido, gracias a sus éxitos, avances y frutos, en el modelo en el que se deben mirar todas las demás comprensiones del mundo. Horkheimer (2002: 61 y 89-90), por ejemplo, destaca el hecho de que, en la actualidad³⁰⁶, para el pensador medio solo existe una autoridad, la ciencia. Y añade que, para muchos, no se ha perdido gran cosa con la decadencia de la metafísica si esta ha sido sustituida por aquella, un “instrumento cognoscitivo más poderoso” en el que debemos “confiar lo suficiente” para “salvar a la humanidad”. Los jóvenes de nuestro estudio tienden a hipostasiar la ciencia, un hecho que Horkheimer relaciona con cierta crisis cultural y con el abandono de la filosofía a abordar su cometido.

Lo que han hecho Jaime (16, FV) y sus compañeros/as es plantar ese espejo científicista ante la postura creyente, descubriendo una imagen desfigurada: *ridícula*, *surrealista* y *absurda*, según sus propias palabras. No se comprende, desde la perspectiva atea, cómo es posible que la fe continúe presente en nuestros días. En primer lugar, es evidente que nuestros/as jóvenes ateos/as tienen la sensación de que la religión se ha superado, que el propio proceso histórico y social conlleva un abandono paulatino de lo religioso. No han

³⁰⁶ Su actualidad nos remite a 1973. Aun así, creemos que esta idea es aplicable hoy.

hablado en ningún momento de secularización, pero es fácil adivinar qué concepto tienen de la misma. Para ellos/as, una sociedad avanzada es aquella que va abandonando sus viejas creencias, esas mitologías infantiles que creíamos en los orígenes de la humanidad y que se van sustituyendo por un conocimiento más verdadero, exacto y eficaz. La ciencia es el mejor modo de superar el mito. Así, en los planteamientos de los/as jóvenes ateos/as se deduce que la religión debería ir desapareciendo, diluyéndose; sus respuestas ya no nos valen, fundamentalmente debido al avance de la ciencia, de las que ellos son fieles y convencidos seguidores (más, repetimos³⁰⁷, que los creyentes de sus creencias).

Son los ateos los que comienzan el debate porque son los creyentes los que deben dar explicaciones de su fe. “Ahora es la religión la que tiene que justificar su legitimidad” (Milanesi, 1993: 46). Para los/as jóvenes ateos/as, la fe es incomprensible, anacrónica en este mundo de exactitud, y por ello debe explicarse. En el mundo secularizado que conciben nuestros/as jóvenes ateos/as, entendido como decaimiento de lo religioso, lo extraño y lo que sorprende es la fe. “Lo natural en nuestro mundo es el agnosticismo: el que tiene que explicarse y justificarse es el creyente. (...) Lo escandaloso (...) es la creencia. El creyente es el que choca de continuo con los supuestos mentales y sociales del mundo en el que vive; su fe le hace extraño en un mundo extraño” (Díaz-Salazar, 2006: 48-49)³⁰⁸. Y esto lo viven los/as jóvenes de nuestro estudio. Es, por tanto, la racionalidad religiosa (si es posible, desde la perspectiva de nuestros/as jóvenes ateos/as, que exista otra racionalidad además de la científica) la que debe justificarse ante esos supuestos mentales y sociales del mundo que, como hemos visto, pertenecen a la racionalidad científica. Y, más aún: los/as jóvenes ateos/as del estudio piden que los creyentes se justifiquen usando los mismos criterios científicos que ellos usan. Es la “tiranía del Logos científico” (Sáez, 2001: 52) o, dicho de otro modo, la *glorificación de la ciencia*.

³⁰⁷ Insistimos en el convencimiento firme de los/as ateos/as frente a la fe débil de nuestros/as jóvenes porque entendemos que es una característica de la espiritualidad de estos últimos: una fe débil que le permite ser fluida, líquida.

³⁰⁸ Ya en el evangelio de Juan se insiste en que el Reino de Dios “no es de este mundo” (Jn. 18, 35).

Jaime, en el mismo foro, continúa con su argumento:

[**Jaime** (16) FV]: "Me resultaría fantástico e incomprensible que cuando una persona muere, «el alma sale del cuerpo y vuela» como decía Lidia; si eso fuera verdad, *la propia ciencia dejaría de existir y volveríamos hasta hace tantos años*³⁰⁹, que la gente creía sin cuestionarse el motivo de su creencia".

De este fragmento queremos destacar dos ideas que nos parecen importantes. En primer lugar, nos interesa ver cómo Jaime ha relacionado la fe con una vida ultraterrena y, en segundo lugar, la imposibilidad de la ciencia si esta existencia trascendente se diera. No son posibles la una y la otra. Si existe una vida más allá de esta que conocemos, según Jaime, los propios presupuestos de la ciencia carecerían de fundamentos, pues esta, como él mismo dirá más tarde, se basa en presupuestos materiales (esto es, empíricos), algo que una posible alma que vuela no puede satisfacer. Son dos metafísicas excluyentes, violentas en términos de Girard: o la fe, que para él es una creencia sin cuestionamientos, o la ciencia. Parece haber intentado una reducción al absurdo. Lo curioso es que Jaime identifica la realidad con el conocimiento: es real lo que se puede conocer y, concretamente, lo que se puede conocer a través de la ciencia (de los sentidos). La realidad tiene un límite en dicho conocimiento.

No cabe duda de que lo que nuestros/as jóvenes ateos/as proponen es una visión holística de la realidad, una perspectiva tan "metafísica" como la que critican. Son ateos dogmáticos y metafísicos, como lo son los creyentes institucionalizados del bando opuesto. Su visión de la estructura de la realidad se resume en estos comentarios:

[**Jaime** (16) FV]: "Entonces, tú crees en algo inmaterial, ¿no? Entonces si es inmaterial no existe, porque todo está compuesto por materia".

³⁰⁹ El subrayado es mío.

Y mucho más abajo es Mateo el que insiste en esto:

[**Mateo** (17) FV]: "Quizás mis creencias no se corresponden con la fe cristiana, ya que creo más en la ciencia que en cualquier mito religioso de la Iglesia. (...) Yo creo en el Big Bang, creo en los átomos, moléculas, macromoléculas, vida...".

Desde este principio materialista, no hay nada que escape de la reducción científica. El camino a la desacralización de la propia vida comienza en el individuo: un ser que solo es cuerpo, materia viva, pero en definitiva materia. El amor es un buen ejemplo de esto, pues éste,

[**Mateo** (17), FV]: "Aunque no suene «especialmente romántico», no deja de ser una conjunción de reacciones químicas, ligadas a otros estímulos como alimentación, actividad sexual, aficiones similares".

Los/as jóvenes ateos/as del foro corporeizan el amor, lo materializan, convirtiéndolo en una reacción química susceptible de ser investigada empíricamente. El amor queda naturalizado, al mismo nivel que la reproducción o la alimentación, como propone Mateo.

Como veremos en el siguiente apartado en relación a la muerte, los/as jóvenes creyentes no se conforman con esta realidad puramente material. No dejan de insistir en que el amor es algo más y que el ser humano lleva dentro la semilla de la inmortalidad. Viven mal instalados en la finitud y sienten el anhelo de una realidad distinta. Sus creencias responden a estas limitaciones, a estas imposiciones de la razón científico-técnica y asumen sin problemas una fe que pueda resultar irracional. Según Ramón (17, EG), el amor nos sitúa ante lo inconmensurable, pues es un sentimiento "que no se puede llegar a medir". Y por más que se empeñen los demás, según Claudia (16, EG), el amor es "algo más" que pura reacción química. También Elvira (16, FV), en un post que ya citamos anteriormente, hablaba al respecto: el amor, como el alma que lo porta,

no se ven, no son realidades susceptibles de ser demostrables, experimentables...

Pero a pesar de estos argumentos, no cabe duda de que la expansión de la racionalidad científico-técnica ha barrido toda posibilidad de misterio y no ha dejado ningún lugar para lo "santo", lo "numinoso" o lo sagrado. La Ciencia responde a las grandes cuestiones que antes eran tratadas por la Filosofía y la Religión. El ser humano ha sido reducido a sus cualidades puramente orgánicas, mensurables y fisiológicas, porque es solo materia.

Cuando los/as jóvenes ateos/as niegan cualquier realidad inmaterial están dejando sin espacio a lo trascendente, a cualquier explicación que incluya algún elemento que "habite" más allá de la materia, sea el alma, la vida ultraterrena o una idea de sentido que lleve implícita una realidad final distinta del propio ser humano (el destino, por ejemplo). Los/as jóvenes creyentes se sienten encerrados en una *jaula de hierro* y cuando miran lo que les queda, se sienten habitantes de un mundo *desencantado*³¹⁰, sin un resquicio de *misterio*, dejando sin cabida términos *inefables* e *indefinibles* como el alma, el *amor*, etc. La respuesta de los/as jóvenes creyentes (que hablan de Dios, del Destino e incluso de ángeles) es una ruptura de esa *jaula de hierro*, con la intención de encontrar algo más en un mundo desencantado.

[**Jaime** (16) FV]: “Me parece ridículo que la gente se tenga que apoyar en algo” (post 19); “la mayoría de los planteamientos religiosos son absurdos” (post 4); “Dios... sinceramente me parece surrealista que haya gente que crea en el cielo, y en el infierno, pero, ¿no os dais cuenta que hay muchos más motivos para no creer que para hacerlo?” (post 132).

La ciencia no solo delimita aquello que se puede conocer, sino también lo que puede existir. Tiene su sentido. Cuando hablan de ciencia (aquí, en estos

³¹⁰ No solo como hacía referencia Weber o Gauchet, sino también como apuntaba Taylor: ya no hay un mundo habitado por otras realidades.

foros) no están pensando exclusivamente en una disciplina concreta, sino en una metodología, en una *forma* de conocer, comprender, analizar y aprehender la realidad. Es, como las creencias del otro grupo, una *lógica informal de vida*, un mundo de creencias, “en los que los sujetos se hallan ya siempre (y que) abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidas de sentido” (Habermas, 2002: 32). La racionalidad científica de la que hablamos no es una disciplina, es una perspectiva (como también lo es la racionalidad religiosa) y desde esa ventana es desde donde miran el mundo. Y lo que ven es lo que *hay*. Solo lo que pertenece a la razón científica existe.

Pero habíamos dicho que de estas palabras de los/as jóvenes ateos/as, que caracterizaban a la fe como *ridícula y fantasiosa*, íbamos a realizar dos reflexiones. La segunda es que, de darse esta hipotética y tal vez imposible situación en el que la fe es una “racionalidad” posible, acabaríamos retrocediendo a un pasado bastante lejano (“hasta hace tantos años”). Es decir, la religión es una cuestión del pasado, superada por su “contrario”, la ciencia, pues ambas “perspectivas” son conflictivas (Barbour, 2004: 18) y no pueden darse a la vez.

Ya lo hemos dicho, los/as jóvenes ateos/as tienen una idea muy clara de lo que es la secularización: un desplazamiento, hasta su anulación, de lo religioso. Mantener una idea religiosa, como hacen los jóvenes creyentes, es inconcebible y desfasado, más cercano al pensamiento supersticioso arcaico que a nuestro modo actual de ver las cosas. Igual que Malinowski comprende el pensamiento “salvaje” como orientado a satisfacer las necesidades básicas (funcionalismo, utilitarismo), así entienden los/as jóvenes ateos/as el porqué de las creencias: para superar el miedo a la muerte, para responder a cuestiones que la ciencia aún está en proceso de responder, etc. La fe que sus compañeros/as defienden no es una “resurrección” o un “renacimiento” de lo religioso, sino una pervivencia, un último resquicio de algo ya superado. Es un anacronismo que se mantiene inexplicablemente, sea por cuestiones culturales y tradicionales, sea por intereses de un determinado grupo (la Iglesia, sujeto

inconfundible de la fe para los/as ateos/as). Por esto, los/as jóvenes ateos/as del foro, con sus aportaciones y opiniones, buscan deslegitimar el "saber religioso", presentándolo como "fantasioso o ridículo". En otras palabras, parecen poner a la religión en su sitio a través de la razón.

Los/as jóvenes ateos/as quieren razones de la fe y las exigen. Pero nuestros/as jóvenes creyentes no entran en ese juego. Aceptan, sin más, que la fe no entre en la categoría de conocimiento científico, admitiendo que es posible otro modo de comprender la realidad y dirigirse en ella³¹¹. Para Martín (16, FV), "este tema no es algo como los demás que puedan ser demostrables" y no tiene problema en aceptar que no son "capaces de dar una respuesta cierta". En resumen, para ellos "la fe es algo más".

Algo más que, ¿qué? Algo más que razón. Los creyentes parecen aceptar que la *razón de la ciencia* es la única posible. Por eso asumen que la fe es *otra-cosa*, es algo más (o distinto) que racionalidad. No les preocupa que sean tachados de absurdos o ridículos: ellos y ellas creen que no pueden ser medidos con la vara de la racionalidad porque su modo de entender lo que existe es *otra-cosa*. Nunca llegan a señalar ni a definir qué es esa otra-cosa, salvo decir que la fe es creer sin ver. Esto es: sin demostrar según el método científico.

Desde esta perspectiva, es lógico que haya poca teología en los foros, pocas *razones* sobre la existencia de Dios. Alguno habla de la belleza y del orden de todo:

[Elvira (16) FV]: "Dudas tenemos todos, nadie está seguro de nada al cien por cien, pero cuando veo algo bello pienso que lo ha tenido que crear algo superior, no sé vosotros".

Recuerda a la vía cosmológica, a la referencia de la necesidad de un *Gran Arquitecto* que haya creado el orden en el que vivimos. Muchos de ellos³¹²hablan

³¹¹ Nuestra opinión es que asumen que hay otra posible racionalidad.

³¹² Un número lo suficientemente significativo como para tenerlo en cuenta en un apartado posterior.

del *sentido*, de una falta de inocencia del devenir y de nuestra historia. Insisten estos *post* en una idea de sentido como juez de la propia vida (Grodin, 2005: 36 y ss.) pero también como la exigencia de aprovecharla.

Pero las razones dadas son escasas³¹³ si las comparamos con las respuestas de la mayoría de los creyentes, que es la falta de respuesta teo-lógica (racionalidad religiosa). La mayoría simplemente afirma que, aunque suene ridículo o surrealista, *algo* tiene que haber, aunque sea un *superhéroe de ciencia ficción*, como afirma Claudia (16, FV). En definitiva, y si somos coherentes con todo lo dicho anteriormente, hemos de aceptar, con los creyentes, que la fe no es como esa *racionalidad* de la que hablan los ateos y que ellos también aceptan. Incluso parecen negar la racionalidad religiosa, cuando desacreditan el papel de la Iglesia como sede del conocimiento teológico. Ya lo vimos cuando analizamos la espiritualidad líquida: ni dogmas, ni iglesias. La fe es *otra-cosa*.

Los jóvenes creyentes no tienen complejos en aceptar vivir más allá de lo racional. Rosana (16, FV) dice que “creer en ángeles es bonito” y que a ella le gusta, aunque “suene surrealista”. Nos parece interesante la razón por la que acepta ese surrealismo, esa *irrealidad o irracionalidad*. No da razones, no afirma que también es *racional* (que tiene un sentido, una razón) creer. Es una cuestión *estética*, de gusto y fruición: simplemente es bonito. Siendo simplista, podemos afirmar que es un tema emocional y no racional. Pero esta simplicidad es la más acertada. El comentario de Rosana suena algo así como: “sí, es surrealista, y qué, cuál es el problema”. Otros/as jóvenes creyentes confirman esta idea: no hay razones, no hay demostraciones. No defienden la fe como otro modo de comprender la realidad. De hecho, estas creencias caen en otro ámbito que no es el racional.

Por supuesto, esta aseveración no es, ni mucho menos, nueva. Weber (2001: 555) ya afirmó que la fe se defendía “del ataque de la suficiencia intelectual” afirmando que el propio conocimiento religioso “se realiza en una

³¹³ A excepción del foro del Destino, que está dedicado en exclusiva al tema del sentido.

esfera diferente”, aportando algo realmente distinto “de lo que aporta el intelecto; que lo que ella ofrece no es un saber intelectual último sobre el ser o el deber ser, sino una actitud última frente al mundo”. Añade, finalmente, que este sentido último “no lo investiga con los medios de la razón, sino en virtud del carisma de una iluminación”. Antes, Weber había afirmado que “no hay ninguna religión poderosa que en su acción sobre la vida no haya tenido que exigir en algún momento el *credo non quod sed quia absurdum*, es decir, *el sacrificio del entendimiento*”.

Y aquí encontramos el núcleo de la cuestión. Los/as jóvenes creyentes asumen todo lo que la ciencia puede enseñarnos, pero la ven insuficiente para cubrir todo lo que necesitan. Para los/as jóvenes creyentes, la fe es una *necesidad* en la que lo irracional y lo inexplicable debe jugar un papel fundamental: todo lo que la *racionalidad científica*³¹⁴ pretende dejar «cerrado», los/as jóvenes creyentes desean dejarlo «abierto». De nuevo, la postmodernidad se sitúa frente a la Modernidad y lo *irracional* adquiere un nuevo valor. También lo observamos en el tiempo de ocio de nuestros/as jóvenes, que se llena de cine y literatura que hacen alusión a nuevas formas mágicas y misteriosas, nuevos mundos y mitologías, grandes historias y sagas, muchas de ellas recuperadas. Es como si los tiempos de los grandes relatos volvieran: “Matrix”³¹⁵, “Los juegos del hambre”, “Origen”, “El Señor de los Anillos”, “Harry Potter”, la saga “Crepúsculo”, La saga “Star Wars”, los remakes de “Star Trek”, “Avatar”, los superhéroes recuperados (Batman, Spiderman, Superman, Ironman, Los Vengadores o Thor). Los jóvenes están necesitados-invadidos de cierta épica que no siempre es *racional*, de un relato extenso que los mantenga no solo *enganchados* en la historia durante unos años³¹⁶, sino a un discurso narrativo que ofrezca una *identidad* a sus seguidores. Russell antes indicaba que la misión de la filosofía era ofrecer alternativas a los cuentos de

³¹⁴ Hablamos de nuestros/as jóvenes ateos/as, por supuesto.

³¹⁵ Ya tiene unos años (la primera se estrenó en 1999 y la última en 2003), pero sigue teniendo un nutrido grupo de seguidores, de todas las edades.

³¹⁶ La primera de Harry Potter se estrenó en 2001 y la última (8 películas después) en 2011. Y continuaba manteniendo el interés.

hadas que intentaban darnos seguridad ante tanto cambio. Los/as jóvenes creyentes del estudio encuentran seguridad en el cuento de hadas como los/as jóvenes ateos/as en los "dogmas" de la ciencia.

Los/as creyentes comprenden que, para crear un relato identitario y de sentido, la racionalidad no basta: los/as jóvenes necesitan de lo irracional para explicar ciertas ideas y fundamentos de los que no se pueden desprender. Marián (16, EG) no sabía cómo explicar sus creencias, pero tampoco parecían preocuparle demasiado las limitaciones de su razón. La tensión de racionalidad e irracionalidad tal vez aparezca porque somos seres situados siempre en el límite, fronterizos, que jugamos a dos bandas: la realidad y la trascendencia (de uno mismo o de un dios). Y en ese límite nos movemos cómodamente con estas dos herramientas. Con ellas, el joven creyente de lo difuso logra dar sentido, orientar una vida llena de posibilidades, de infinitas posibilidades. La sola razón no basta. Se requiere de algo más que dé comprensión a la realidad: la posmodernidad ofrece una espiritualidad profundamente emocional³¹⁷.

Una espiritualidad de este tipo, situada más allá de la racionalidad, sigue mostrando muchas ventajas. Nos hemos descargado de un enorme corpus teológico³¹⁸ que hacían de la fe una cuestión compleja: saber qué es y qué no es pecado, en qué se puede o no creer, seguir los ritos (signos, símbolos, oraciones, réplicas...). El proceso catecumenal de un cristiano es largo: del bautismo a la confirmación pueden pasar más de 16 años³¹⁹. Y aún así, el laico sin estudios teológicos es tratado como un lego en cuestiones divinas. También es dilatada la preparación de un sacerdote o religioso: noviciado, juniorado, años de teología estudiando todas las especialidades que este dios objetivado en exceso ha producido (Trinidad, Teología Fundamental, Hermenéutica y exégesis bíblica, Cristología, Teología Espiritual, Liturgia...). Racionalizar a un ser por definición

³¹⁷Somos conscientes de que la tensión *emocional-racional* es más compleja de lo que estamos presentando aquí: ni la racionalidad es solo lo que presentan los jóvenes ateos, ni tiene por qué situarse como contraria a la emocionalidad. Como ya hemos indicado, estamos siguiendo el juego de lenguaje (Wittgenstein, 2012: 39) de los jóvenes, del que queremos aprender.

³¹⁸Nos referimos al cristianismo en general y al catolicismo en particular.

³¹⁹Recientemente, los obispos han propuesto confirmar a los jóvenes a los 12 años.

inefable supone un desarrollo teológico inabarcable. Tanto que suena ridículo (paradójico) las palabras de Jesús que afirmaban que su mensaje era para los sencillos³²⁰. El cristianismo, que es la religión que nos ocupa, no es una religión sencilla.

Nuestros/as jóvenes lo han simplificado todo. La falta de dogmas racionales, de preceptos y de posibles exigencias de justificaciones permiten que estas creencias puedan ser *individualizadas* y *personalizadas*, según gustos y necesidades concretas (de sentido, de esperanza, de explicación...). Así, esta espiritualidad tiene el don del cambio, de la adaptación, del sincretismo y de la variación. No corre el riesgo de ser incoherente, pues ha decidido no seguir el juego racional: *es otra cosa que no tiene nada que ver con lo demostrable*.

Algunas veces los/as jóvenes nos han comunicado que hablar de Dios (o de ese *Algo*) resulta interesante. Otras muchas veces, nos han hecho saber que es una pérdida de tiempo. Y, básicamente, hemos descubierto que los/as creyentes del algo tienen el mismo criterio para pensar en el tema de Dios como para obviarlo. Raquel, durante una entrevista, nos comentó:

[**Raquel** (16) EG]: “Hay algo, no sé muy bien el qué, pero algo tiene que ver. [Y añadió:] Son cosas que no vamos a saber nunca y, por lo tanto, no merecen la pena rayarse por esas cosas”.

El Panhispánico de Dudas aclara que *rayarse*, en el habla juvenil de España, tiene el sentido de “trastornarse o volverse loco”. Además de enojarse o hartarse. Agobiarse, complicarse (la vida) también parecen términos apropiados. Raquel ofrece argumentos emocionales para no pensar en ello, para creer sin razones. Patricia (16, EG) también opina que “algo habrá”. Y añade:

³²⁰Lc. 10, 21: “En aquella ocasión, con el júbilo del Espíritu Santo, dijo Jesús: “¡Te alabo, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, ocultando estas cosas a los sabios y entendidos, se las diste a conocer a la gente sencilla! Sí, Padre, ésa ha sido tu elección”. También Erasmo, en “Encomio de la estulticia” (Cap. LIII, sobre los apóstoles), deja claro que los apóstoles eran unos ignorantes que (la mayoría) no sabrían ni escribir. Hablaban sin saber nada de filosofía ni teología, haciendo clara referencia a la Escolástica (Escoto, Aquino, Occam...).

[**Patricia** (16) EG]: “No pienso que sea una pérdida de tiempo pensar en Dios, es más, pienso que se debe de hacer a menudo si eso te hace sentir bien y feliz”.

Es el mismo criterio que el de Raquel. Si pensar en Dios te *raya*(agobia, molesta o incomoda), no lo hagas. Pero si te hace sentir feliz, adelante.

Ante la fuerza secularizadora³²¹ de los/as jóvenes ateos/as, con sus exigencias de racionalidad, los/as jóvenes creyentes no responden con más “razón”, sino con el convencimiento de que no es una cuestión de este tipo. El criterio está en si te hace o no feliz: son motivos emocionales. Han preferido, como ya hiciera Schleiermacher (salvando las distancias) en el siglo XIX, aceptar esa imposibilidad de la razón para aprehender a Dios y todo lo que ello conlleva. Hoy, tal vez, diríamos que la fe debe adscribirse al terreno de la inteligencia emocional. Begoña (16, EG) afirma que “hay algo (...) va relacionado con los sentimientos y los pensamientos y yo sí siento esa ayuda”. Y, en la misma línea, Eloy (16, EG) cree, también, que hay algo, pero no sabría explicar quién es. Además, cuando él mismo se pregunta por qué cree, no da razones: solo tiene su intuición. Parece ser que las exigencias de la Modernidad no encuentran eco en las perspectivas de nuestros/as jóvenes creyentes, que ya han fraguado otras respuestas. Ahora queremos añadir que, dichas respuestas, no son tampoco *morales*.

Ya hemos dicho que, en los foros, los/as jóvenes no hablan de moral desde una perspectiva religiosa. En aquellos que tratan temas fundamentalmente religiosos (sobre la existencia de Dios o la religión), ni siquiera aparece el argumento del mal para refutar la existencia de Dios³²². Cabe esperararlo: los temas pueden ser considerados como de Teología Fundamental (¿Dios existe?) o Antropología Teológica (¿por qué cree el ser humano?, ¿por qué existe la religión?). No es un tema moral, en el que pudiera preguntarse si

³²¹ Esta vez, hemos entendido la secularización como el proceso por el que la ciencia ha ido desplazando y anulando a la religión.

³²² Sí aparece en una entrevista de grupo, expuesto por una sola chica.

Dios quiere el aborto o tolera el suicidio. También podemos argüir que los ataques a la Iglesia se basan en argumentos morales: es una fabuladora e inventora de mentiras con el único objeto de enriquecerse. También los creyentes centran sus críticas con tesis morales, principalmente dirigida a su incoherencia. Pero estos no son argumentos contra Dios, sino contra la Iglesia, contra la institución.

Pero más significativa es la ausencia de lo religioso en los foros dedicados a cuestiones éticas. En la defensa de las propias ideas no hay argumentos teológicos: ¿quiere Dios (o ese Algo) el aborto?, ¿tolera el suicidio?, ¿aprueba la pena de muerte? Cada uno expone su opinión y argumenta según sus ideas. Incluso los/as creyentes institucionalizados obvian estos argumentos, a pesar de que la Iglesia los ha dado a conocer.

Para contrastar esta falta de *moral* hemos entrevistado a un grupo de catecúmenos³²³. En un momento del diálogo surgió la pregunta sobre el significado, para ellos, de ser cristianos. Y su primera respuesta, la más inmediata, fue una respuesta moral: ayudar a los demás, ser solidario, respetar siempre al otro, ser buena persona, etc. Y preguntados por la importancia que tenía Jesús en sus vidas, hablaban de un modelo de humanidad y de valores. La relación del cristiano con Dios o con Jesucristo no apareció hasta que lo preguntamos nosotros, directamente: “¿Ser cristiano significa rezar, creer en Dios?” Asintieron rápidamente, más como si se les hubiera olvidado que como si lo hubieran considerado algo obvio. Pero lo que remarcaron fue lo moral: ser cristiano es ser bueno (y también creer).

Nuestra conclusión es bastante sencilla: encontramos una moral completamente desligada de la religión y al revés, una fe desligada de la moralidad³²⁴. La secularización se muestra en un doble sentido. En primer lugar, como diferenciación de los ámbitos, que nuestros/as jóvenes creyentes tienen

³²³ Doce chicos, de 2º de Bachillerato, que se preparan para recibir el sacramento de la Confirmación.

³²⁴ Era uno de los motivos por los que creíamos que nos encontrábamos más ante una espiritualidad que ante una religión.

bastante asumidos: la fe en Dios es una cosa y la ética otra bien distinta, y es importante procurar no *mezclarlas*. Pero también observamos una secularización de los valores cristianos, que pasan a formar parte del mundo. Después de la entrevista con los catecúmenos, preguntamos a creyentes no institucionalizados (difusos) y a ateos/as, si ser cristiano significaba ser *bueno, ayudar a los demás, ser solidario...* El sentimiento generalizado es que “no hace falta ser cristiano para ser «bueno»”. La hermandad y fraternidad cristiana se traduce en solidaridad y ya no son valores monopolizados por el cristianismo: se han secularizado, han pasado al mundo.

Esta ausencia de moralidad en la espiritualidad no es una cuestión anecdótica: define a dicha espiritualidad y la distingue (entre otras características) de la religiosidad que observamos en otros jóvenes³²⁵ y de otras espiritualidades. Hemos señalado esta diferencia en el título de este apartado: *más mística que ascética*. Queremos dar cuenta ahora del sentido de dicho título, que resume todo el apartado.

Weber establece una diferencia clara entre el ascetismo y el misticismo, dos formas de vivir la religiosidad: el primero es racional y el segundo emocional³²⁶. Estos dos modos de vivir la fe tendrán consecuencias en la concepción que el ser humano tiene de sí mismo. Mientras que el *místico* se sentirá como receptáculo de la divinidad (Dios dentro de sí) y dedicará la vida a la búsqueda de sí, a la reflexión y al encuentro; el segundo se vivirá como instrumento o herramienta de Dios, que se sirve de nosotros para transformar la realidad: de este modo, se volcará en el mundo y los centrará en la moral.

El primer tipo de cristianismo es el que ha fomentado la aparición de la espiritualidad que estamos describiendo, centrada en el individuo, personal, íntima e individual y situada en la esfera privada y emocional. Es el que ha dado

³²⁵ Sin lugar a dudas, ampliando más la muestra de jóvenes creyentes institucionalizados, encontraríamos también cualidades más *místicas* que *ascéticas*, según las vamos a caracterizar ahora.

³²⁶ No hace falta recordar que son tipos ideales, características que no encontramos de forma *pura* en la realidad: todos los místicos tienen algo de ascéticos y viceversa.

pie a entender al cristianismo como la religión de la salida de la religión y las reflexiones sobre una era poscristiana. El otro se vuelca en el mundo, en la esfera pública, y es el que observan muchos sociólogos en el aumento de la presencia religiosa en lo público (deprivatización). Aquí encajan los catecúmenos de la entrevista.

El teólogo alemán Karl Rahner explicaba que el cristiano del siglo XXI, que vive en un ambiente de pluralidad, de diáspora y de creciente desinstitucionalización, o bien es un místico (esto es, basa su fe en principios que han sido vividos personalmente), o no resistirá (dejará su fe). ¿Es en este sentido de *misticismo* al que hacemos referencia?

Entendemos que la espiritualidad líquida es una mística sin ascética porque sus creencias no tienen *consecuencias* en la vida del individuo que las tiene, como hemos visto en los foros, tanto los religiosos como los que trataban temas de moral. Pero esto es problemático: ¿cómo es posible que las creencias no afecten al modo de conducirnos en la vida?, ¿de qué se nutren nuestras decisiones sino de nuestras formas de ver, entender e interpretar lo que nos rodea? Nuestro modo de conducirnos en la vida se fundamenta en un sistema de creencias no siempre definido. ¿Por qué las creencias religiosas no parecen jugar un papel destacado? Porque estas no se traducen en una racionalidad ética. Se quedan en un plano *creencial*³²⁷, puramente *metafísico*. No sabemos si el vaticinio de Rahner (el cristiano o es místico o no será) se cumplirá: primero tendríamos que averiguar qué es un cristiano de verdad (las definiciones son múltiples), y esto no es nuestro objeto de estudio. El *misticismo* del que hablamos no es el mismo que el de San Francisco de Asís, San Ignacio o Boff³²⁸, por citar ejemplos católicos, en el que se unen mística y ascética como un todo consecuente. Pero sí comparten con nuestros/as jóvenes la experiencia de

³²⁷ Mosterín (2008) usa esta palabra aunque con otro sentido.

³²⁸ Las experiencias místicas de San Francisco le condujeron a una revolución eclesial. La espiritualidad ignaciana, condensada en los Ejercicios Espirituales, es un esfuerzo por *encontrar a Dios en todas las cosas* de la vida cotidiana para salir transformado vitalmente de dicho encuentro. El teólogo Leonardo Boff conjuga en sus libros mística y compromiso político y ecológico como realidades íntima y profundamente conectadas e inseparables.

necesidad que les conduce a una realidad más *profunda* o a la creencia de un dios. Lo de nuestros/as jóvenes es una intuición mística, una intuición de lo sagrado (lo trascendente, hondo) del mundo, compartida por otros místicos e irracional para los/as jóvenes ateos/as.

Lo distinto es que esta intuición no pasa al plano de la praxis. La conciencia se ha secularizado, se ha fragmentado y especializado, independizando las esferas místicas y ascéticas. El cristianismo de nuestros/as jóvenes creyentes del *algo*, heredado cultural y socialmente (no desde una pastoral catequética) se ha descargado de dogmas y ataduras. Por eso, el dios que ellos definen no parece intervenir directamente en sus vidas. No es un dios que exija una relación contractual al estilo de Yahvé con el pueblo de Israel: nuestros/as jóvenes *consultan*³²⁹, no siguen unas normas. El poder de libertad es enorme. Tampoco tienen la necesidad de influir en su dios, por eso no hablan de ritos ni de oraciones. No es, por tanto, un dios ético racional y trascendente, sino personalizado e imanente (interior). Por eso nunca será un dios todopoderoso. *Será posmetafísico.*

La cuestión es saber cuánto durarán unas creencias que no están orientadas o que no tienen consecuencias en la vida. Las alternativas son escasas: o bien terminarán desapareciendo, en un suave adelgazamiento, o bien acabarán teniendo alguna influencia, guiada por alguna institución de perfil más *blando*.

15.3. Finitud y Sentido.

[**Mateo** (17) FV]: “Bien dicho Álvaro, se trata de vivir lo mejor posible en esta vida y aprovecharla ya que no es ilimitada. Eso de la vida tras la muerte es una invención humana de la antigüedad, proviene del afán del ser humano de conocer todo lo que nos rodea, y la proclamación de superioridad sobre las demás especies de la tierra.

³²⁹ La expresión es de ellos.

(...) por eso idearon la fantasía del paraíso tras la muerte que hacen vivir a los seres humanos sin miedos ante una posible muerte”.

[**Jaime** (16) FV]:“¿La existencia del alma está comprobada científicamente? Creo que te estás equivocando, la ciencia lucha contra todo lo inmaterial, y el alma es inmaterial, los seres vivos están compuestos por células que son «materia viva»”.

[**Abel** (17) FV]:“Yo opino que [la moral] no es algo abstracto porque si no quién nos diría qué está bien o qué está mal, para ello está el subconsciente que está formado por impulsos electrostáticos³³⁰(:) en resumen algo material”.

[**Jacobo** (17) FV]. Entonces una vez que te mueres... ¿qué pasa contigo? (post 7) Carmen, entonces nuestra trayectoria por el mundo es... nacer y ¿morir? Entonces una vez que te mueras ¿qué es de ti?(,) ¿quedas en el olvido y ya está? Yo pienso que después de la muerte empezamos otra vida completamente nueva”.

Una buena parte de los temas de los foros se dedican a discutir sobre lo que tradicionalmente se han llamado experiencias límite. Conviene echar un vistazo a dichos temas para comprender el alto interés que tienen en estas cuestiones: muerte y más allá (estos son los temas más abordados), suicidio, senectud, destino y azar (también hay varios).

¿Qué hemos entendido por experiencia límite? Partamos de la premisa de que somos seres situados entre *cosas*, algunas internas y otras externas, y que ese *estar-entre-cosas* tiene dos modos de presentarse: como instalación y como suscitación. Algunas simplemente nos *rodean*, pasan sin más por nuestras vidas. Y otras *nos transforman* (Zubiri, 2007: 11), son permanentes, fundamentales, no controladas por nosotros, “de las que no podemos salir y que no podemos alterar” (Jaspers, 1993: 17). Estas son las situaciones límite: dolor,

³³⁰ Quizá querría decir “electromagnéticos”.

muerte, culpa, azar y lucha. Son fundamentales porque nos enseñan a ser nosotros mismos, nos ayudan a formar nuestra conciencia, mostrándonos nuestros límites y dibujando una idea de nosotros mismos más exacta. En definitiva, las experiencias límite son aquellas no controladas por nosotros que nos sitúan ante nuestra finitud, al mostrarnos nuestros límites intelectuales, existenciales, morales o de libertad y que nos deja transformados.

El ser humano, tradicionalmente, ha *sacralizado* estas experiencias, generando símbolos, ritos y mitos que las explican, les otorgan un significado y orientan la vida del individuo y de la sociedad. Es decir, la finitud está íntimamente conectada con la cuestión del sentido, pues nos sitúa ante preguntas³³¹ que van a determinar la forma personal y social de enfrentarse a la propia vida; y también conectada con la religión y la espiritualidad, que se definen, en parte, a partir de sus respuestas a esta finitud. Cuando esta es desacralizada, como veremos, también lo es el sentido que damos a nuestra vida y la concepción que tenemos de nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo.

Por tanto, el análisis de estos temas también nos va a permitir comprender y precisar las características y cualidades de esta espiritualidad líquida por dos motivos. En primer lugar, porque para los/as jóvenes creyentes es una cuestión importante y fundamental en sus creencias. Y en segundo lugar, porque sus respuestas a la finitud toman forma de *creencias religiosas*, que son las que van dando cuerpo a esta espiritualidad. Pero para comprender el origen y el significado de estas creencias conviene entender también a qué y a quién quieren dar respuesta. Es decir, comenzar de nuevo por las creencias de los/as jóvenes ateos/as.

Las perspectivas ateas de nuestros jóvenes se resumen en una idea muy básica: todo es materia y, como tal, es susceptible de ser abordado científicamente. Esta premisa es discutida por los jóvenes creyentes: ¿qué ocurre con el amor?, ¿qué hay del dolor y de los demás sentimientos?, ¿y las cuestiones

³³¹ De dónde vengo y adónde voy, cuál es nuestro papel o lugar en el Universo y qué sentido/significado tiene la muerte.

morales?, ¿quién creó el Universo? Para los/as ateos/as, todo es una cuestión física, material: hormonas que se disparan, impulsos eléctricos que conectan distintas partes de nuestro cerebro, endorfinas que entran en ebullición... Ciertas cuestiones fundamentales para el ser humano (dolor, moral, muerte, amor), antes con una significación trascendente, acaban *naturalizándose*, reduciéndose a su condición biológica. Al simplificar estas experiencias fundantes, los/as jóvenes ateos/as han mostrado con toda claridad que se han instalado cómodamente en la finitud. No necesitan un mundo cohabitado por *hadas* para hallar consuelo y plenitud en esta vida. Han vaciado (desencantado) el mundo de quimeras y fantasías, naturalizando al hombre, eliminando todo resquicio de misterio que pudiera quedar en sus formas de entender (y entenderse en) el Universo. El/la joven ateo/a es un *buffered self*³³², un sujeto cerrado a lo trascendente. Frente a él se sitúa el/la joven creyente, que no se resigna a esta reducción biologicista o minimización del mundo.

En los foros en los que hablan de la muerte, este *cerramiento* a lo sagrado o trascendente se percibe de un modo muy claro. La presencia de la muerte, bien sea en un ser cercano o como realidad inminente, siempre ha situado al hombre ante su finitud más dolorosa, haciendo surgir sentimientos nacidos en lo más profundo de su ser. Su sola presencia transforma nuestro ser, pues “el morir, como el morir del otro, afecta a mi identidad como Yo” (Levinas, 2008: 35). Ante esta muerte ajena, mi Yo responde (pues la muerte siempre es pregunta) con un movimiento, una emoción, “una inquietud en lo desconocido”, que es angustia, porque nos enfrenta a nuestra futura muerte, el límite propio y nuestra finitud.

Pero los/as jóvenes ateos/as lo ven de otro modo. Fabián nos cuenta que

[**Fabián** (16) FV]: “cuando morimos, nuestro corazón deja de latir, las funciones vitales dejan de producirse. Con el tiempo, lo que antes conocíamos como persona, se ha convertido en huesos, fluidos y

³³² Taylor (2007).

tejidos. Esto es, un excelente abono natural, por lo que transforma la tierra alrededor del cuerpo en tierra fértil, (la palabra fértil, viene a significar «viva»). Gracias a esto, flores, plantas, gusanos y microorganismos pueden alimentarse y vivir «gracias a la muerte». Cuando antiguamente se enterraban a las personas en el campo, sobre ellas crecían las flores más vistosas del lugar. Tras la muerte, solo existe este tipo de propagación de vida, una propagación que requiere la muerte de unos para la vida de otros. *Polvus eris et in polvus reverteris...*”

Los/as jóvenes, al naturalizar la muerte, la desacralizan, la desritualizan y la desmitifican. Fabián continúa la explicación anterior matizando por qué se llora la muerte de un amigo:

[**Fabián** (16) FV]: “Cuando un ser querido se nos muere tenemos tal angustia y dolor dentro de nosotros, que lo único que nos alivia es llorar; cuando lloramos, segregamos endorfinas - una especie de droga natural - que permite afrontar de manera más positiva y objetiva situaciones difíciles”.

En el duelo (y los ritos que lo acompañan), hay una función biológica, no emocional. Todo el misterio que le rodea, todas las cuestiones que nos abren, nos inquietan y nos angustian y que han generado respuestas míticas, han quedado cerradas. Que la muerte se naturalice, que el dolor sea una cuestión funcional, cierra la puerta a los grandes interrogantes que la religión (y la filosofía) han procurado dar.

Así que, teniendo en cuenta esto, es lógico no encontrar esta inquietud *existencial* (filosófica y religiosa) en los/as jóvenes ateos/as. No hay emoción sino razón. Queda así eliminado todo contenido misterioso de la muerte. Si ésta era una ventana, una conexión a lo infinito, a lo que está más allá, al “materializarse” se coloca en un más acá, se mundaniza: esto es, se seculariza. La muerte se profana, se despoja de toda sacralidad y la realidad se desencanta, perdiendo (la

muerte) todo su misterio y las cualidades con las que lograba enlazarnos con lo numinoso: lo desconocido, el miedo, la angustia, el sentido...

El misterio queda corporizado, materializado, simplificado a los datos sensibles. De este modo, toda creencia resulta absurda o mera superstición y los rituales que conllevan acaban siendo nuevos juegos para calmar el ánimo y tranquilizar la conciencia. Quizá, a esta visión aséptica de la muerte, contribuyen series de televisión (Bones, Navy, NCIS, Castle...) en las que los forenses son personajes principales o clave y lo emocional queda en un segundo plano, frente al análisis científico de la muerte.

Con la desacralización se produce una desritualización. La muerte se ha desplazado no solo en nuestras vidas, sino también en nuestras ciudades. Se oculta su presencia y ya no se muere en las casas, sino en los hospitales. Y no se "vela" al difunto en el hogar, sino en tanatorios asépticos que se sitúan en los extrarradios (en muchos casos). Ries (1995: 425) explica esta desritualización y desacralización de la muerte como respuesta a tres temas claves: "alejamiento de la idea del morir, minimización del papel del pecado -la muerte es un proceso biológico que comienza muy pronto en la vida- y desaparición del demonio o rechazo del mal". No hay más razón del morir que nuestra propia existencia, que de por sí es limitada. El morir, al desritualizarse, deja de comprenderse como purgación y redención. Los debates sobre la eutanasia o la atención mediática que tuvieron los últimos meses de Juan Pablo II (la muerte digna, la necesidad de la dimisión ante la enfermedad, las apariciones públicas casi agonizante, el sentido del sufrimiento...) son un ejemplo de que hoy, la mayoría, no entiende bien ese sacrificio. Lo corrobora el desarrollo de los cuidados paliativos para enfermos terminales: no se desea ser consciente de la propia muerte, ni siquiera para estar preparado, para morir bien. El buen morir es, actualmente, otra cosa: se prefiere una muerte rápida, que llegue mientras dormimos, inconscientes, sin sufrimiento.

También la propiedad de la muerte ha cambiado de manos. Ya no es el destino o Dios el que dispone de ella (y por tanto de nuestra vida), sino es el propio sujeto o sus responsables los que tienen el derecho a morir o dejar morir. Los testamentos vitales y las últimas voluntades son un claro ejemplo de ello. Y lo que ocurre después del deceso también tiene su propietario: todo se deja en manos de profesionales expertos que hacen más llevadero todo este asunto; el cuerpo ya no se purifica, sino se maquilla para que tenga la misma imagen que los vivos, el ritual pasa a manos de los laicos, pues su sentido se ha desplazado de lo religioso a lo secular.

De este modo, los ritos que circundan a la muerte (extremaunción, oración, consuelo religioso, exequias, eucaristías...) pasan de manos sagradas a manos de expertos en el tema, que nos enseñan a llevar el duelo. Éste se privatiza (como todo lo emocional) y se *consume*: hay terapias, estrategias, fórmulas psicológicas (científicas), libros de autoayuda, clases de yoga, grupos de apoyo... que permiten enfrentarse a esta situación límite del modo más efectivo. Con ellas logramos, incluso, crecer como personas. Encontramos, en la perspectiva atea, una forma de enfrentarse a la muerte: a través de su naturalización, minimizan el dolor que genera.

Quizá esto explique que, según Elias, “los cambios producidos en nuestra civilización engendran en la actualidad, en muchas personas, una timidez considerable y muy a menudo la incapacidad de expresar emociones violentas en público o incluso en la vida privada³³³”. Este llanto, que es natural, es signo de debilidad y por ello debe formar parte de nuestro ser más íntimo. Los tanatorios ya han puesto remedio a esto: “No es preciso más para explicar la supresión de las condolencias: es suficiente con firmar un registro³³⁴” (Ries, 1995: 225).

³³³ La cita aparece en Ries (1995) y hacer referencia al libro de N. Elias (1987) *La solitude des mourants. Paris*. Hay traducción española (2011).

³³⁴ Hace unos años en la radio ofrecieron una noticia relacionada con esto. En Chicago y en Los Ángeles, para facilitar la firma en estos libros de condolencias a personas que por motivos de trabajo no disponían de tiempo suficiente, habían habilitado una ventanilla en la que se colocaba dicho libro y en el que se podía firmar sin necesidad de bajar del coche. Algo así como el MacAuto pero en su versión tanatorio.

Pero los/as jóvenes creyentes (difusos e institucionalizados) se niegan a cerrar esta puerta a la trascendencia. Pepe escribe lo siguiente:

[**Pepe** (17) FV]: “sin embargo «algo» que sí que tienen algunos seres humanos me dice que no puede ser esto y nada más, no digo que exista el cielo o el edén o «el infierno», pero quizás haya algo distinto a lo anterior, o quién sabe incluso un conjunto de todos ellos”.

También Felipe se sitúa en esta perspectiva:

[**Felipe** (17) FV]: “no estoy tan seguro de si hay algo después de la muerte o simplemente desaparecemos, lo que me parece algo absolutamente imposible pues... ¿a dónde vamos? No somos tan simples como para «desaparecer»... Y a la vez sí lo somos, pues no somos nada comparados con el universo. Mi conclusión es que vamos a algún sitio”.

Y ya hemos oído varias veces la voz de Jacobo:

[**Jacobo** (17) FV]: “Entonces una vez que te mueres... ¿qué pasa contigo?” Y, en otro foro: “Carmen, entonces nuestra trayectoria por el mundo es...nacer y ¿morir? Entonces una vez que te mueras(,)¿qué es de ti?(;) ¿quedas en el olvido y ya está?”

Los/as jóvenes ateos/as logran minimizar su dolor a través de la naturalización, al "centrarse" en el *cómo* de la muerte. La estrategia creyente, como vemos, es distinta: se centran en el *porqué* o *para qué* últimos. La convierten en una cuestión de sentido, a la que responden con la creencia en una realidad trascendente. Espiritualidad y sentido están profundamente ligados en nuestros/as jóvenes.

Algo similar ocurre cuando los/as jóvenes discuten sobre la creación del universo, camino tradicional para la demostración de la existencia de Dios que también parte de nuestra conciencia de *finitud*: ante un universo que *sobrecoge*

por su inmensidad (sentimiento de pequeñez) y su *complejidad* (diseño inteligente), el ser humano se ha planteado durante siglos la necesidad de un *creador*. El Universo queda *sacralizado* y el sujeto religioso se percibe como *ser creado* y, por tanto, dependiente de otra realidad Trascendente. Así, al menos, lo entiende Carolina (17, EG), que cree que “algo superior a mí” y “algo más poderoso que nosotros” es la causa primera de todo cuanto existe. Este argumento es traído a colación por algunos de los/as creyentes (no son muchos), principalmente el del grupo de los *institucionalizados*. No hay más que pensar en que la necesidad de un origen y en la perfección del universo para comprender que debe haber *Alguien* que haya hecho esto. Elvira (16, FV) afirma que “cuando veo algo bello pienso que lo ha tenido que crear algo superior, no sé vosotros” y Paco (17, FV) ve “lógico que Alguien o Algo creara el Universo”. Hay otros, con argumentos similares. Hemos preguntado a jóvenes catecúmenos (GC) y su respuesta es similar: no creen en el mito de la creación tal y como se relata en la Biblia, pero sí en el papel creador de Dios.

Los/as jóvenes ateos/as, a través de la *naturalización* de la creación, reducida a explicación científica, también cierran esta puerta para el encuentro con la divinidad, transformando, consecuentemente, la concepción que el creyente tiene de sí mismo y de cuanto le rodea. Intentan *desmitificar* las creencias religiosas del Dios Creador Necesario desarrollando su teoría de que todo es materia. Sus respuestas se presentan de dos formas.

En primer lugar, el argumento *materialista* desmiente la posibilidad de una causa incausada e inmaterial. Uno de ellos escribe:

[Jaime (16) FV]: “Según tú, ese «algo» creó todo, ¿te has formulado la pregunta de quién creó a ese «algo»? Por otra parte, si ese "algo" nos creó a conciencia, se supone que como ya te he dicho tendría que pensar e idear TODO, y para eso necesita un cerebro, ese «algo» ¿tiene cerebro?, ¿No te das cuenta (de) que es surrealista?”

El segundo tipo de respuesta³³⁵ plantea que la *hipótesis Dios* es un simple recurso a falta de otro mejor.

[Irene (17) EG]: “Pero la figura de un dios siempre ha sido una forma de dar respuesta a algo que no puede ser respondido con los avances científicos que haya en la época. Por eso lo único que podemos hacer es hacernos preguntas sobre eso y pienso que en un futuro si se avanza mucho la religión podría llegar a desaparecer”.

Ambos planteamientos reducen a Dios en un *dios* tapagujeros, en un recurso último que cubre nuestra ignorancia hasta que la ciencia pueda ofrecer una explicación válida.

Como en el caso de la muerte y el amor, el Universo se *naturaliza*, vuelve a ser una realidad plana, básicamente *horizontal*, de una pura inmanencia y materialidad. No hay creación divina y esto supone que no hay origen misterioso (*creatio ex nihilo*) ni sentido teleológico (salvífico y redentor). Esto es: el Universo se desacraliza y el hombre pierde la capacidad simbólica, el *arte de leer entre líneas el universo*. Uno de los ateos de las entrevistas lo explica muy bien:

[Mario (17) EG]: “Yo creo en el Big Bang, creo en los átomos, moléculas, macromoléculas, vida... A partir de esa explosión el universo se encuentra en continua expansión por lo que pienso que si hay vida en la tierra también la habrá en cualquier otro planeta con condiciones similares”.

Con la desacralización del Universo, también la imagen del hombre se viene abajo. Si la conciencia de ser seres creados venían acompañadas por una llamada divina hacia la autotrascendencia y la autosuperación (González-Faus, 1987: 57), que se tomaban como vocación, ahora el sentido no puede ser de ningún modo trascendente. Uno de los/as ateos/as terminaba su reflexión sobre el origen del Universo como sigue:

³³⁵ Este tipo de respuesta también la han dado algunos creyentes de lo difuso.

[Teo (16) FV]: “Por eso pienso que el verdadero sentido de la vida es darle nuestro propio sentido, no regirnos por una religión impuesta desde nuestro nacimiento”.

En cambio, los/as jóvenes creyentes transforman la autotranscendencia en autodivinización, convirtiendo nuestro yo en objeto de culto. Y la autosuperación se ha *mundanizado* en *éxito* y *autorrealización*. Se ha convertido la *fe* y la búsqueda de salvación en *ética* para poder vivir adaptados al mundo (*desencantado*) y no extraños a él.

La secularización se entiende, desde esta perspectiva, como una *horizontalización* de lo *Vertical*, anulando el valor de la *trascendencia* de la acción del sujeto religioso, dirigida anteriormente por una *llamada* que le invitaba a la salvación. El mundo (lo horizontal) queda así sin un *alter ego* vertical (la Trascendencia) que lo dote de misterio y sentido.

En la misma línea, salvando las distancias, Panikkar se lanza a la búsqueda del mundanal silencio, de lo sagrado en el mundo, de la “sagrada secularidad”. Este teólogo, como hacen nuestros/as jóvenes, tampoco postula una huida del mundo, sino su transformación, “que es algo más que redimirlo: es resucitarlo”. Su *intuición cosmoteándrica* procura definir una realidad que comprenda lo divino, lo humano y lo cósmico como tres elementos de la realidad sin subordinación. Nuestros/as jóvenes también comprenden (o intuyen) que lo secular no puede obviarse y debe integrarse en lo religioso, pero sin cerrar la posibilidad de lo sagrado, como “símbolo para expresar la experiencia de ese polo de la realidad que se resiste a una reducción completa a lo empírico” (Panikkar, 1999: 42).

Pero quizá lo más interesante es la respuesta de un buen número de creyentes de lo difuso. Muchos de ellos creen en Dios pero lo desvinculan de la creación. Lo traen de un tiempo sagrado (*in illo tempore*) a uno profano (el tiempo actual). El que mejor resume esta idea es Alexis:

[Alexis (17) FV]: “Yo en cuanto al tema de Dios para mí sí existe. Pero no creo que él haya puesto en funcionamiento todo esto, es decir, todo lo que nos rodea. Pienso que Dios es un ser que habita en cada uno de nosotros”.

Como veremos después, Dios no es un ser *superior* sino *interior*. Tampoco hay *verticalidad* sino *interioridad*.

Una forma de recuperar esta trascendencia y el sentido que ésta otorga es la creencia en el destino, que analizaremos después. Éste logra incluir ese elemento *vertical*, pero sin poseer un papel fundamental, que nos alejaría demasiado de este mundo. Además, esta creencia contribuye a recuperar aquellas dos capacidades que creíamos perdidas: la de dar un sentido global al mundo y a la vida (que tienen ya marcado) y la lectura a varios niveles de la realidad, siempre atenta a encontrar *significados* ocultos a todo lo que les ocurre.

En resumen, el resultado de la actitud atea es la desacralización del Universo y el de la actitud del creyente difuso es la desacralización de la creación a favor de la divinización del individuo.

Así, se mantienen *porosos*³³⁶ a la trascendencia, a lo numinoso: *Algo* creó el mundo y si no lo creó, *Algo* habita en mí, *Algo* debe haber después de esta vida, *Algo* más debe ser el amor, además de endorfinas danzantes. Conectan y fundamentan sus creencias en estas situaciones límite, que continúan siendo (como siempre han sido) las fuentes de la religiosidad. En estos lugares sentimos nuestros límites, nuestra finitud y nos comprendemos como seres necesitados. En la religión tradicional, esta necesidad siempre era de *redención*. Por eso, toda religiosidad tiene un sistema de salvación. La espiritualidad de nuestros jóvenes también³³⁷: un culto al yo y a la identidad que nos *salvará* del sinsentido.

³³⁶ *Porous self* frente a *Buffered self*, de Taylor.

³³⁷ Será abordarlo en el siguiente apartado.

Si los/as jóvenes ateos/as se sentían cómodos en la finitud, a los creyentes ésta les resulta estrecha. Están mal instalados en ella y resulta insuficiente para ofrecernos un sentido. Ante el límite, el creyente se siente en la indigencia, en la necesidad. Y esta da origen al mito y a la religiosidad. No es extraño que la religión se sitúe, de modo casi natural, en los márgenes de la vida y de la razón. Según un chico de Sevilla (EG), la religión “es la respuesta que le damos a lo desconocido”, quizá porque la ciencia es incapaz de responder a las primeras y últimas preguntas. Incapacidad que comparte con la Metafísica³³⁸. Por eso, es la Religión la que aborda dichas cuestiones: “el origen de la religiosidad: una *pregunta* que la razón pura no puede responder” (Díaz-Salazar, 2006: 23³³⁹). Es por tanto, un conocimiento basado en una *esperanza*. “La religión responde a una carencia y una necesidad. Necesidad humana y carencia de la ciencia, constitutivamente limitada, que ni responde ni puede responder a las preguntas primeras y a las preguntas últimas. (...) es esta conciencia del límite la que demanda un pensar la religión como extralimitación (...).” Los/as jóvenes creyentes siguen sintiendo un límite, que la *racionalidad científica* no ha logrado superar. Coral (16, EG) que se define como atea, hace una descripción de Dios o de su función que conecta con todo esto: “Da respuesta a las preguntas”, “ofrece consuelo”, “les protege y guía”.

Este límite (de la razón, de la vida) es superado con *creencias*, no con conocimientos, conectadas con los significados últimos. Andrés (16, EG) no tiene muy claro si Dios creó el mundo, pero sí que “es una forma de vida”. En la misma línea, un joven de El Puerto de Santa María (EG) dijo de la religión que era “una forma de darle sentido a la vida”. Y continuando con la idea, Luhmann (2007) liga la definición de religión con la búsqueda de sentido. Esta es la clave: la espiritualidad (la trascendencia) es una cuestión orientada a y preocupada por el sentido. Quizá es la máxima preocupación porque, tal vez, en lo religioso, no ha habido otra³⁴⁰. La diferencia está en que, tradicionalmente, se fundaron iglesias

³³⁸ Baste recordar a Kant.

³³⁹ La idea es de Aranguren.

³⁴⁰ Gómez Caffarena sostiene que en, entre otros motivos, la religión nace por la necesidad de encontrar un sentido global, “tanto en su vida individual como en la social” (1993: 16).

que orientaran y marcaran estos sentidos. Nuestros/as jóvenes creyentes, como veremos a continuación, prefieren una búsqueda personal e interior, lejos de lo eclesial y comunitario.

Desde estas coordenadas se edifica la espiritualidad de los/as jóvenes creyentes: falta de sentido, falta de ritos y referencias, desacralización, un mundo excesivamente naturalizado y profundamente condicionado, sin opción al azar y desencantado. No es de extrañar que la religiosidad que los/as jóvenes muestran den fuerza a la necesidad de un sentido, a una relativización de la razón, a la reencarnación como posibilidad de no perderse a sí mismo... El mundo queda así abierto a otras realidades y éste recupera lo sagrado, que queda, así, secularizado. Es decir, no se seculariza el mundo, sino es lo religioso lo que vuelve al *mundo*. Pero, si lo vemos desde la perspectiva atea, la conclusión es que nuestros/as jóvenes prefieren vivir con una mala explicación a vivir sin ninguna, prefieren vivir tutelados, orientados, a vivir sin un *sentido último*. Es tal la sensación de pérdida que cualquier asidero es bueno.

15.4. Espiritualidad Reflexiva.

Los/as jóvenes de nuestros foros dicen necesitar creer: muchos/as piensan que es una necesidad humana básica. A tal punto llega dicha necesidad que se puede creer en un Dios o un superhéroe (como planteaba Claudia [16, FV]).

La ciencia no satisface todas las preguntas y las respuestas que la religión daba ya no valen. Pero permanecen las preguntas que las suscitaban. Responder a estas preguntas esenciales (especialmente las que tratan del sentido) es uno de los nuevos retos. El ser humano sigue siendo un *Homo Quaerens*. "Esto es lo que lleva a muchos autores a hablar del *homo religiosus*, no en cuanto que la religión sea un universal fáctico imprescindible para todo hombre, y mucho menos para afirmar que la religión sea la única respuesta posible para la existencia humana, pero sí para defender que la pregunta por Dios surge irremediabilmente porque enraíza en experiencias vitales" (Estrada, 2001: 208). Incluso Hume (207: 113) lo insinúa: "La universal inclinación a creer en un poder invisible e inteligente,

aunque no es un instinto original, es, por lo menos, algo que de una manera general acompaña a la naturaleza humana, pudiendo considerarse como una marca o sello que el divino hacedor ha impreso en su obra".

¿Cuál es la pregunta principal a la que los/as jóvenes creyentes tienen que dar respuesta? A la del sentido. Se han instalado, a instancias de los jóvenes ateos, en un mundo desencantado, que les ha resultado inhabitable: no se sienten cómodos en la finitud. A ello, sumamos la fragilidad o liquidez de la vida, la sensación de *homeless mind*, la labilidad del sujeto que se hace y rehace continuamente, provocando cierta *corrosión en su carácter*³⁴¹, etc. Ante esto, los/as jóvenes creyentes (institucionalizados y difusos) tienen una respuesta común: la vuelta reflexiva al yo³⁴².

Este giro hacia el interior nace³⁴³ tanto de la propia dinámica cristiana como de la Modernidad y la Pos-tardomodernidad. La reflexividad toma fuerza especialmente en nuestros/as jóvenes, inmersos en unas redes sociales que invitan a mirarse continuamente, a definirse (perfiles, estados, fotografías, etc.). Igual que la sociedad, la espiritualidad será reflexiva, egocéntrica y no teocéntrica.

El cristianismo sitúa a Dios en el interior³⁴⁴ y desarrolla, para su descubrimiento, dos herramientas que a la larga serán esenciales para esta *reflexividad*: el examen de conciencia y la ascesis. O dicho en otros términos: la autoexploración y el autocontrol. La autoexploración nos descubre el sujeto que somos y contribuye a reconocer nuestra particularidad: nos redescubre como auténticos. El autocontrol, por su parte, nos ejercita en la tarea de construirnos a nosotros mismos, de fabricarnos un *verdadero yo*. Esto ha contribuido al

³⁴¹ Vid. Sennett (2005)

³⁴² Los jóvenes ateos harán algo similar, aunque su giro reflexivo se reduzca a un yo material, puramente biológico.

³⁴³ Lo vimos en la Fundamentación Teórica.

³⁴⁴ "In interiore homine habitat veritas" (San Agustín). También el Evangelio propone algo similar: "Cuando tú vayas a orar, entra en tu habitación, cierra la puerta y reza a tu Padre a escondidas. Y tu Padre, que ve en lo escondido, te lo pagará" (Mt. 6, 6).

desarrollo de una individuación sin precedentes: todo girará en torno al *yo*, al descubrimiento de sí, a la búsqueda de la autenticidad y al cuidado del *yo*. La Modernidad potencia esto al relegar lo religioso al ámbito privado. Por tanto, la religiosidad girará en torno a estos ejes: la huida de este mundo puramente material (pero sin salir de él) y el *autocentramiento del sujeto en el sujeto*.

Que nuestros jóvenes se sientan incómodos en la finitud no significa que su huida del mundo sea *radical*. En general, hay poca radicalidad en sus vidas. La espiritualidad de nuestros/as jóvenes no es una especie de *fuga mundi*, de evasión de una realidad que no gusta. Los/as jóvenes están centrados en sí mismos y en sus vidas. Por eso, lo cotidiano, lo mundano y lo ordinario son elementos clave de su espiritualidad, que se apega a la propia vida y sacralizan al individuo. La inmanencia adquiere un enorme valor. Tanto que es también el espacio de la Trascendencia. Ya hemos comentado que Alexis, por ejemplo, cree en Dios, pero no como creador (“no creo que él haya puesto en funcionamiento todo esto”), sino como una realidad interior destinada a guiarnos:

[**Alexis** (17) FV]: “Pienso que Dios es un ser que habita en cada uno de nosotros y que nos enseña otros muchos valores de la vida. Dios es un ser que te da a elegir varios caminos en tu vida, (para) que tú decidas por ti mismo qué elección tomar. En el caso de que nosotros nos equivoquemos, él siempre estará ahí para ayudarnos y enseñarnos a rectificar”.

Muchos/as de los/as jóvenes creen en Dios pero lo sitúan en este mundo, en el interior de la persona: no es *Algo* distinto a la propia vida. No se da esa *extrañeza del mundo* que Weber (1998: 101) cree propia del catolicismo, que conduce a los creyentes a la indiferencia ante los bienes frente a grandes ideales. El/la joven creyente difuso no se *extraña* del mundo, ni de su propia vida, sino que *sacraliza* ambos. La nueva espiritualidad estará orientada al perfeccionamiento del individuo que busca la autenticidad. En esto encontrará su salvación. El Dios interior acaba por generar un culto al *yo*, a la persona y todo

cuanto le rodea.

Alberto afirmaba en una de las entrevistas:

[**Alberto** (16) EG]: “No creo que podamos definir a un dios con palabras o con una forma en concreto, porque cada uno tiene una perspectiva interior”. [E insiste que] “cada uno puede formar parte de una religión, como el cristianismo, el islam, etc. porque son creencias que nos enseñan, pero a lo mejor en nuestro interior tenemos otra forma de expresarnos y sentir que no se asemeja a lo que nos transmiten”.

El joven plantea la posibilidad de que, incluso los creyentes institucionalizados, a los que se le transmite una imagen bastante definida de Dios, puedan tener otra distinta “dentro de sí”.

La misma idea late en Victoria.

[**Victoria** (16) EG]: [Cree que] “hay algo que nunca sabremos pero que está ahí (...), me considero cristiana, pero no soy seguidora, ni creo en la iglesia, pienso que eso es un mundo aparte”.

Es decir, desconecta, como muchos otros, a Dios de la Iglesia. ¿Por qué? Porque, como afirma a continuación, “Dios está en tu interior”. Es un mundo aparte, es un mundo interior. No es una realidad exterior, distinta a sí. Se sitúa en el individuo, quizá como consecuencia del desplazamiento al ámbito íntimo, que se ha ido produciendo desde la Modernidad y potenciándose durante la Tardo/Posmodernidad. Cuando hablan del interior, los/as jóvenes no están pensando en un Dios interior al estilo de San Agustín. Más bien lo están relativizando. Creer en Dios y definirlo es una cuestión personal. Dios está dentro de cada uno porque la imagen que de Dios tenemos depende de cada uno. Elsa (16, EG) insiste en esto: la fe es una cuestión que se debe experimentar personalmente. “Podría repetirme todo esto [hace referencia a las enseñanzas

de sus padres sobre la fe] que si no fuese porque lo he experimentado no me lo creería”. Y, además, lo hace a su modo.

Quizá, ahora nuestros/as jóvenes quieran traer de nuevo a ese Dios a este mundo (secularizado) pero no para disolverse en él (en lo Infinito), sino para potenciarse como individualidad, y por eso lo introducimos en el interior del yo. No hay Dios Superior, sino Interior³⁴⁵, como venimos insistiendo. Una divinidad dispuesta a ayudarnos, guiarnos y potenciarnos. El sujeto religioso es el centro y el Absoluto su relativo.

Es decir, si hay salvación debe encontrarse en este mundo. El reencantamiento no solo consiste en que el joven se haya vuelto *poroso* a lo trascendente, sino también la seguridad de que la salvación se puede producir aquí. Las creencias en el destino y la reencarnación, tal y como ellos la entienden³⁴⁶, son ejemplos de esta posibilidad. Por eso, encontrar un nuevo sentido a nuestras existencias y a lo que nos rodea pasa por una “revolución interior, espiritual” (Lenoir, 2005: 52). La búsqueda del bienestar-felicidad personal es la clave. Patricia (16, EG) cree que “casi el 90% de la gente que cree en Dios o algo lo hace para dar sentido a sus vidas y de esta manera ser felices”. La fe no es un compromiso, no tiene que haber sacrificios. De hecho, como hemos visto, muchos plantean que es mejor no “rayarse”. Es una búsqueda personal de felicidad realizada con herramientas religiosas. Podemos tomar o soltar las creencias que nos hagan falta, para *rediseñar*, a nuestro antojo, nuestro yo. Preguntado Jean-Louis Schreiber, director de Psychologies, sobre cuál era su religión, esto fue lo que respondió:

La mía. Soy católico por educación, judío por matrimonio y budista por afinidad. En nuestros días nos vemos obligados a labrar nuestra propia respuesta. La afiliación a sistemas completos no se

³⁴⁵Casanova (2012) describe una nueva religiosidad, el Movimiento del Potencial Humano, que busca sacar lo mejor de uno mismo, expandir la mente, el cuerpo, la conciencia... La Cienciología también va en esa línea.

³⁴⁶ La reencarnación para ellos es la posibilidad de vivir varias vidas, lo cual es una suerte y no el castigo que supone para los budistas e hindúes.

corresponde con el "marketing metafísico" personalizado. Además, la búsqueda religiosa más interesante es hacerse su propio kit. Es decir, sentir lo que se corresponde con su propia armonía, pero no de forma global y para siempre diciendo "me adhiero a esto" y "me olvido de este tema". (Lenoir, 2005: 43)

Esta religiosidad, que podemos desechar cuando queramos, cambiar si no nos acaba de convencer, tiene un objetivo fundamental: el yo. Las librerías nos venden cientos de manuales, revistas, coleccionables que buscan el encuentro con el yo verdadero y la gratitud y armonía con la totalidad. Estas *espiritualidades líquidas* son eclécticas, toman prestadas de las principales religiones técnicas místicas que intentan poner al yo en contacto con el todo, pero desligándose del descentramiento característico de las religiones, en las que Dios o los dioses son el centro y convierten al *sí mismo* en el lugar de encuentro con lo trascendente. En la mayoría de los casos, ese yo es el verdadero objeto de la nueva espiritualidad, que no son más que narcisismo. Incluso las *egoterapias* toman prestadas estas mismas técnicas (de relajación, de concentración, etc.) místicas para encontrar el camino con del yo *interior y verdadero*. También, en esta mundanización de lo sagrado y corporeización de lo espiritual, se potencian técnicas que buscan equilibrar nuestro alma a través de los sentidos: aromaterapias, coloterapias, musicoterapias... Pero insistimos que es algo más que sincretismo o eclecticismo. Es una personalización de la fe, una espiritualidad customizada, individualizada.

En esta búsqueda de sentido, el hombre es "permeable, aunque sólo sea epidérmicamente, a todos los gadgets del sentido, al esoterismo, a la parapsicología, a los médiums y a los gurús" (Lipovetsky, 2003: 112). Las religiones logran transformarse, reciclarse y adaptarse a todos nuestros estilos de vida. Como la mayoría de las religiones orientales (budismo e hinduismo), estas espiritualidades se mueven en la delgada línea de la filosofía y la mística religiosa. En occidente, hemos *adelgazado* aún más la línea, esta vez entre lo filosófico, lo religioso y lo psicológico-científico, además de haberle extraído todo

elemento *duro* de asumir (el budismo tiene dimensiones ascéticas bastante *fuertes* para un occidental) y sintetizando las doctrinas al máximo para poder ser consumidas con mayor facilidad. Gloria es capaz de hacer esto. En una de las entrevistas, se discutió cuáles eran las *mejores* religiones. Ella dijo que la que más le convencía era el budismo:

[Gloria (16) EG]: “la meditación, la reencarnación, la unión con el universo... menos lo de la negación³⁴⁷, es que yo con el Zara³⁴⁸ no puedo”.

Muchas de estas doctrinas de corte orientalista llegan condensadas en *presentaciones digitales* a través de los correos electrónicos. Estas nos invitan a la meditación, al desapego de lo material, de lo externo, de la riqueza, del poder, del afán de éxito³⁴⁹ ..., para centrarnos en un *cuidado de sí* que nos pueda conducir a esa trascendencia y al disfrute de la vida en plenitud, de nuevo una trascendencia en la inmanencia. Estas presentaciones³⁵⁰ contienen frases como las que siguen: “Dice el Talmud: *Un sueño que no se interpreta es como una carta que no se lee.*”; “Programa para hoy: espirar, inspirar, espirar”, “El secreto de la salud, mental y corporal, está en no lamentarse por el pasado, preocuparse por el futuro ni adelantarse a los problemas, sino vivir sabia y seriamente el ahora”. Algunas son de Lao Tse: “La actividad vence al frío. La quietud vence al calor”. O de místicos cristianos, como San Jerónimo: “La belleza, cuando está más adornada es cuando no lo está”. Palabras de Jesucristo, en boca de su evangelista Mateo (“Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos”), o de cristianos conocidos, como Teresa de Calcuta (“Una de las grandes enfermedades es no ser nadie para nadie”). Todo ello, mezclado con escritores de renombre, como Edgar Allan Poe (“Los que sueñan de día tienen conocimiento de muchas cosas que a los que sueñan de noche se les escapan”) y

³⁴⁷ Se refiere a la *negación del deseo*, fuente del dolor, primer paso del camino al Nirvana.

³⁴⁸ Es una tienda de moda.

³⁴⁹ Curiosamente, ninguna alude a la renuncia del placer, al menos que recordemos.

³⁵⁰ Hemos sacado las frases y reflexiones de varios Power Points que hemos recibido de amigos y conocidos.

filósofos como David Hume (“La belleza no es un atributo de las cosas en sí. Solo existe en la mente que las contempla”).

En la misma línea, encontramos otra presentación de diapositivas, que tiene el mismo objetivo que la anterior: *encontrar nuestro yo más trascendente*. Esta vez no hay citas de celebridades de la razón y el alma, sino consejos para detectar el camino hacia el interior, ilustrados con una imagen de un Sagrado Corazón rubio de ojos azules. Presentamos el texto de esta presentación como si fuera un poema, pues ilustra bastante bien lo que pretendemos decir:

Nuestro mundo interior

Quizás nuestro país, no es el deseado.

Quizás el mundo, esté hecho un lío.

Quizás ya no haya un lugar seguro en la tierra.

Quizás los imperios se derrumben y la historia que nos contaron tenga otro significado.

Pese a que todo, a nuestro alrededor, se muestre como un caos; quizás lo importante, no sea lo que pase allí afuera, quizás lo más importante y trascendental, sea lo que pasa en nuestro mundo interior, en la percepción de nuestra mente y en el sentir de nuestro corazón.

Allí es donde debiéramos enfocarnos en ese espacio propio e íntimo, en los valores, en los afectos, en los pequeños gestos solidarios y amorosos, en la simpleza de cada día.

El mundo exterior sólo podrá cambiar, si en nuestro mundo interior, podemos sentirnos aceptados por nosotros mismos, encontrar paz, fe, esperanza y amor, para luego compartirlo con los demás.

Cultiva siempre tu mundo interior...

Julio (16, EG) resume bastante bien todo lo anterior. Cree que algo hay, pero no cree que “sea un ser superior”. Para él es algo mundano, “que nos afecta en el día a día”. Y justo después, añade: “creo en otras cosas como la bondad de las personas, la ayuda de los unos a los otros, la solidaridad...” Cree en los valores, como una realidad *diferente* y cotidiana, que nos invita, en definitiva, a encontrar la felicidad-realización aquí abajo y no allá arriba.

Esta salvación en este mundo es difícil, en cuanto lo cotidiano, a la larga, es rutinario y aburrido. La redención (la religión y la espiritualidad) necesitan de *rupturas* (lo sagrado) de la realidad en niveles que sirvan de indicadores existenciales en una vida que puede resultar monótona. Por eso, tal vez, acabemos sobredimensionando los sentidos, convirtiendo todo en un acontecimiento: la boda del siglo, el partido del siglo, *Estamos haciendo historia...* Los/as jóvenes, como los/as de nuestro estudio, también lo hacen. Salen de las rutinas de sus vidas creando *acontecimientos*, momentos fundantes de la propia vida: las fotos que cuelgan en las redes sociales, sus comentarios, sus estados... Buscan *distinguir* o diferenciar (¿sacralizar?) un momento de otro. Lo sagrado se mundaniza y, por ello, se trivializa. En cualquier caso, sigue existiendo la sed de lo sagrado.

Queda una duda. Esta espiritualidad, reflexiva y mundana, que sitúa a su Dios en el interior, ¿cómo diferenciarla del *narcisismo*, de la pura egolatría? Sloterdijk (2012) plantea algo así: el repunte de la religión es una apariencia, lo que reaparece es una preocupación por el yo y lo que parece *mística* es pura *técnica*. Nosotros lo percibimos de otro modo: creemos que sí hay religiosidad.

Delimitar dónde termina la búsqueda personal y comienza la religiosidad es un tema complejo posiblemente porque son la misma cosa. Ambas tienen objetivos comunes (el sentido), usan las mismas técnicas y sus conceptos son similares. Además, la difusa trascendencia con la que se relaciona, que a veces no se diferencia del propio yo, hacen difícil definir, en muchos casos, qué puede

considerarse como religión y qué como técnica egoterapéutica.

En las entrevistas con grupos cristianos institucionalizados comprobamos esa necesidad de *mundo e interioridad*. Nos reunimos con un grupo de jóvenes universitarios que habían participado en una vigilia de oración con otros grupos de otras ciudades y les preguntamos por los momentos que más habían *calado* en su interior. Casi todos coinciden en lo mismo:

[Varios jóvenes. GC]: “Lo que más me ha gustado: la convivencia con los compañeros”; “con ello aprendí que cuando las cosas terrenales nos absorben debemos buscar un hueco para nosotros y tomar fuerza para el día a día” [o] “ha sido un paréntesis en el que lo único que teníamos que hacer era pensar en nosotros, y porque los de tercero [de carrera] no solemos tener mucha relación con la gente de primero y la verdad es que hemos tenido la suerte de conocer a un grupo de compañeros”.

Los momentos de encuentro con uno mismo y con los demás son muy importantes. El mundo (los demás) y la individualidad son los dos ejes fundamentales que hemos descrito. Pero no podemos olvidar que vienen de hacer *oración*. Decir que han hecho una *terapia* cuando ellos aseguran haber rezado es hacer un juicio que no nos corresponde. No hay duda de que, para ellos, hay una Trascendencia personal a la que se dirigen. Es decir, hay religiosidad y religión: hay una comunidad que reza junta.

También hemos visto estos dos valores (mundo e interioridad) en los/as jóvenes catecúmenos (GC), que valoran de las catequisis los momentos de reflexión personal y la oportunidad de conocer a más gente. Pero tampoco podemos dudar de que existe una creencia religiosa: rezan a un Dios, leen su Palabra, siguen unos ritos y se preparan para un sacramento.

Pero, ¿y los/as jóvenes creyentes de lo difuso? ¿Son realmente creyentes? ¿O puramente narcisistas? ¿Estamos confundiendo sus creencias con

restos teológicos secularizados? ¿Disfrazan de espiritualidad, de esa búsqueda interior de Dios, lo que es una búsqueda personal?

Durante estas páginas hemos mostrado que, a pesar de lo ambiguo y difuso del objeto de su fe y de lo *líquido* de sus creencias, están seguros de que existe *Algo* que trasciende la realidad. Debemos dar valor a sus voces, que afirman esta existencia.

Pero sí es cierto, que hay más una búsqueda de sí que de Trascendencia. Quizá, el análisis de Taylor es el más acertado: el lenguaje religioso está sirviendo para responder a la cuestión de la autenticidad. La espiritualidad, la creencia en un Algo Más (distinto del sujeto y de lo que le rodea, y por tanto, trascendente pero que habita en el individuo), ofrece las herramientas necesarias para responder a las cuestiones del sentido, de la identidad, a superar lo cotidiano a través de los grandes acontecimientos que interpretan como *distintos*, superiores. También contribuye a ofrecer agarres seguros en sus decisiones, no siempre respaldados por la fuerza de la tradición o la institución.

Hay una revolución interior, de la identidad y ésta toma la forma de espiritualidad. Las claves de esta no son el descentramiento y el sacrificio, sino el *centramiento* y el bienestar. Mireya (17, GC), una joven que va a catequesis, lo hace “porque me gusta y simplemente porque soy feliz”. Julián (17, EG) piensa que los creyentes creen “porque están más cómodos o se sienten más seguros”. El confort en la sociedad actual tiene un valor en sí mismo, valor que no hay que olvidar en esta nueva espiritualidad. El hombre hace un esfuerzo titánico para conseguir su *wellness*³⁵¹. Estamos en la cultura del bienestar y la espiritualidad se adapta y contribuye a ella.

16. Destino.

“Al igual que todo el mundo, él busca un significado; su vida está tan fragmentada que cada vez que encuentra una conexión entre dos

³⁵¹ Una palabra de moda.

fragmentos, siente la tentación de buscarle un significado. La conexión existe, pero otorgarle un significado, mirar más allá de la cruda realidad de su existencia, sería construir un mundo imaginario dentro del mundo real, y él sabe que ese mundo no se sustentaría". (Auster, 2006: 209).

Recordamos, para terminar, la voz de Marta (16, FV) que asegura que existe un destino para cada uno de nosotros. Si durante las páginas anteriores nos hemos centrado en ese *Algo* que veríamos repetido durante otros muchos foros, ahora vamos a focalizar nuestra atención en la cuestión del destino, al que también se le dedican varios foros. Mostraremos cómo lo conciben, por qué creen en él y cómo logran compaginar con él la tendencia a la individualidad (inmanencia) y la creencia en un ser *Radicalmente Otro* (Trascendencia).

Sorprende constatar cómo se mantiene esta creencia entre los/as jóvenes. En la era de la tecnología, el mp3, el mp4, la banda ancha y las conexiones internacionales vía Internet y los cientos de *gadgets* que inundan los mercados y llenan nuestros bolsillos, el destino parece tener la misma fuerza que antes. ¿Por qué? Quizá porque en la vida no queremos perdernos entre tanta posibilidad de elección. El ser humano tiene que elegir, optar y necesita una seguridad para hacer lo que desea. No puede ser solo un deseo meramente personal. Necesita que su deseo sea *inevitable*, sentirse impelido a cumplirlo. Es necesario que su voluntad proceda de otro lugar, de otro ser, para ser *legítima*, para no ser puro *narcisismo*. Cuando éramos creyentes, podíamos argüir que ese deseo era la voluntad de Dios sobre nosotros y que los riesgos, peligros, obstáculos y dificultades podrían superarse con su ayuda. De hecho, se superarían irremediabilmente, dado que era la voluntad de Dios y ésta siempre se cumple.

Pero despojados de nuestra fe y desdibujado este dios que podría *llamarnos*, ¿qué nos queda? ¿Cuál será nuestro aliento? La confianza en la razón y nuestra fuerza de voluntad requieren de un esfuerzo que pocos pueden

hacer. Y, además, no siempre son de *fiar*. Por otro lado, no nos ofrece una *justificación última*, como la esperanza que le acompaña. ¿De dónde sacará la fuerza? ¿Cómo tener la seguridad de que el objetivo, el ideal, es válido, el mejor, el correcto? ¿Cómo asegurarnos que cuando llegemos a él no vamos a encontrarnos con el vacío de haber errado de *misión*? ¿Cómo anular el riesgo, sin eliminar la inquietud? ¿Cómo estar seguros en la inseguridad?: identificando mi deseo con el deseo del cosmos. Creyendo que el destino, la nueva voluntad (divina o no), es el que va marcando, firmemente, nuestros pasos. Coelho (2008) lo resume perfectamente en su libro *El Alquimista*: “Cuando deseas con firmeza alguna cosa, es porque este deseo nació en el alma del Universo. Es tu misión en la Tierra”. Nos hemos liberado, definitivamente, del yugo de la perversión de la individualidad: no es narcisismo ese deseo que nace en y para *mí*. Es la huella, el sueño que el Cosmos ha instalado en mi ser. Seguirlo es una misión impuesta y elegida a la vez. Si uno cree en esto, y estamos muy dispuestos a creerlo, necesitamos hacerlo, podremos hacer todo lo que nos propongamos. De algún modo, hemos vuelto a instalar la *llamada personal* de la trascendencia: Dios nos llamaba por nuestro nombre como ahora lo hace el cosmos. Y ese *Algo*, como ya hemos visto, queda resguardado en nuestro interior para guiarnos en nuestras decisiones. Por supuesto, también eliminamos la responsabilidad³⁵² que conlleva nuestra libertad, manteniéndonos en una cómoda inocencia.

Lenoir(2005, 190), haciendo referencia a E. Morin, afirma que el resurgimiento de la astrología viene a completar un hueco aún no cubierto por una ciencia de la personalidad consistente. Pero no solo se trata de la astrología. Muchas técnicas orientales de meditación, ejercicios de yoga, escuelas de oración, etc. vienen a cubrir esa falta. El ser humano necesita reencontrarse consigo mismo, necesita saber quién es y adónde va, algo que la modernidad le había quitado (caída de las tradiciones, de los marcos referenciales de sentido, fragmentación del sujeto, de su *narratividad*, etc.). La astrología y las demás espiritualidades así como las distintas teorías de la

³⁵² Vid. Bruckner (2005)

personalidad intentan ayudar en esa definición del *sí-mismo*. El destino en el que creen nuestros/as jóvenes, en parte, intenta responder también a la pregunta de quiénes somos buscando la respuesta a la cuestión del dónde vamos. Algunos nos miramos por curiosidad, otros por necesidad, y otros como se miran en un espejo: por el simple placer de contemplarse.

El destino, en resumen, ofrece un marco de sentido que hace posible una narración coherente de la propia vida y puede considerarse religioso en cuanto su acción queda codificada como dependiente de una realidad que no es uno mismo ni pertenece a este mundo, sino que trasciende a ambos. Simmel (2012: 36) cree que la creencia en el *fatum* es capaz de tejer relaciones, dar significados y asentar sentimientos tal y como lo hace la religión. En la sociedad líquida del carácter corroído, del *homeless mind*, encontrar el equilibrio entre libertad y seguridad es una batalla continua. El destino es el que resuelve este dilema: ofrece la seguridad de la falta de responsabilidad, pues las elecciones no son nuestras, pero mantiene la libertad, aunque sea de un modo engañoso. No somos libres pero nuestra ignorancia nos hace actuar como tales. Es una concepción, por otro lado, bastante spinoziana del asunto. Nos creemos libres por el simple hecho de desconocer las causas (todo tiene una causa necesaria) que nos han dirigido a nuestra acción. Por tanto, no somos dueños de ellas. Lo apunta en la Proposición XLVIII: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a creer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, así hasta el infinito” (Spinoza, 2007: 176).

Así, el destino se recupera como uno más entre los muchos *navegadores* que surgen en forma de espiritualidad, como respuesta a ese mundo *desencantado* que no ofrece los significados últimos que necesitamos. Tampoco el cristianismo, y concretamente el catolicismo en nuestro país, los facilitaba. En nuestra sociedad, el cristianismo católico se ha reducido a una cuestión moral (la fuerza que tienen temas como el aborto, la eutanasia o la homosexualidad silencian otros) o simplemente tradicional y cultural (bodas, bautizos,

comuniones y sepelios). Y ahí parece haberse quedado: para un alto porcentaje de los/as jóvenes de nuestro estudio (y de nuestro país), la iglesia no tiene nada importante que decir para sus vidas y ya hemos señalado que, para muchos de ellos, tampoco tiene nada que decir sobre Dios. El cristianismo parece haber olvidado su dimensión más mística y ahora puede estar buscando el modo de recuperarla. Quizá el discurso del Papa Francisco, más centrado en el Evangelio que en la moral punitiva, pueda ser una señal de ello. También parece usar la ola de *espiritualidad oriental* para facilitar el encuentro con el Dios Personal Cristiano. Según Bernard Rérolle, sacerdote marista, “este fundamento silencioso (se refiere a la meditación y al yoga tan de moda) permite aproximarse a un silencio interior y alcanzar una verdadera profundidad, una oración que no sea simplemente un gemido de la conciencia infeliz, sino una mirada en profundidad hacia la profundidad de Dios, el misterio de la divino” (Lenoir, 2005: 257). El occidental está en *búsqueda del sabor interior de lo divino*. También percibimos en nuestros/as jóvenes esa inquietud: buscan, como buscamos todos, creando y *lanzando* respuestas, tomando decisiones. Los/as jóvenes que creen en el destino ensayan una respuesta, prueban creencias que sirvan a sus circunstancias y necesidades: la espiritualidad líquida lo permite.

En este marco social se encuadran los foros que estamos analizando. En ellos encontramos opiniones que son, a menudo, complejas. Celso (17, FV) logra, incluso, subdividir el destino en dos categorías: a corto plazo, que existe según él, y a largo plazo, en el que no cree. En ocasiones, parecen llegar a callejones sin salida. Jesús, por ejemplo, plantea lo siguiente:

[Jesús (16) FV]: “¿Si encontrásemos la verdad nuestro destino cambiaría o simplemente si encontrásemos la verdad es porque está dentro de nuestro destino?”.

Del análisis de este foro y de algunas entrevistas detectamos, como en los apartados anteriores, tres posturas principales frente al destino: los que creen en él (a los que llamaremos *crédulos*); los que dudan de él, pero *sienten* que todo

ocurre por algo (denominados los *creyentes del algo*); y, por último, los que lo niegan categóricamente (a los que asignaremos, por oposición a los primeros, el título de *incrédulos*).

Evidentemente, no son categorías *absolutas*. Algunos de los/as jóvenes pueden pertenecer a dos de las tres categorías debido a la fluctuación de sus ideas, a la imprecisión de sus opiniones o al “espíritu postmoderno” que es capaz de mantenernos plácidamente en diversas posiciones sin ningún tipo de prejuicio ni perjuicio de contradicción interna. Hay *crédulos* que también creen en *algo* y algunos de los que *creen en algo*, mantienen la firme postura de defensa de la libertad propia de los *incrédulos*. Un ejemplo de esta ambigüedad nos lo da Sara, que nos relata que:

[Sara (16) FV]: “Todo ocurre por algo, pero bueno, yo creo que si te pasan las cosas buenas o malas es por algo, para hacerte más fuerte, para reflexionar la próxima vez bien las cosas antes de hacerlas... Por otra parte, también estoy de acuerdo con César, además, siempre he creído en el destino”.

Cuadro 9. Resumen de las características de los jóvenes ante el destino

Crédulos	Creyentes del <i>Algo</i>	Incrédulos
<ul style="list-style-type: none"> - Creen en el destino: todo está escrito. - Pueden ser o no religiosos. -La libertad no existe. - Posibilidad parcial (incluso científica) de conocerlo. -Se vive sin “tragedia”: es un dejarse llevar. - Dios podría ser el autor, pero sin religación ni autoridad moral. - Deseo de tener una historia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Todo ocurre por algo: mantienen el misterio. - Ambigüedad de ese algo. - Tiempo <i>juez</i> de la vida. Providencia y marco de sentido. Equilibra todo. - A veces, reconocen que es una invención necesaria. 	<ul style="list-style-type: none"> - El grupo menos numeroso. - Participan poco y tarde, pero con comentarios extensos y contundentes. - Sacan como argumentos la libertad y la responsabilidad. - Hay más creyentes institucionalizados que en los otros. No todos creen en Dios. - Somos dueños de nuestra vida, a la que le damos sentido nosotros. - Todo lo del destino es ilusión.

Fuente: Elaboración propia.

16.1. Los crédulos.

[César (17) FV]: “El destino no se amolda a nuestros actos, somos nosotros los que nos amoldamos al destino; porque al estar escrito nos modifica a nosotros, no nosotros a él”.

Los/as crédulos/as son aquellos/as jóvenes que *creen* en el destino. No los llamamos *creyentes* pues las connotaciones que este término tiene son mucho mayores, tal y como hemos analizado en las páginas precedentes. El *creyente* lo suele ser de un dios. Nuestro *crédulo* no tiene por qué creer en ningún ser trascendente o superior y en este sentido, algunos de ellos no son religiosos.

Su postura ante el destino nace de una incredulidad: la libertad no existe. Por esto, sería un error, siguiendo el uso que se le suele dar al término *crédulo*, imaginarnos a los miembros de este grupo como cándidos ingenuos que se creen con suma facilidad cualquier cosa. Más bien resulta al contrario: ellos son los escépticos que señalan con el dedo al resto del grupo, acusándolos de idealistas inocentes al pensar que el ser humano, libre en su esencia, es el dueño de su propia existencia. El sector duro de los *crédulos* del destino lo son porque no se *tragan* que podamos dominar lo que nos ocurre: son los incrédulos de la libertad. Por supuesto, también tenemos un sector *blando* de crédulos, más *romántico*, que creen en el destino porque es *mágico y misterioso* hacerlo. Es un modo de enlazar el cosmos con la vida particular, el Todo y el yo, al estilo de la intuición cosmoteándrica de Panikkar. Pero en el diálogo que aquí analizamos, este sector blando se reduce a una o dos personas. El sector *duro* es el que más adeptos concentra en sus filas.

El comentario de César (17, FV) que citamos al principio resume bastante bien las posturas de este grupo. Su aportación surge ante la tesis de Marián en la que plantea que el destino nos lo vamos “creando nosotros mismos”. Ella llega a plantear que es cierto que tenemos un destino (sugiere, más bien, que todos tenemos una meta –la muerte, dirá más adelante– un lugar al que llegar), pero

que éste va “modificándose” con cada una de las opciones o elecciones que tomamos en nuestro quehacer diario. César (17, FV) es tajante: “somos nosotros los que nos amoldamos frente a él y no al contrario”. Otro de sus compañeros resalta aún más la idea: lo que decimos y hacemos en nuestra vida cotidiana son “palabras impuestas” por el propio destino.

Para este grupo, todo está “escrito” de alguna manera, hasta la más mínima decisión. Las dudas que, de manera natural, se desprenden de esta opinión son muchas: si todo está escrito, ¿quién escribe?, ¿dónde?, ¿por qué escribe tal cosa y no otra?, ¿cómo conocer lo que escribe?, ¿dónde está nuestra libertad?, ¿es posible cambiar lo que ya está escrito? Los *incrédulos*, que creen “ingenuamente” en la libertad, se resisten a creer que la vida esté sometida a un control tan exhaustivo.

Pero el *crédulo* lo tiene claro: “están todas las opciones en nuestras manos”, parecen decir a los que creen ser libres, “pero la que vamos a elegir ya está escrita”. Acaban, de esta manera, denunciando el espejismo de la libertad. Creer en esta fantasía es legítimo, nos dicen, pero no deja de ser una mentira.

Ni siquiera admiten, en el decurso de nuestra historia personal, una mínima cabida al azar, como defienden los *creyentes del algo*: “las casualidades no existen”, “todo está programado”, hasta la más absoluta y nimia circunstancia o eventualidad. El escribano que redactó nuestro relato, por mandato de algún ser superior o por su exclusivo interés, no dejó ningún “fleco” suelto, ningún hilo sin coser: logró empeñarse a fondo para escribir la historia hasta el más mínimo detalle, por muy banal que fuera. Que no veamos lo que “viene después de cualquier percance supuestamente casual” no significa que este lo sea, que no haya ocurrido porque así estaba determinado y sea fruto del azar. No saberlo es solo una muestra más de nuestra ignorancia.

Y es en este momento cuando surgen las dos *grandes* cuestiones que sobre el destino ellos plantean: si es posible conocerlo y si, una vez conocido, es posible cambiarlo.

Sobre la primera cuestión, no hay una respuesta clara y uniforme: digamos, para resumir las respuestas, que es posible acercarse más o menos claramente a su conocimiento, pero siempre en aspectos muy generales y nunca con un conocimiento absoluto y definitivo. Esto es lo que persiguen el tarot, la astrología, la quiromancia... Darnos una idea general de nuestro destino, pero nunca exacta. Algunos de los jóvenes han llegado a proponer que, tal vez, en el futuro, se desarrolle “la tecnología adecuada para poder averiguar nuestro destino”³⁵³. Pero en general, podría resumirse la opinión de este grupo en que el futuro se adivina (con los consecuentes posibles errores) pero no se conoce.

Pero supongamos que la tecnología propuesta por estos/as jóvenes se lograra construir. Una vez conocido nuestro destino, ¿podría modificarse? Esta segunda cuestión, al contrario que la primera, no genera ningún tipo de duda entre ellos: “el destino es inmodificable”. La tragedia griega nos mostró que, por mucho que luchemos contra nuestro *fatum*, por mucho que queramos imponer nuestra libertad a la necesidad de que se cumpla lo predestinado, esta lucha es siempre inútil y suele tener desenlaces *fatales*. Si no, basta con echar un vistazo a la historia de Layo, padre de Edipo.

Para ser completamente honestos, nuestros colocutores no participan del fatalismo griego. Viven, más bien, en una resignación *soft*, al más estilo postmoderno dibujado por Lipovetsky (2003). No hay frustración ni rencor en este acatamiento del *fatum*. No es una admirable actitud estoica (*ataraxia*) la que lleva a aceptar *lo dado* como irreversible e inmodificable. Es un cierto conformismo abúlico el que les lleva a admitir que, siendo cierto que no son dueños de ni una sola de sus decisiones, esto no les supone ningún tipo de conflicto ético o moral. Y si lo hay, queda en *sordina*, al más puro estilo *chillout*.

Aida (16, EG. El Puerto de Santa María), tiene una tesis infalible: “si planeas las cosas, no te salen”; por ello, “es mejor no planear nada y tu meta es

³⁵³ La confianza en las ciencias y la tecnología y en su progreso infinito son enormes. Para los/as jóvenes, éstas lo resolverán todo. Conectan con lo analizado sobre la glorificación de la ciencia en las páginas precedentes. El comentario se discutió durante una de las entrevistas en Sevilla.

el destino". Ni luchar ni desembarazarse del mochuelo: dejarse llevar sin preocupaciones ni angustias, pues al final llegas al mismo punto. También es el mejor modo de vivir *libremente*, pero sin responsabilidad. Es un buen modo de navegar en esta sociedad líquida.

Otra cuestión importante que se le plantea a este grupo es quién escribe las vidas de los hombres y las mujeres. Y en la respuesta a esta cuestión tampoco hay acuerdo. En general, hablan de Dios, pero tampoco lo tienen muy claro. Es más, Dios sale a colación en cuanto es el primer ser superior y trascendente a nuestra humanidad que se les pasa por la cabeza. Posiblemente es el único que conocen. Pero para ellos, su *autoría* no es una cuestión definitiva. "Algo" o "Alguien" es el causante de esto; quién sea este *algo-alguien* ya no les preocupa. Se quedan con este Ser Supremo, pero no tienen ninguna intención de adorar y hacer reverencia al dios que escribe las historias. Aunque para ellos exista una Trascendencia, ni mucho menos se sienten *religados* a ella. Pero de esto ya hemos hablado.

Así, creer en el destino no tiene nada que ver con actitudes magicistas, pues damos por hecho que no podemos manejarlo, cambiarlo ni modificarlo. Es inútil, por tanto, intentar *comprar* o *influir* en la voluntad del Supremo Escribano con ritos, regalos o sacrificios. Pero tampoco tiene relación con la religión tradicional, pues vivimos ajenos a la vida y existencia de ese ser superior, no existe vínculo con él y éste no tiene ninguna autoridad moral sobre nuestras personas. Simplemente, escribe nuestra historia.

Esta es la razón por la que algunos/as de ellos/as son capaces de negar la existencia de Dios o la Resurrección de Cristo por falta de pruebas empíricas, a la vez que defienden un destino con esa misma tarjeta de presentación: no tener pruebas empíricas. Lo primero es un engaño de la Iglesia. Lo segundo, el destino, es la causa evidente de nuestra falta de libertad e ignorancia.

Existe un último comentario que hemos incluido en este apartado porque en el contexto en el que se escribió se estaba poniendo en duda y criticando a los

que negaban la existencia del destino. Pero muy bien podría estar en la siguiente categoría, los que creen que todo ocurre por algo. De hecho, creemos que es la duda inicial, la pregunta de la cual el destino o la creencia en que todo ocurre por algo son dos posibles respuestas.

La inquietud la plantea Marián en los siguientes términos:

[**Marián (16): FV**]: “Claro, pero es que... que por un detalle tan sin importancia se te pueda cambiar toda la vida da mucho que pensar...”

No es una pregunta retórica lanzada a los incrédulos. Es una desazón real, un misterio que exige una respuesta.

No deja de ser un auténtico misterio que “un detalle sin importancia pueda cambiar tu vida”. Algunos historiadores recogen multitud de estos detalles sin importancia que detuvieron una guerra, imposibilitaron un matrimonio entre monarcas, impidieron una conquista³⁵⁴... en definitiva, detalles que cambiaron el curso de la historia. Edward Carr (1983: 131) habla del caso de “la nariz de Cleopatra”, como el paradigma del peso de lo irrelevante en la historia. A Marián (16, FV), como a Carr, le sorprende cómo algo tan pequeño puede acarrear tantas consecuencias y sugiere que hay algo de misterio en esta cuestión. Marta dirá que es el destino que, valiéndose de distintas “guías”, como ciertas cuestiones sin importancia, logra llevarte al lugar al que, desde el principio, estabas llamado.

Todo esto resume bien los comentarios de los alumnos que afirman creer en la existencia del destino. Pero, centrándonos en lo que nos interesa, ¿cuál es *el mundo de creencias* que de él se desprende?

Algo en lo que están de acuerdo bastantes analistas de nuestra cultura es la pérdida del *relato* o, en concreto, del *gran relato*, según lo presentan Lyotard o

³⁵⁴ Bayaceto no marchó sobre Europa por un ataque de gota; Alejandro de Grecia murió por el mordisco de un mono, desatando numerosos acontecimientos posteriores. (Carr, 1983: 131 y ss.)

Lipovetsky, entre otros. Giddens (1998), por otro lado, afirma que no desaparece, sino se transforma. Es el llamado *efecto collage*, una suerte de fragmentación del relato sin pérdida de sentido último de éste. Nosotros, por nuestra parte, creemos que, fragmentado o desaparecido, el *relato* de nuestra vida, la búsqueda de un argumento (sentido) último a nuestra historia ha perdido toda la fuerza que antes tenía. Sea por la pérdida de horizontes planteada por Taylor (1996) o por la pérdida sin sustitución inmediata de las tradiciones que nos servían de marcos referenciales de sentido de la que habla Giddens, el hecho es que vivimos nuestra historia en pequeños actos de sentido que no se interrelacionan entre sí.

Pero es una necesidad humana vivir con un sentido: requerimos de un hilo argumentativo de los *relatos* que conforman nuestras vidas. ¿En qué queda este relato para los que creen en el destino?

Ya hemos señalado el principal interés de nuestros jóvenes: buscan un hilo conductor, un hilo *argumentativo* a sus acciones. No quieren dejarlo al azar, ni tampoco encuentran una causa final que explique tal collage existencial, tantas acciones y momentos de su vida fragmentados. Quieren mantener el misterio y el orden global de sus vidas. Y el destino es una opción para conseguirlo. Ofrece una *narración* con sentido, una seguridad en la elección, dado que depende de *Algo Trascendente* que la incluye en un plan superior.

La vida, desde esta perspectiva, se *busca* o, mejor aún, se *adivina*. Al contrario de otras religiones, en la creencia del destino no existe una *llamada* explícita y directa, una *vocación* o *misión* que el ser trascendente pone en *tu corazón* (como en Abraham, Moisés, Mahoma, Elías, Jonás, Pablo...). Es cierto que estamos en este mundo para algo, con algún fin. Pero este fin no se encontrará en la voz de un ser trascendente, ni revelado en algún texto sagrado. Ha de hallarse en la vida de cada cual, en el repaso detallado de nuestros acontecimientos, nuestros pensamientos. Solo así podríamos intuir hacia dónde nos lleva el destino. Encontrarse a sí mismo es, pues, encontrar esa vocación.

Como ya hemos apuntado más arriba, la espiritualidad de nuestros/as jóvenes es reflexiva. Por eso, los que creen en el destino comienzan el viaje a la interioridad. Esto explica la inmensa cantidad de libros de autoayuda que pretenden facilitarnos la tarea de *descubrir* nuestro *verdadero yo*; *encontrar* nuestras *auténticas virtudes*; *hallar* nuestra *vocación*. Todo se busca porque ya todo está dado. Nada se construye. El destino encaja bastante bien en este aura egoterapéutico de búsquedas y encuentros con nuestro auténtico yo. Nos predispone a creer que todo está ya dado, susceptible, casi científicamente, de ser descubierto.

Todos los miembros del grupo insisten en la existencia de un *libro* en el que está escrita nuestra historia. Nosotros somos un libro (somos un *relato*). Pero, obviamente, desde la posición que ahora analizamos, no somos los dueños de dicho relato. Sin libertad ni voluntad sobre nuestras decisiones, a lo más que podemos llegar es a ser lectores privilegiados de nuestra propia novela, observadores de lo que nos ocurre de manera irremediable. El *relato* del que somos protagonistas tiene un argumento que nosotros desconocemos, del que solo podemos adivinar algunos capítulos o fragmentos. Pero poco más. Solo comprenderemos la historia (solo daremos un sentido y significado a lo que hacemos y nos ocurre) al final, cuando el relato haya llegado a su fin³⁵⁵. Feuerbach insistiría en que esta creencia en el destino es sin duda una religión, en cuanto aliena nuestro ser, nuestra humanidad: somos extraños a nuestra propia historia. Pero para nuestros/as jóvenes es el mejor modo de tener una historia, de legitimarla y de liberarnos del peso de la responsabilidad.

16.2. Los creyentes del “algo”.

[Marián (16) FV]: “Las cosas ocurren por algo... lo que no sé es qué significa exactamente eso...”.

³⁵⁵ Muchas narraciones y novelas actuales siguen ese patrón. Y el cine también se ha contagiado: *Pulp Fiction* (1994) de Quentin Tarantino, *Memento* (2000) de Christopher Nolan, *21 gramos* (2003) de Alejandro González Iñárritu, o *Siriana* (2005) de George Clooney (hay muchos más ejemplos) cuentan sus historias fragmentariamente, sin aparente conexión entre una escena y otra. Solo al final de las películas, logramos encajar todas las piezas y comprender el hilo argumental.

La sentencia de Marián resume con bastante precisión el sentir de los miembros de su categoría. De hecho, poco más se podría añadir sobre los comentarios de esta postura, posiblemente la que más *adeptos* tiene (pues reúne miembros de las otras dos). Los comentarios no se desvían de ese “algo por el que ocurren las cosas”, del que todo el foro está *regado*, sin saber, como explica Marián cómo ni por qué ese “algo” entra en nuestras vidas. Sin lugar a dudas, este grupo encaja a la perfección con la *espiritualidad difusa* de la que venimos hablando.

Como dijimos anteriormente, muchas de las opiniones reunidas en esta categoría podrían incluirse en las otras dos. En ella encontramos, por un lado, creyentes del destino. Ya hablamos del caso de Marta:

[**Marta** (16) FV]: “Pienso que todo ocurre por una razón (...), por otra parte, también estoy de acuerdo con César, además, siempre he creído en el destino”.

Pero dentro de este grupo hay otros que lo niegan de forma tajante:

[**Miriam** (17) FV]: “El destino como ese «libro escrito» de nuestra vida por el cual estamos predestinados a todo lo que nos pasa, no existe, pero sí creo que las cosas ocurren por algo”.

Esto se debe a que creer o no creer en el destino no es incompatible con creer que existen razones por las cuales las “cosas ocurren”. Marián (16, FV) lo refleja bastante bien en la cita anterior: no está toda nuestra historia ya cerrada, pero sí existe una especie de *voluntad ajena y difusa* que permite que nos pasen determinados hechos que, en un momento dado, nos hagan “crecer, madurar...”.

Los defensores de la no existencia del destino de nuevo barrerían a preguntas a estos *creyentes del algo*: ¿quién da sentido a lo que nos ocurre?, ¿quién hace que nos pasen determinadas cosas?, ¿cómo puede compaginarse que “todo no esté escrito pero que todo pase por algo”? ¿El significado de lo que nos ocurre, dónde está recogido? Posiblemente, esto es lo que Marián (16, FV)

“no sabe exactamente cómo explicar” (aunque ella tenga claro que la razón no la hallamos en el destino).

Para muchos de ellos/as, el *tiempo* (la historia³⁵⁶) juega el papel del destino en esta labor de “poner cada cosa en su sitio”. No hay nada escrito, nuestra vida puede dar muchos giros y cambios, pero, “al final, el tiempo, pone a cada uno en su lugar”. Así tiempo y destino, en principio, no son horizontes a los que tender, sino marcos de significado. De este modo, surge un tiempo *mistificado*, casi trascendente y religioso. Un tiempo que es providencia. Vuelve, de este modo, el tiempo como horizonte, pero no como *posibilidad*, sino como necesidad (*fatum*).

En cierto modo, no deja de ser una forma de destino y puede incluso tomar el papel de *ser trascendente*. Esta *función* del tiempo logra llevar la realidad y a las personas que en ella habitan a lo que están llamadas a ser, como ellos repiten, “las ponen en su sitio”, lo que supone que estas “*cosas*” tienen un lugar *destinado* y *predeterminado*.

La inquietud de fondo de este grupo se resume en una de sus opiniones: [Marián (16) FV]: “(...) porque nos cuesta pensar que muchas cosas ocurren si no es por obra del destino”. ¿Por qué nos ocurren determinados hechos precisamente a nosotros? ¿Por qué no le tocó a otro? ¿Qué explicación podemos encontrar a un accidente, una enfermedad, una muerte... cuando no la tiene? Como ya hemos observado, el ser humano necesita esa explicación para continuar viviendo. Y cuando no la tiene, la inventa.

Late en este comentario una fuerte crítica al destino: es una invención humana, una explicación que aplaca nuestro malestar, nuestra angustia ante la falta de sentido (de absurdo) que tienen determinados hechos. Este mismo comentario concluye afirmando que “tú tienes tu vida en tu mano, tú y solo tú

³⁵⁶ La Historia está determinada. Siguiendo con Carr (1983), para él esta es la *perversidad de Hegel*.

eres dueño de ella”. ¿Por qué no incluirla en la siguiente categoría? Por tres razones.

En primer lugar, por la persona que hizo tal afirmación, Marián. Sus comentarios durante todo el foro apuntan a esa “creencia en algo”, más que a no creer en nada. En segundo lugar, porque, aun siendo una invención humana, es una fantasía necesaria, inevitable. Y, en último lugar, porque, en esa misma cita en la que se tacha al destino de ilusión o invención humana, se vuelve a afirmar que “el tiempo tiende a equilibrarlo todo”. No cree en el destino pero sí en un *equilibrio natural* de la realidad (incluidas las personas), al que se llega con *el tiempo*. Al final, todos estamos donde nos corresponde, donde estamos *llamados* (¿determinados?) a estar. Esa es la explicación de lo que nos ocurre, una explicación que encuentra sus razones en otros niveles de realidad y que, por tanto, son religiosos. También, por supuesto, puede verse como un tiempo que es juez implacable, que siempre dicta sentencia (antes o después) justa. Y de dicha sentencia uno, por más que intente evitarla, no puede escapar. El destino está o estará marcado por *algo* o *alguien* que no es la propia persona.

Las conclusiones a las que podemos llegar son muy parecidas a las del grupo anterior, si bien los matices por los que se diferencian son bastante importantes. Lo que llama más la atención es su *mantenimiento del misterio*. Los *crédulos* del destino hacen un tratamiento casi científico de éste. Para algunos, el tarot es la *tecnología* adecuada para leer ese destino escrito. Todo está oculto, es cierto, pero debido a la ignorancia del ser humano que aún no ha logrado dar con el conocimiento y la técnica precisos para desvelar ese libro en el que todo está escrito. Hace falta tiempo, seguir investigando para dar con él.

En cambio, nuestros/as *creyentes del algo* sí logran mantener ese halo de misterio de la realidad. Para ellos, que el tiempo “ponga cada cosa en su sitio” es un acto natural pero críptico. No saben por qué, pero el mundo “funciona así”, debiendo ser comprendido y aceptado casi como en un ejercicio místico. Además, todos sus post están llenos de conceptos como *algo*, *cosas*, *alguien* y *no*

sé muy bien por qué, algo propio de estas nuevas espiritualidades líquidas de trascendencia difusa. Pero no existe ningún esfuerzo destinado a precisar y definir *qué es ese algo, quién ese alguien y qué causas* explican los porqués. Para los/as del primer grupo, el *misterio* es ignorancia, un inconveniente a superar. Para los/as *creyentes del algo*, una realidad que hay que aceptar, que forma parte del mundo, su modo de funcionar.

Además, volvemos a encontrar la metáfora de la novela, que nosotros hemos traducido por relato. ¿Quién lo escribe? Ya hemos visto que los/as crédulos/as del destino tienen claro que no somos los autores de nuestra vida. Para estos/as creyentes del *algo*, la autoría cambia. Existe más o menos unanimidad (ya dijimos que es un grupo muy heterogéneo) en pensar que el ser humano es dueño de su propio relato. El libro, dirá Jesús (16, EG), existe, pero está en blanco. “Nosotros somos el boli que escribe en él”. La novela es nuestra.

Pero, ¿cómo termina esta historia? ¿Cómo se desarrolla el argumento para llegar al fin? El desenlace solo lo sabe *el tiempo* que, repetimos, es el único que es capaz de colocar cada “cosa en su sitio”. Aunque nosotros escribamos nuestra propia novela, el *sentido* que ella tiene viene marcado por un agente exterior. Por tanto, somos dueños/as del relato pero no de su significado (sentido). Todo lo que nos ocurre, aunque no sepamos por qué nos ocurre, lleva implícita una interpretación (externa) que solo el tiempo sacará a flote. Es un *más allá* mundanizado, traído al más acá. En definitiva, secularizado. Como vemos, esta creencia en el destino encaja con la espiritualidad antes descrita.

16.3. Los incrédulos.

[Ignacio (16) FV]: “(...) es mejor vivir sin creer en el destino. Y dejar tu vida abierta a todas las posibilidades”.

Estos dos grupos arriba descritos forman el grueso del foro, tanto en la cantidad de alumnos/as participantes como en la extensión de sus comentarios. Los *incrédulos ante el destino* iniciaron su participación mucho más tarde, casi al

final, a excepción de un breve comentario de Daniel (16, FV). El porqué de este tardío comienzo es algo que desconocemos. Tal vez, el tema no les interesaba lo suficiente y no participaron hasta que éste tomó cierta fuerza en la web. El debate se *puso de moda* durante un par de días: tal vez fue entonces cuando se acercaron y opinaron.

O puede ser que los que después resultaron ser los/as defensores/as del *no al destino* se enteraran tarde de este foro o fueran espectadores en sus inicios y, hasta que no tuvieron argumentos para rebatir las ideas no lo *pisaron*. Una última posibilidad es que, sin una idea clara sobre lo que pensar al respecto, no lograran definir su posición hasta el final. De un modo u otro, lo cierto es que, a pesar de llegar tarde, sus comentarios son contundentes y bastante extensos y son los primeros en sacar a colación, entre otras cosas, la responsabilidad ética y moral de lo que hacemos (en los grupos anteriores la discusión fue más *metafísica*).

Sus argumentos tienen todos una base común bastante clara: “nosotros somos dueños” de nuestra vida y de lo que hacemos, “somos nosotros los que manejamos nuestro futuro”(Verónica, 17, FV), “no existe algo superior que nos obligue a tomar una decisión determinada”(Ángeles, 16, FV). Creer que en este grupo se encuentran los ateos y agnósticos del grupo, por no creer que la vida pertenezca solo a Dios y que sea Él el que nos va conduciendo en nuestra existencia (un Dios Providencial), es un error. En este grupo encontramos más creyentes *institucionalizados*³⁵⁷ que en los otros.

¿Por qué, a pesar de estar estos creyentes “tradicionales”, no aparece Dios por ningún lado? Fenómenos de la secularización: el Dios tradicional no participa en nuestras vidas o lo hace en muy contadas excepciones (casi nunca en nuestro devenir más cotidiano). Las religiones tradicionales han perdido su

³⁵⁷ Recordemos que entendemos por *institucionalizados* a los que cree en Dios y, concretamente, en el Dios cristiano, en Jesucristo, la resurrección... Son jóvenes que suelen asistir a oficios religiosos con cierta asiduidad, pertenecen a grupos eclesiales, etc.

influencia en nuestra vida íntima, concreta y casi se ha reducido a cierto *sacramentalismo*.

Hemos dicho que este grupo es el primero que habla de las responsabilidades éticas. Si somos dueños/as de nuestras vidas, si somos nosotros/as los que escribimos ese libro, nos convertimos en los únicos responsables de nuestros actos.

[Irene (17) FV]: “las personas que creen en el destino son personas que no son responsables ni de sus actos ni de sus elecciones, y que por tanto, se apoyan en el destino para atribuirle los errores que van cometiendo en sus vidas”.

Tenemos la obligación y el compromiso éticos de tomar la vida en nuestras manos y hacer con ella lo que creamos oportuno. Para Irene, el destino tiene como función asumir la responsabilidad de nuestros errores, pues confiamos en que todo es su obra. Pero esta no es la única tarea que acomete. Es, también, “una forma de aceptar las cosas” o, dicho de otro modo, es el que *facilita las respuestas a nuestras preguntas y nuestros porqués*. La ilusión no es la libertad, sino el destino, una invención propia del ser humano para poder encontrar sentido a lo que ocurre, dar explicación a aquella realidad (normalmente negativa) que no logramos explicar. Para algunos de ellos/as, el destino cumple la misma misión que Dios: ser la explicación perfecta (pero inventada) de todo lo que no comprendemos. Colocamos a Dios en el mismo lugar que al *tiempo que lo pone todo en su sitio* y al *destino*: en el límite de nuestras comprensiones, de nuestras inquietudes y, en definitiva, de nuestras existencias.

¿Cuál es la alternativa que presentan? Si ni el destino ni el tiempo logran responder a nuestras preguntas sobre lo que nos ocurre; si tampoco Dios aparece en los argumentos de los creyentes, ¿quién o qué es le que da significado a nuestra historia? Aquí también encontramos unanimidad: es “nuestra razón la que nos permite sacar conclusiones” de los distintos hechos

que nos acaecen. Somos nosotros/as los que damos significado a nuestra vida y decidimos encontrar (o no) un sentido a lo bueno o malo que nos sobreviene. Somos los que decidimos crecer, madurar, aprender...

Justo a la mitad del foro, Ángeles (16, FV) hace su única intervención, logrando sentar las bases argumentativas de todos los que a continuación hablarían. Hace una crítica directa a César (16, FV), que defiende la existencia del destino y a Marián (16, FV) que repite insistentemente en el foro que las cosas ocurren *por algo*. En este largo post se concentran todos los elementos que venimos comentando:

[**Ángeles** (16) FV]: “Sinceramente César, no estoy para nada de acuerdo con tu opinión. No digo que no sea razonable, se podría ver desde tu punto de vista, pero llegados a ese punto nos tendríamos que plantear también otro tema, el de que haya realmente algo por encima de nosotros que sea capaz de predecir y controlar nuestros actos. Es que lo veo imposible. Los seres humanos somos totalmente impredecibles, ni nosotros mismos podemos saber con seguridad cómo reaccionaríamos en determinadas situaciones. Tampoco creo que las cosas ocurran por algo, simplemente ocurren, pero no por nada, sino porque es así la vida, cada acción tiene unas posibles consecuencias, en cada momento tenemos determinadas opciones a escoger, y a partir de la que escojamos nos pasará una cosa u otra, a veces nos arrepentimos de nuestras elecciones y lo que no se puede es refugiarse es en...bueno... «¡era mi destino!» ¡¡NO!! Hay que aprender de los errores y evitar cometerlos una segunda vez. En ese sentido creo que somos libres, porque no existe algo superior que nos obligue a tomar una decisión determinada. Podemos pensar «si hubiese hecho eso en vez de esto...»; pero nunca sabemos lo que nos podría haber pasado si hubiésemos escogido la otra opción. En esa parte estoy de acuerdo con Marián, nuestro destino lo vamos

creando nosotros con nuestras pequeñas decisiones y es totalmente impredecible”.

Para ellos/as, no existe ningún misterio. Las cosas, como afirma Ángeles, “no ocurren por nada, simplemente ocurren, la vida es así” y nada, ni superior a nosotros ni por debajo (oculto) de la propia realidad tienen el privilegio de dar sentido y explicar nuestra historia, que definitivamente se ha secularizado.

Estas cuatro ideas (somos dueños de nuestras vidas, somos responsables de lo que hacemos, el destino es una forma ilusoria de explicar lo que nos ocurre y somos nosotros los que damos sentido a nuestra existencia) separan a este último grupo de la religiosidad, a pesar de que muchos se declaren creyentes en Dios.

Esto, por supuesto, nos convierte en dueños y autores de nuestro propio relato: no hay nada escrito ni nada predeterminado; el papel que juega el tiempo en nuestra novela es el que representa en cualquier otra novela: hacer posible que las hechas *ocurrán*, nada más. Y como dueños y autores, también somos los que damos significado a nuestra historia. El que ésta tenga sentido o no, acabe bien o acabe mal no depende ya de ningún ser superior (teodicea), sino de nosotros mismos (antropodicea).

16.4. Destino: Providencia Secularizada y Tiempo Mistificado

Como hemos visto, el foro del destino nos muestra dos caras de la secularización. Por un lado, *mundaniza* la divinidad o, al menos, algunas de sus cualidades, como la de la providencia. Pero también *sacraliza* ciertos aspectos mundanos de la realidad: cuando lo religioso vuelve al mundo este se llena de lo Trascendente. Por eso, la concepción que tendrán del tiempo y de la historia tomará un nuevo sentido, más simbólico. Estos dos modos de un mismo proceso son los que queremos analizar ahora.

Cuando Marián (16, FV) muestra su inquietud por aquellos hechos que cambian la vida, sospechando que es muy posible que no todo se deba a la

casualidad, está estableciendo una conexión en los acontecimientos de su vida, incluso en aquellos que aún no han ocurrido. En la película *Señales*³⁵⁸, el pastor Graham Hess cuenta a su hermano que existen dos tipos de personas: los que ven simples casualidades y los que adivinan señales tras ese supuesto azar. Nuestros/as jóvenes, que saben que vivir en el *puro fragmento* es vivir en el absurdo, ven *señales*. El ser humano necesita establecer relaciones entre cada uno de sus días y de sus emociones. Pero le están faltando herramientas: no tiene marcos significativos, no tiene horizontes a los que tender, ha perdido su capacidad de *narrativizar(se)*... Aún así, siguen necesitando la referencia, la *conexión*. No le importa que nazca de su imaginación y le haga vivir en un mundo *imaginario*. Prefiere vivir así a ser *nómada sin sentido*.

El destino cumple muy bien este papel. Cuando los/as jóvenes del foro profesaban su fe en él estaban dando respuesta a multitud de problemas. Principalmente al vacío que, con la modernidad y la caída de los marcos tradicionales de referencia, nos encontramos con el fin del monopolio interpretativo: uno mismo, lejos de cualquier agente externo, es el que debe dar sentido a su propia vida. Pero este vacío (que es también responsabilidad) da vértigo e inseguridad, más en la sociedad en la que vivimos. Mejor pensar que el universo ha puesto un sueño dentro de sí, que ha escrito en el mundo la senda que se ha de seguir. Permite dejarse llevar por aquellos sentimientos que nacen de uno mismo y que seguro le llevarán a buen puerto.

La respuesta del destino se amolda a la perfección a las nuevas exigencias de su vida líquida e interior. El *destino* es una creencia que *apunta nuestro ser* en una dirección. En el foro no se plantea ninguna cuestión ética ni moral (excepto por los que, precisamente, no creen en el destino) ni se hablan de ritos. Es una forma de entender la vida. Es una creencia que resuelve un problema de *sentido* en dos de sus modalidades: como dirección, al apuntar al futuro; y como significado, ofreciendo una explicación al pasado.

³⁵⁸*Signs (2002)* de M. Night Shyamalan. De nuevo, el reencantamiento del mundo en el cine.

Por otro lado, responde a esta necesidad de sentido con una espiritualidad que parte de una búsqueda interior e individualista, centrada en nuestra propia realidad (reflexiva), pero que están más cercanas al gnosticismo (somos iniciados en el conocimiento del yo) que al autoconocimiento psicológico. Presentan, como hemos visto, una trascendencia difusa, no contemplando el *descentramiento del yo*. En definitiva, como la venimos denominando, una *espiritualidad líquida* o, si se prefiere, una *religiosidad del yo*.

Además, logra traer al mundo la *salvación*. En las tres principales religiones monoteístas e incluso en las politeístas, la salvación (o el karma) siempre se daba en el más allá. El cristianismo ha ido acercando ese *paraíso* al más acá, afirmando que el Reino de Dios se empieza a construir y a disfrutar aquí. Eso sí, el máximo siempre llegará después. La secularización logra traer definitivamente la salvación al mundo. Acostumbrados a no esperar, hemos decidido que la salvación no se dé en el más allá: no existe el cielo, nada es eterno. Para que esto sea posible, hemos convertido la redención en autodesarrollo y felicidad personal (frente a la autotranscendencia más estrictamente religiosa), que serán verdaderos paraísos reencontrados. Ya lo hemos afirmado: el bienestar personal, su objeto de búsqueda principal, es una cuestión más emocional y mística que racional y ascética.

Los jóvenes que creían en el destino han hecho lo mismo. La salvación, la justicia de Dios (tal y como ellos la entienden) se da aquí, en el mundo actual. Pero no es Dios el que salva o condena, sino el *Tiempo*, que mantiene su carácter escatológico, secularizado no solo como progreso, tal y como plantea Löwith, sino dotándolo de dos cualidades propias de la Providencia. En primer lugar, es el único que logra poner a cada cual en su sitio. Para ellos, esta es la salvación (al menos de la que hablan en el foro): un *Tiempo mundano* (histórico) que nos maneja, premia o castiga según nos merezcamos. El tiempo (secular) toma el rol de juez providente (antes propio de la divinidad). Es una especie de postulado de la razón práctica al estilo del Dios kantiano. Si Dios, para el filósofo, era la garantía de que felicidad y bondad (y cumplimiento del deber) van firmemente

unidas (si no en este mundo, al menos sí en el *otro*³⁵⁹), para nuestros jóvenes es el Tiempo el que acomete esta tarea.

Pero, en segundo lugar, también el propio individuo se ve conducido y manejado por este *Tiempo providencial* entendido como progreso escatológico. Los/as jóvenes creyentes entienden la salvación o la redención como autodesarrollo y autorrealización en este mundo y estas dos, por supuesto, las comprenden en clave de éxito, no solo a nivel profesional y material (no solo centrados en el tener), sino también en la esfera más “vital” o “existencial” (en el ser). Incluso la creencia en la reencarnación que hemos escuchado en las entrevistas se sitúa en este plano: reencarnarse es la segunda oportunidad (o la tercera, cuarta...) para seguir nuestro proceso de autorrealización y autodesarrollo en esta vida de múltiples posibilidades.

Pero esta secularización no tiene por qué negar el misterio. De hecho, este divorcio entre el *cielo* y la *tierra* no ha hecho más que *divinizar* el mundo. Los atributos antes ligados al más allá, ahora están con nosotros. Seguimos creyendo que algunas realidades tienen cierto halo de misterio y seguimos necesitando un horizonte *último*. Pero lo buscamos todo aquí en la tierra, en nuestro mundo, en nuestra historia, en nuestro gran supermercado de *sentidos*.

El destino logra cumplir todos estos requisitos. En cuanto al misterio, sin lugar a dudas deja muchas preguntas sin respuesta. Pero no es un inconveniente, porque ese no saber es el que mantiene el misterio que los/as jóvenes parecen necesitar. Y a la vez da un *sentido* (orientación), pues logra explicar que lo que nos ocurre tiene un porqué. Eso sí, pospone en el tiempo dicha explicación (el tiempo lo pone todo en su sitio).

Ya hemos apuntado en el Marco Teórico y contrastado en el Análisis anterior que no podemos vivir sin un marco referencial, sin una estructura que nos libre del absurdo. *Somos* comprendiendo un sentido. Es nuestra forma de ser, de estar en el mundo. Caídas las antiguas tradiciones y anuladas las marcas

³⁵⁹ Otro de los postulados de la razón práctica era la inmortalidad del alma.

referenciales absolutas, nos vemos desvalijados de dirección. Recuperamos ese horizonte, pero, visto lo visto, este marco no puede ser inflexible ni eterno. La lealtad y el compromiso no son los puntos fuertes de nuestras vidas (Sennett, 2005: 20). El marco significativo, la *gramática interpretativa* con la que leemos nuestra realidad, sean ideologías, religiones o espiritualidades, deben ser adaptables y renovables en estas circunstancias continuamente cambiantes. Debe ser un *marco blando*, flexible, que no se rompa fácilmente pero con la posibilidad de *malearse* con facilidad.

De nuevo, el destino cumple con creces este requisito: puede explicar cualquier cosa que nos ocurra, todo cabe dentro del misterioso libro del *fatum*. De hecho, como no conocemos el *final de nuestro libro* (de nuestro relato), cualquier cosa nos puede acaecer y tendrá sentido. Eso sí, como en cualquier novela de misterio, la explicación de todo lo que hacemos o nos pasa la sabremos al final. Esa es la táctica del destino: posponer el sentido y el significado. Como ya hemos visto, la inquietud de Marián (16, FV) necesita una *fuerza significativa*, no puede dejarse al puro azar; y ella salva el problema procrastinando la solución. El destino nos enseña que la meta existe, pero que él la tiene oculta. Nos pide que confiemos o, más bien, que nos resignemos: llegarás a donde te corresponda llegar. “Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”. Nuestros deseos permanecen. El destino nos enseña a relativizarlos.

El destino sirve de marco referencial *blando*, como contexto en el que todo lo que ocurre (sea cotidiano o extraordinario) cobra un sentido. Logra mantener esa tendencia al descompromiso con los grandes ideales (los grandes relatos) a la vez que dota de significado a todo lo que nos ocurra. Con él cumplimos el lema de *creer sin pertenecer* a ninguna iglesia: sin requisitos.

Pero esto tiene su lado oscuro. El destino en realidad es una despreocupación por el futuro, que pone en crisis al porvenir, pues favorece la pasividad de no querer cambiar nada, llamándonos a ser tan solo *contempladores de la fluctuación*. Es en este sentido de *contemplativos* de la

propia vida lo que nos hace místicos³⁶⁰. Sin marcos ni horizontes, nuestro relato también se hace innecesario. No somos los escritores activos que deciden la historia. Solo somos espectadores (y por tanto expectantes) de nuestras propias vidas que se dedican solo a sufrir los avatares del destino y a levantar acta de los mismos.

Algunos/as de los/as jóvenes parecen haber vuelto hacia atrás. Berger afirmó sobre la modernidad que “lo que en un tiempo era destino ahora llega a ser un conjunto de elecciones. El destino se ha transformado en decisión”(Marramao, 1998: 127). Ya vimos que Aida (16, EG) lo desmiente: cree que “si planeas las cosas, no te salen”, por eso “es mejor no planear nada y tu meta será el destino”. La *weltanschauung* de Aida es simple pero eficaz. Nada que le ocurra escapa de explicación: es obra del destino.

Son sus ventajas: con él siempre aciertas en tus decisiones, incluso cuando te equivocas. Además, sofoca considerablemente la angustia que todos tenemos ante el vacío del porvenir. El destino gestiona eficazmente nuestra ansiedad por lo que queremos, por lo que soñamos ser. Que toda nuestra vida esté en nuestras manos y dependa principalmente de nosotros genera *vértigo*, *náusea* y, por supuesto, *angustia*. No cabe duda de que “quien se resigna infinitamente, se basta también a sí mismo y no se decepciona por nada” (Kierkegaard, 1992:65). Es el caso de nuestra Aida (16, EG). Ya Schopenhauer (2000: 36) nos advertía sobre la conveniencia de creer en el destino para aliviar estas molestas desazones:

“Un mal que nos ha afectado no nos atormenta tanto como pensar en las circunstancias que lo podrían haber evitado. Por eso, para tranquilizarnos no hay otro remedio mejor que el de considerar lo sucedido desde el punto de vista de la necesidad, desde el cual todos los accidentes se muestran como obra de un destino imperante, de modo que reconocemos el mal acaecido como inevitablemente

³⁶⁰ No en el sentido tradicional del término.

producido por el conflicto entre circunstancias interiores y exteriores, o sea como fatalidad. (...) Por tanto, niños como adultos saben conformarse tan pronto que comprenden claramente que las cosas no tienen remedio”.

El destino es una *Providencia secularizada* que nos tranquiliza diciéndonos que no nos preocupemos por lo que fue o ha de venir: todo está escrito, determinado. Nuestra guerra por “llegar a ser” es inútil: lo que queremos ya está diseñado. Nuestra vida, automáticamente, responderá a la llamada del sueño que el cosmos puso en nosotros, como enseñaba el gurú Coelho.

Así, pensamos en nuestra vida como si fuera una obra de ficción, escrita por alguien ajeno a nosotros. Es ese *novelista*, ese ser pensante, el que garantiza que lo que nos pasa tiene un sentido. La vida real es *absurda*. Los hechos que ocurren en ella no tienen ningún sentido propio. Es el ser humano, con su *gramática existencial*, el que le da un significado a las cosas. Ese acto interpretativo es el que nos queremos ahorrar.

El destino es *providencial*. “Una irrompible cadena de causas y efectos, regida por la divina fuerza natural inmanente, determina todo acontecer. Y como cuanto acontece está originado en aquélla, que es racional, la determinación es providencia”(Camps, 2002: 214). Ninguno de los miembros del grupo usa términos como *providencia, determinismo o fuerza divina natural e inmanente*. Pero sí están detrás de sus ideas.

También ellos/as han *mistificado* el *Tiempo*, le han dado la función que los estoicos tenían reservada a dicha providencia. Para estos, los dioses manejaban la “gran fábrica del mundo” desde la razón (providencial) y sería absurdo pensar que todo se debe “al ímpetu del azar”. “Es el imperio de la ley el que dirige esta velocidad sin tropiezo” (Séneca, 2005: 30), porque, como nos decía Marián (16, FV), “que por un detalle tan sin importancia se te pueda cambiar toda la vida da mucho que pensar”. Algo tan importante y vital no puede ser fruto del azar.

Y lo que da que pensar es que *todo ocurre por algo*, porque, siguiendo con Séneca, “el mundo no puede subsistir sin la conservación de alguien”. Para Marián (16, FV) ese alguien es el *Tiempo*, el que pone cada cosa en su sitio, el que dirige a las personas y los hechos a su *determinado* lugar. Esta función de la historia como juez se ha repetido varias veces en entrevistas de grupo y parece una idea arraigada socialmente.

No podemos olvidar que vivimos vidas frágiles y que somos sujetos lábiles. En definitiva, el ser humano se sigue sintiendo indefenso ante el futuro. Necesita, por tanto, un sostén que no solo le tranquilice su conciencia preocupada por el porvenir, sino que les den un sentido, una dirección a sus vidas. El destino y el tiempo que dirige son, así, providenciales, en cuanto apaciguan a unos sujetos débiles que se saben en manos de una fuerza *racional* de la que no pueden escapar.

El *Tiempo* es tanto el hilo conductor de lo que nos ocurre (esa fuerza racional que dirige la velocidad sin tropiezo) como la providencia que hace justicia al final de sí mismo. Como realidad mistificada y nueva forma del reencantamiento, el *Tiempo* es la trascendencia que nos faltaba. Incluye en él la creencia en la armonía absoluta de la realidad y del inalterable orden del universo, que sólo se desvelará en su largo desarrollo. Lo que queda malograda aquí, en el fondo, es la libertad del individuo, tal y como planteábamos con Spinoza. Esta idea de un progreso inalienable de la historia, que inspira a determinados sistemas ideológicos (la sociedad de mercado, la economía liberal y su intuición de que una mano invisible lo maneja todo son buenos ejemplos), pone en cuestión la libertad de nuestras decisiones. Pero no es nueva esta controversia de Providencia y libertad. Nuestros/as jóvenes se mueven, salvando las distancias, con argumentos similares a los que jesuitas y dominicos, durante el s. XVI, discutieron el problema de la Gracia, la libertad del hombre y la *presciencia* divina. ¿Dónde queda nuestra libertad? Los/as jóvenes creyentes del destino, ya lo hemos dicho, parecen aceptar sin mucho drama que esta no se da.

En cualquier caso, no existe religación con ese *algo*, con esa *fuerza* ni con esa trascendencia convertida en *Tiempo*. Como con la gravedad, sufrimos sus consecuencias, vivimos con sus leyes, pero no existe un compromiso *vocacional* y religado con él. Es más una comprensión mística, una espiritualidad o sabiduría, que una religión.

El destino también otorga cierto halo de *misterio* a nuestra realidad más cotidiana. Lo *posible*, la *casualidad* y la *contingencia* adquieren otro valor. En realidad, se crea una especie de nueva *mitología*, nuevas explicaciones de la realidad en las que el lenguaje simbólico cobra una importancia relevante. Ya lo hemos visto en el foro: en buena parte de su desarrollo, la vida como un *relato* escrito por otros parece ser la mejor explicación para todas sus inquietudes. Y es también la menos científica, la más metafórica. Ese *relato* se convierte en verdadero *símbolo* en sus argumentos. Imaginamos nuestra vida como una novela, en la que logran encajar todas las casualidades, en la que nada es contingente. Nos podemos dejar llevar cuanto queramos, pues al final encontraremos lo que andábamos buscando (si el destino así lo tenía determinado).

Con estas nuevas *mitologías*, el lenguaje por su parte vuelve, abandonando su rostro más científico y psicológico, a *mistificarse*. Con las creencias en el destino, los/as jóvenes recuperan su capacidad para lo simbólico. El/la joven³⁶¹regresa a las metáforas, los cuentos, las fábulas y los mitos como formas de comprenderse, de decidirse en sus vidas. “Las historias son el alimento básico del alma” (Auster, 2006b: 210). El mundo reencantado no puede explicarse con tecnicismos: necesita símbolos. De nuevo traemos a colación los grandes relatos y sagas del cine, que nos presentan héroes que se buscan y se salvan (y salvan a otros) de su sensación de pérdida (de identidad, de función en la vida). También personas como Bucay y Coelho (2008) se convierten en nuestros paradigmas. “Dios escribió en el mundo el camino que cada hombre debe seguir”, escribe el brasileño en “El Alquimista”. Ante el abismo de la

³⁶¹ En realidad, no solo ellos.

interioridad, que es ahora una inmensidad incomprensible, el lenguaje científico se muestra demasiado estrecho y plano y requiere de las anchas vestiduras de los viejos mitos y las nuevas fábulas. En la ciencia es posible que valga el aforismo de “a más *cómo* menos *por qué*”³⁶². Pero en la vida necesitamos dar respuesta a esos *porqués*. Cada nueva espiritualidad tiene un lenguaje propio que explica la realidad que la circunda.

También encontramos, en la creencia del destino, la *individuación* de la que hemos hablado. Esta individuación propicia el *giro hacia sí*, que favorece un viaje al interior que busca la identidad y la autenticidad de cada uno. El destino escribe sus designios sobre nosotros, en nuestras vidas. El individuo es el escenario en el que el *fatum* realiza su interpretación. Si queremos saber qué nos aguarda el destino, cuáles son sus designios, no tendremos más remedio que asomarnos al escenario: esto es, a nuestro propio ser, el lugar en el que *el cosmos puso su sueño para nosotros*.

De este modo, la creencia en un futuro *determinado* por fuerzas invisibles favorece la *reflexividad* propia de la sociedad postradicional o posmoderna. Es cierto que el individuo que cree en el destino niega en parte su libertad. Algunos pueden argüir que su libertad pueda consistir tan solo en el cambio de su actitud *interior*, asumiendo o rebelándose a la necesidad del sino.

Por otro lado, antes recordábamos que el lema del estoico era *vivir conforme con la naturaleza*. ¿Cómo sabremos cómo hacerlo? Siguiendo nuestra *propia naturaleza* y, en el caso estoico, *dejándonos llevar por la razón*, que es nuestra *esencia*, el lugar donde está escrita la *ley*. Tal vez nuestros/as jóvenes no estén de acuerdo con este aspecto, pero sí en ese de *dejarse llevar* (por la pasión, intuición...). Este aspecto del destino nos lleva al mismo lugar: al final, vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir conforme a uno mismo. El giro hacia el interior vuelve a darse.

La frase del día en la web de Jorge Bucay (“Cada cosa que yo hago y

³⁶²Jorge Wagensberg (2006) tiene un libro de aforismos con el mismo título.

cada cosa que decido dejar de hacer está motivada por un deseo, pueda yo identificarlo o no”) plantea la misma motivación que la ya citada de El alquimista de Paulo Coehlo, “cuando deseas con firmeza alguna cosa, es porque este deseo nació en el alma del Universo. Es tu misión en la Tierra”. La nueva espiritualidad te inicia en la búsqueda interior de ese deseo, mezclando técnicas zen, budistas o cristianas o mediante sencillos test de autoconocimiento. Mi deseo escondido y el yo logran, así, identificarse. Somos llamados por un universo que nace y acaba en nosotros mismos.

A pesar de todo, la voluntad del ser humano sale fortalecida. Aunque los/as jóvenes creyentes del destino la nieguen (ellos/as no dominan sus historias), han de hacer uso de ella para creer en dicho destino. Es una voluntad inalienable. *Voluntariamente* se despojan del marco de creencias tradicional en el que han nacido para asumir esta nueva *fe* en el *fatum*, que pasa a ser un marco más blando, flexible y adaptable a sus nuevas vidas.

En cualquier caso, el deseo de esperanza y de sentirse dentro de un plan superior (de encontrar un sentido) prevalece después de todo. Parece como si el hombre *necesitara* creer que no depende solo de sí para este trabajo de hacer de su mundo y de su vida algo que merezca la pena. Y la esperanza siempre surge como un punto irracional, como el último agarre que dejamos a otra instancia que no somos nosotros. El hombre era un ser necesitado, después de todo, de misterio. Quizá la definición del hombre como ser racional nos ha limitado demasiado.

Ante esta limitación de la razón y la constatación de que somos *mentes sin hogar*, la respuesta de nuestros/as jóvenes es clara: un sentido cualquiera es mejor que ningún sentido en absoluto.

CONCLUSIONES

Neciamente vagamos; como la vid extraviada,
cuando la estaca que la guía hacia el cielo se le quiebra,
nos esparcimos por el suelo y buscamos y andamos
por las regiones de la tierra, ¡oh, Padre Éter! en vano;
pues nos mueve el deseo de estar en tus jardines.

Hölderlin³⁶³

Los discursos de los/as jóvenes nos han mostrado que lo religioso se mantiene a pesar de los pronósticos de ciertas interpretaciones de las teorías de la secularización. Pero se mantiene según nuevos parámetros y coordenadas, tomados tanto de las objeciones que la Modernidad ha presentado ante la religión en general y el cristianismo en particular (en el contexto en el que nos movemos), como de las críticas que la Tardo-Posmodernidad ha hecho a la Modernidad. Surgen así unas creencias más flexibles (nosotros, con Bauman, las hemos llamado *líquidas*), dirigidas más por la *emoción* que por la *razón*, con un Dios posmetafísico como objeto de fe y fuertemente enfocadas (aunque no exclusivamente) al sentido. Una espiritualidad, finalmente, profundamente desinstitucionalizada y desregularizada, ajena a las iglesias oficiales y sus dogmas. De todo ello hemos dado cuenta en el capítulo anterior.

Queremos cerrar este estudio sobre las creencias juveniles con dos reflexiones, principales conclusiones destacadas, que surgen después de escuchar y analizar filosófica y sociológicamente estos discursos en los que los/as jóvenes han dado cuenta de sus creencias y valores. La primera nos conduce al primer término del objeto de análisis: conociendo su devenir presente y aparentemente secularizado y partiendo de la voz de nuestros jóvenes, cabe preguntar qué serán de las creencias religiosas en el futuro y en qué lugar quedan las principales teorías de la secularización. La otra, referida al segundo elemento del análisis, nos señala el nuevo reto al que se enfrentan los jóvenes: la búsqueda de respuestas nuevas a las grandes preguntas de siempre. Comencemos por la primera de ellas.

³⁶³2012: 77.

17. No hay salida, sino transformación: los jóvenes y el proceso de secularización.

La creencia en este dios difuso, ¿es una muestra de una nueva espiritualidad, del mantenimiento de cierta religiosidad o es una etapa más del declive de lo religioso, un momento de dicho proceso de *adelgazamiento* de la religión? Podría ser que el objeto de fe (dios, lo sobrenatural, la trascendencia) vaya perdiendo contornos, imágenes, figuras, funciones, cualidades... para, al final, acabar desapareciendo. Visto así, la espiritualidad que hemos descrito no sería un signo de *revival*, sino una muestra de que las creencias se van disolviendo: lo sagrado pierde definición y la falta de una ascética que acompañe a la mística desliga aún más fe y vida. Creemos, por lo que hemos observado en nuestros/as jóvenes, que esto no tiene por qué ser así: la desaparición de lo religioso no es la única posibilidad.

Desde esta premisa, cabe aún preguntar: ¿Cuál es la función de la *espiritualidad líquida* en la tardo-posmodernidad? ¿Qué aporta a los/as jóvenes y qué valor debemos darle? A lo largo de nuestro estudio hemos caracterizado el proceso secularizador de distintas formas. ¿Qué papel juega la espiritualidad que hemos descrito en este proceso? ¿Cómo encaja en las distintas teorías de la secularización?

Como hemos visto, la secularización ha sido descrita desde diversas perspectivas. A continuación haremos un breve repaso de los principales paradigmas y revisaremos sus propuestas a la luz de las creencias descritas anteriormente.

17.1. La secularización como diferenciación de las esferas y emancipación de la sociedad del dominio de lo religioso.

Algunas de las antiguas funciones de la religión (dar un marco de sentido, ofrecer explicaciones de la realidad, cohesionar el entramado social...) han sido asumidas por otras instituciones. De esto no cabe duda y nuestros/as jóvenes han dado cuenta de algunas de ellas, confirmando algunas tesis sobre la

secularización que hemos visto en Casanova (1994, 2004 y 2012): ante ciertas cuestiones los/as jóvenes ateos buscan respuestas en la ciencia, en lo empírico y comprobable; la cohesión no se encuentra (fundamentalmente) en la comunión de las creencias, que son sumamente plurales y diversas y, lo que más nos ha llamado la atención, la moral se ha independizado de lo religioso en la conciencia de los/as jóvenes creyentes.

Ellos/as satisfacen estas necesidades de relación y moral de un modo más básico: para lo primero³⁶⁴, se sumergen en las redes sociales virtuales (los foros que analizamos y, cada vez con más fuerza, Instagram, Tuenti, Twitter, Facebook o Whatsapps) y para lo segundo echan mano de una moral de valores recibida en la familia, la escuela y, por supuesto, los medios de comunicación: solidaridad, cooperación, paz, ciudadanía...

Pero nos queda averiguar quién da un marco de sentido a lo que se vive y se hace. Nuestros/as jóvenes creyentes admiten muchas de las explicaciones de los/as ateos/as materialistas, pero comprenden que dicha racionalidad no logra responder a la pregunta por el sentido y el significado, que sigue vigente y es crucial para ellos. De este modo, hay una esfera que no se ha *diferenciado* (secularizado) de lo religioso en la conciencia de nuestros/as jóvenes: siguen siendo las creencias religiosas las encargadas de dar respuestas a aquellas cuestiones que la ciencia deja sin responder.

³⁶⁴Muchos/as de los/as jóvenes entrevistados pertenecían a cofradías de Semana Santa, espacio religioso en las que se comparten creencias, valores, ritos, símbolos, tradiciones... Más aún en nuestra ciudad (Huelva) en la que parece que las actividades en torno a la Semana Santa van en aumento, especialmente entre los jóvenes (lo hemos observado *informalmente* durante las entrevistas a los grupos). Por supuesto, la participación en estas actividades no tiene por qué implicar una fe expresa (muchos/as que participan en las bandas de música no tienen por qué considerarse creyentes). Aún así, no son mayoría entre los que hemos descrito e incluidos en esta espiritualidad difusa. En cualquier caso, este aumento de participación debería ser objeto de otro estudio.

17.2. La secularización entendida como pérdida de sacralidad de instituciones y símbolos.

Según esta forma de entender el desarrollo secularizador, lo sagrado va perdiendo fuerza a la vez que va desapareciendo toda tradición religiosa junto con su lenguaje y sus ritos, transfiriendo sus funciones a ámbitos seculares.

Es cierto que el proceso secularizador ha restado valor a ciertas *tradiciones* religiosas. Nuestros/as jóvenes discuten sobre esta pérdida. Cuando Rosana³⁶⁵ (16, FV), que se sitúa dentro del grupo de los/as creyentes, pregunta por qué celebran los/as ateos/as la Navidad si en ella *lo que se celebra es el Nacimiento de Jesús* o por qué van a *ver las procesiones de Semana Santa*, hasta cuatro compañeros/as le responden inmediatamente: Claudia (16, FV) cree que no hay más remedio que celebrarla (afirma que con 16 años las opciones de hacer otra cosa son escasas) y Jaime (16, FV) entiende que es una cuestión sociológica que ya poco tiene que ver con lo religioso (Jaime cree que “como bien dice Fernando³⁶⁶, si no vivimos la religión de la que está impregnada nuestra sociedad nunca llegaremos a comprender nada de ésta y estaremos fuera de lugar”).

En cualquier caso, es Tamara (18, FV) la que mejor resume esa pérdida de sacralidad de las tradiciones, instituciones y ritos religiosos. Ella celebra “la Navidad para pasar una noche con toda mi familia, es una cena especial, por llegar un año más todos juntos. Y me dan regalos por reyes por tradición porque es lo acostumbrado, no por nada relacionado con el cristianismo ni nada de eso”. También Mateo (17, FV) piensa algo similar: “En cuanto a la navidad creo que es un periodo para estar con la familia en la que gusta hacerse regalos unos a otros, poca gente suele verle el sentido religioso de todas las vacaciones de invierno”. Los ritos y las tradiciones se mantienen, pero desacralizados. Tal vez, sean la familia, los amigos y el encuentro con ellos lo que se *ritualiza*: lo cotidiano sigue

³⁶⁵Hemos hablado de esto en el Análisis: sobre la mundanización de lo sagrado. Incluimos aquí algunas citas para ilustrar nuestra conclusión.

³⁶⁶ Fernando es el profesor de Biología.

necesitando *eventos* que lo *signifiquen* de un modo especial, separándolo del resto (lo sagrado).

En cualquier caso, esta desacralización no significa que lo religioso haya desaparecido. Las creencias permanecen en el ámbito privado, sin necesidad de ser compartidas a través de ritos y símbolos que continúan, como veremos a continuación, tanto como una herencia cultural (costumbres sociales y signos de identidad) como momentos de encuentro (ritualizados) de la esfera familiar. Por tanto, conviene precisar que, desde esta perspectiva, secularización (como desritualización) no supone el fin de lo religioso sino privatización e individuación.

17.3. La secularización como desacralización del mundo.

Las explicaciones que se ofrecen del mundo son cada vez más científico-técnicas y menos *místicas*, eliminando, además, cualquier relación con un más allá con miras a redimirse. Al menos así se han manifestado los/as jóvenes ateos/as y algunos/as de los creyentes. Esta desacralización nos conduce a un desencanto del mundo (Weber) y a una pérdida del sentido de lo sagrado (Eliade).

Pero hemos comprobado, a partir de los argumentos de los/as jóvenes creyentes, que también conducen a cierta nostalgia de lo Absoluto (Steiner). El modo de recuperar ese *Absoluto* es lo que ha marcado (entre otras cosas) la diferencia con otras posiciones religiosas: no ha consistido tanto en dirigirnos hacia a él (como algunos movimientos cristianos, que desean volver a las *fuentes* originales) sino en conducirlo a este mundo, a través de su interiorización. La desacralización y el desencanto son, paradójicamente, el germen para el reencantamiento del mundo.

Pero ese Absoluto *cotidianizado* será transformado en *absoluto*, sin mayúsculas que lo *absoluticen*. Por eso, Dios (con mayúsculas, definido como *Persona*) aparece poco en los foros; pues el mayor protagonismo se lo lleva, en

primer lugar, el sujeto de la fe y, en segundo lugar, ese “algo” en lo que creen. Es una religiosidad antropocéntrica y no teocéntrica.

17.4. La secularización como declive y desaparición de lo religioso.

Estos tres paradigmas de la secularización llevan *implícito* un cuarto: la secularización como decadencia y desaparición de la religión. Leído como un proceso, la diferenciación de los espacios sagrado y profano conduciría a una emancipación de las distintas esferas y la consecuente desacralización del mundo. Por último, esta salida de lo religioso del espacio público supondría el repliegue en el íntimo que, a la larga, supondría un declive de la religión: poco a poco se iría *apagando* hasta su desaparición, hecho que ya podemos comprobar.

El principal argumento para confirmar este agotamiento de lo religioso es el vaciamiento de las iglesias y la disminución de la participación en sus ritos y sus sacramentos. Los/as jóvenes ateos/as de nuestro estudio estarían de acuerdo con esto y la desvinculación tan generalizada de los/as jóvenes creyentes con iglesias *oficiales* (católica y evangélica, que son las dos que hemos visto representadas en nuestro estudio) también puede leerse como un signo de ello.

Si bien sí hay *vaciamiento*, este no supone desaparición del fenómeno religioso, sino, en un sentido plenamente sociológico, su desinstitucionalización. Visto así, podemos afirmar que existe declive de la religión pero no de lo religioso. Este, más bien, se ha *descargado* de regulaciones, dogmas y ritos, adelgazando la religiosidad y propiciando que esta sea más flexible para nuestra sociedad líquida. Una religiosidad que se construye a la carta y que ofrece al individuo la libertad del *peregrino*: una persona en continuo movimiento y búsqueda, que toma de esta *dispersión de creencias* (Hervieu-Leger, 2005: 93) lo que más le conviene. Esta movilidad y fluidez de los individuos recuerda también al *bazar* del que hablara Raymon³⁶⁷ (1997): ya no buscamos las verdades en las

³⁶⁷ Él hablaba del software libre (Linux frente a Windows), pero la idea también es válida para comprender la religiosidad de nuestros/as jóvenes.

catedrales (las instituciones tradicionales), inmóviles y en las que uno solo *recibe* respuestas (fijadas, dogmatizadas y unidireccionales); las buscamos en el *bazar*, donde hay variedad, movimiento y en la que uno no solo recibe sino también puede dar.

La secularización de la conciencia también ha servido para emancipar la racionalidad ética de la religiosa: otra prueba del declive podría ser lo poco que influyen las creencias en sus modos de ordenar sus vidas. Pero, en realidad, lo que observamos en nuestros/as jóvenes es que aceptan con naturalidad esa diferenciación entre ascética y mística, sin que suponga eliminación de las creencias religiosas. Estas quedan para explicar cuestiones más *metafísicas* (en el sentido en el que lo hemos venido usando). La conciencia secularizada dejaría dividida la razón en tres (las que hemos observado en los foros): una razón teórica e instrumental (la científico-técnica, que fundamentalmente nos *explica* el mundo), una razón práctica (la moral, que nos ayuda a movernos entre “el bien y el mal”) y una razón religiosa (que ofrece un sentido, en ocasiones escatológico, a la propia vida), sin que unas influyan sobre las otras, excepción hecha a ateos/as y algunos/as creyentes institucionalizados/as.

Ello implica que los/as jóvenes creyentes pueden elegir, según el problema, el modo de abordar distintas cuestiones. No abordan una cuestión ética como la pena de muerte o la eutanasia desde categorías religiosas, sino desde una racionalidad exclusivamente moral; ni construyen una imagen del cosmos desde unas creencias de fe (Dios creador, ser humano como criatura), sino desde una hermenéutica científica. La *razón religiosa* se reserva para otras cuestiones más soteriológicas y escatológicas, es decir, centradas en el sentido y final de la propia vida. El/la joven de nuestro estudio que defiende la existencia del destino quiere que su día a día (lo que le ocurre, las decisiones que toma) tenga un significado trascendente y necesario y conseguir la seguridad de que *aquello* que le ocurre no podría ser de otro modo. Así, su vida finita e inmanente (efímera y pasajera) queda trascendida y sacralizada, siempre atravesada por ese *algo más* que todo lo inunda (el amor, la amistad, las decisiones).

Desde esta perspectiva, la desinstitucionalización de lo sagrado ha permitido su transformación y desplazamiento a este mundo. Quizá lo que han hecho los/as jóvenes de nuestro estudio ha sido recuperar lo que había quedado en manos de las instituciones religiosas. Desde una hermenéutica institucional, a los ojos de las iglesias, es posible que lo religioso y espiritual se haya desvanecido, perdido en ese *algo* nebuloso que no define nada. Desde la perspectiva de los/as jóvenes, se ha “mutado” y “mudado”, pero no ha desaparecido. En el fondo, esta *diferenciación* les ha permitido prescindir de todo lo institucional que tenía lo religioso, ganando en libertad: dogmas, ritos, comunidades de pertenencia, etc. Es la principal intuición de nuestros/as jóvenes: no formulan un sistema de creencias, ni una religión ni una metafísica, sino una *espiritualidad*, una especie de *sabiduría personal y desjerarquizada, aunque compartida*.

17.5. La secularización como proceso dialógico entre el mundo y la religión.

Los/as jóvenes nos muestran que la secularización no es un proceso tendente a una meta concreta (la desaparición) sino una dinámica continua que produce unos movimientos desde lo sagrado a distintas esferas de lo profano y viceversa. Lo religioso, en diálogo permanente con el mundo, no deja de transformarse y, en lo que hemos observado, continúa, pero dentro de formas que ya no pertenecen a la religión. Vista así, la secularización, más que eliminar lo religioso, le obliga a un *aggiornamento*, a una transformación que la está convirtiendo en una espiritualidad más *antropotécnica* que teocéntrica. Esta pone los acentos en lo religioso más como *re-legere* (releer la propia vida) que como *re-ligare* (mantener una relación con lo Transcendente), aunque sin eliminar esta última. Por eso observamos que está especialmente preocupada en ofrecer herramientas de sentido y autorrealización a un individuo que sigue en búsqueda, más que en ritos y sacramentos³⁶⁸. En este sentido, la religión sigue siendo una opción como posible respuesta a la cuestión del sentido y la unidad.

³⁶⁸Sin lugar a dudas, dentro del cristianismo católico, los ritos y sacramentos también buscan *releer* la propia vida según criterios religiosos.

Una de las principales consecuencias del proceso secularizador, la privatización de lo religioso, ha generado una espiritualidad *interior* y personalizada. Nuestros/as jóvenes reformulan sus creencias, potencian algunas e ignoran otras. Ya hemos dicho que se han *descargado* y por eso creen sin dogmas, sus creencias no forman sistemas y su fe está desinstitucionalizada, que viene a significar no regulada supraindividualmente (por eso tampoco hay ritos ni símbolos). Es una religión que se ha vaciado a sí misma, se ha reducido y transformado, ya en el interior de la persona, en una espiritualidad líquida e individual. La fe se configura en unos nuevos *dogmas* (más débiles y flexibles, líquidos) de los que ya no son responsables los representantes de las iglesias, sino el propio individuo y, en nuestro caso, los propios jóvenes, que configuran su espiritualidad gracias a un nuevo mercado plural de sentido (webs, libros de autoayuda, mantras, concentrados de espiritualidades diversas, etc.).

Estas nuevas creencias se configuran a partir de nuevos principios, como el pensamiento pragmático o el enorme valor que ha adquirido la vida personal. Así, la religión se pega más al *mundo* que al *más allá*, dando fin a la religiosidad de lo sobrenatural o de los *dos niveles* ontológicos y planteando nuevos retos a las religiones tradicionales. A la larga, en lugar de declive de lo religioso, esta privatización ha supuesto una *sacralización* del mundo: la identidad, la historia personal y el tiempo, como hemos visto, toman un cariz trascendente, casi sagrado.

El paradigma de la secularización que nosotros defendemos es este: el resultado de la privatización y de la caída de las instituciones ha sido el punto de partida de la creación de un dios personal (como el que plantea Beck), poco definido, porque no se dedica mucho tiempo a pensar en él, y adaptado a la realidad en la que vive. Dios ha vuelto al mundo y ha tomado su forma. Lo cotidiano recupera lo divino. Lo sagrado sale al encuentro del mundo y se adapta a él. No es un mundo moderno, aunque asume sus críticas, sino posmoderno o tardomoderno, líquido y desinstitucionalizado. Por eso no es una religión, sino

una espiritualidad o “religiosidad” líquida. Igual que el hombre del que hablara Musil, tenemos un dios sin atributos.

En definitiva, y vistos los resultados de nuestro análisis, tal y como ha sido expuesto en las páginas precedentes, parece que la secularización más que anular lo religioso lo ha fortalecido al disolverlo en lo cotidiano. En primer lugar, porque esta diferenciación de las esferas y el pluralismo, que ha supuesto el final de los monopolios religiosos, ha obligado a estos a adaptarse al mundo, reevaluarse en el mercado de sentido, replantearse muchas cosas, ante la creciente competitividad por captar la fragmentada intención espiritual de los individuos. Ya lo hemos dicho: ha forzado el *aggiornamento* que ha significado revalorizar lo secular frente a lo Trascendente³⁶⁹ pero *dentro* de los espacios sagrados. Pongamos un ejemplo que pudimos observar en un encuentro de profesores de un Centro Educativo confesional.

Un sacerdote, conocedor de nuestra investigación, después de una eucaristía con profesores que no eran necesariamente ni creyentes ni practicantes³⁷⁰ y que participaron activamente en su preparación y desarrollo, comentó: “Y dicen que el mundo está secularizado”. Bien, entendemos que su frase es correcta pero no su intención³⁷¹. Es verdad que la sociedad no se ha secularizado si entendemos la expresión como que lo religioso no ha desaparecido, no ha sido expulsado del mundo, que sigue jugando un papel en la sociedad y que continúa movilizándolo a la gente, moviendo sus vidas. En este sentido, no hay secularización.

Pero esto no significa que no haya otro tipo de secularización. De hecho, la eucaristía que celebró era un ejemplo de ello. Durante la misma, bajaron de Youtube canciones de Nena Daconte y El Canto del Loco, entre otros. Hicieron teatros preparados por los propios profesores y profesoras y en las ofrendas, además del pan y el vino tradicionales, colocaron en el altar un móvil y un

³⁶⁹En mayúsculas.

³⁷⁰No asistían a servicios religiosos de manera habitual, según pudimos saber después.

³⁷¹Conocemos su intención por los diálogos que mantuvimos antes y después de este comentario.

ordenador (entre otras cosas). No solo se ha secularizado la sociedad, también se ha secularizado la religión. Lo sagrado ha vuelto al mundo o, dicho de otro modo, lo sagrado (el altar) se *llena* de mundo. Este es el *aggiornamento* (mundanización de lo sagrado y sacralización de lo mundano) que ha permitido la secularización. Por supuesto, esta subsistencia de lo religioso no tiene por qué corresponder con la oferta católica oficial, que en este estudio no hemos abordado ni investigado.

Además, al ofrecer libertad de conciencia, en las religiones institucionales quedan solo las personas auténticamente convencidas. El resto abandona. Es decir, la secularización como privatización ha permitido la autenticidad. Al dejar de ser una cuestión pública y prácticamente exigida, permitió la libertad de conciencia (creen los que verdaderamente creen). Y al desinstitucionalizarse ha permitido que cada uno crea como quiera (al gusto), como un puro *hábito del corazón*, en el sentido de Bellah (1989). Ha permitido, de algún modo, una fe auténtica: en el sentido de veraz (cree el que quiere –si quiere–, como quiere y donde quiere³⁷²). Pero también en el sentido de *original*: esta libertad es una oportunidad, para los que abandonan la fe regulada e institucionalizada, de construir sus propias referencias y espiritualidades, tomando elementos del mercado metafísico y de sentido. Paradójicamente, esta criba permite que estos convencidos tomen más fuerza, más seguridad y se sientan más apoyados en su identidad. El auge del OPUS o el movimiento Neocatecumenal, sectores conservadores del catolicismo, puede ser un ejemplo de esta revitalización³⁷³, mientras que otros grupos más críticos mantienen cierta distancia con respecto a la religión institucional.

Desde esta perspectiva, ¿es en nuestro contexto social el cristianismo la religión de la salida? Insistimos en que aún no sabemos si habrá o no salida. De hecho, creemos que no solo no la hay sino que parece que hay cierta revitalización y transformación de lo religioso. Nuestros/as jóvenes parecen estar construyéndose una espiritualidad distinta a la cristiana pero con muchos de sus

³⁷² Auténtica no significa “verdadera dogmáticamente” u “ortodoxa”. En este estudio no nos han interesado las cuestiones teológicas doctrinales.

³⁷³ Que nosotros no hemos observado en nuestros foros.

mimbres: la imagen que los/as jóvenes tienen de dios, por ejemplo, tiene elementos similares a la del Dios cristiano (como la idea de refugio y ser protector que hemos analizado en los foros). No podemos negar que todos proceden de tradiciones cristianas, de las que estas nuevas espiritualidades toman tradiciones y las secularizan.

Afirmar que el cristianismo ha sido el facilitador de la salida de la religión, dado que en Occidente lo religioso ha seguido determinado proceso, es apresurado. No sabemos si otras religiones (Islam o Judaísmo, por ejemplo) están en la misma tesitura. Incluso en el caso de que aseguremos que el cristianismo ha propiciado la salida de la religión como institución, también deberíamos observar que ha coadyuvado a la entrada de la espiritualidad, ofreciendo recursos para su elaboración.

Porque, no cabe duda, la sed de lo sobrenatural, la tendencia hacia lo sagrado y la nostalgia de Absoluto pero solo *absoluto* (en minúsculas) se mantienen. Hay una intuición mística, una nueva porosidad ante lo sagrado que se nutre, en el contexto de esta investigación, fundamentalmente de imágenes cristianas (aunque no en exclusividad). Otra cuestión es saber cómo evolucionarán estas creencias (en el destino o en el dios difuso, por ejemplo) que no forman un sistema doctrinario ni son recogidas por ninguna institución.

Tradicionalmente, las creencias se han mantenido en una iglesia que las *guardaba* y administraba, lo que las hacían más *resistentes* al cambio: ahora se han desregulado y desdogmatizado. Sería interesante abordar a los/as mismos/as jóvenes dentro de algunos años y observar si estas creencias se han transformado, aprovechando la flexibilidad que las caracteriza o bien han desaparecido, dado su carácter difuso y el hecho de que no conlleve, directamente, un modo de vida, una moral o una ascética que las ligue a su existencia más cotidiana.

Otra posibilidad, por supuesto, es que esta espiritualidad líquida y desinstitucionalizada se conjugue con la pertenencia, sin ningún tipo de

contradicción, a grupos más *formales* (como cofradías de Semana Santa, de las que hemos hablado antes) que ofrecen una especie de refugio doctrinal, tradiciones, ritos y símbolos que también cumplen con la función de dotar de sentido y ordenar la vida a un fin (ascética). Pertenencia que se consumaría, evidentemente, según las nuevas reglas: sigue siendo una fe ecléctica y flexible. En algunos de los/as jóvenes de los foros hemos observado esto.

¿Podríamos generalizar todo esto que encontramos en estos grupos de jóvenes? Evidentemente, nuestro muestreo no nos permite universalizar nuestras conclusiones. Pero si tomamos los valores generales de los jóvenes españoles que ciertos organismos como el INJUVE, el CIS o la Fundación Santa María han analizado de un modo más amplio, observamos un descenso en la participación sacramental pero cierto *mantenimiento* en las creencias. Quizá no sea descabellado intuir que la religiosidad de esos/as jóvenes que creen sin pertenecer, sin identificarse con una institución, pueda compartir cualidades con la espiritualidad líquida de nuestros/as jóvenes. Además, los grupos de contraste han servido como prueba de esta *posible* generalización. Podemos, por tanto, aventurar que esta espiritualidad, que mantiene las grandes preguntas y que se depura de los antiguos dogmas, es una opción entre los jóvenes.

18. La *espiritualidad líquida* como búsqueda de sentido y ética de máximos.

A través de sus discursos, los/as jóvenes creyentes muestran especial preocupación en afrontar cuestiones sobre el sentido, a las que intentan responder con creencias religiosas. Con esta focalización, los/as jóvenes de nuestro estudio están mostrándonos una preocupación mayor, haciéndose eco de una situación que les precede. Además, ofrecen una posible respuesta.

18.1. Grandes (y viejos) relatos recuperados.

Los viejos marcos referenciales (familia, escuela, religión) o han caído o han perdido el peso de autoridad que tenían hace 20 o 30 años, eliminando o debilitando la *brújula existencial* que nos ayudaba a movernos por la vida. La

familia, la escuela y la Iglesia (en el caso español) cumplían dicha función, en cuanto nos marcaban los caminos que debíamos tomar, tanto para convivir con los demás como para encontrar un proyecto vital que nos hiciera felices y nos llenara de sentido. La sociedad posmoderna que es, también, *postradicional* y *desinstitucionalizada*, ha eliminado estos referentes.

En ella, la escuela, a pesar de recibir multitud de *encargos sociales*³⁷⁴ para atajar problemas que la misma sociedad genera, pierde valor y autoridad. El sentir de muchos jóvenes es que la *escuela* no les enseña lo que necesitan para la vida real. El pragmatismo aparece de continuo cuando preguntan insistentemente ante ciertos contenidos de aprendizaje: “¿y esto para qué sirve?”. Pero no solo los jóvenes. El escritor japonés Haruki Murakami (2007: 65) está seguro de que “lo más importante que aprendemos en la escuela es que las cosas importantes no se pueden aprender allí”. También García Márquez (2002: 59), en su autobiografía viene a decir lo mismo: “lo esencial no se aprende en el colegio”.

También la familia, aunque es una de las instituciones que se salvan de la desconfianza que producen las demás (es la más valorada por los jóvenes³⁷⁵), ha perdido ciertas funciones referidas al *modo de vivir*. En ella buscamos cama, comida, dinero, ropa, afectos... pero cada vez menos consejos, normas y directrices. Es un hogar acogedor en cuanto nos dejan hacer lo que queremos, vivir nuestra vida. Pero a menudo no nos ayudan a construir nuestros planes. Además, el modelo referencial ya no es el adulto, sino el joven (los gimnasios se llenan de adultos que buscan una estética juvenil, por ejemplo). La vejez ha dejado de ser un valor (la sabiduría no lo es) para ser una muestra de decadencia, consecuencia de una sociedad que nos empuja continuamente a la *actualización*.

³⁷⁴Educación para la salud, para el consumo responsable, para el civismo, para una alimentación sana, para respetar las normas de tráfico, para prevenir el consumo de drogas, para la igualdad de género, para la paz y la convivencia, para hábitos saludables... además de los contenidos más académicos (matemáticas, inglés, francés, lengua, historia...).

³⁷⁵Según los estudios del INJUVE citados.

Y de la iglesia ya hemos hablado suficiente: ya no es referente moral ni consejera espiritual. En parte, porque parece estar en otra batalla: la de su supervivencia, la de demostrar que aún le queda fuerza para influir en la sociedad en general.

Las respuestas *oficiales* sobre la cuestión del sentido, por tanto, han sido deslegitimadas y desautorizadas en los procesos de secularización y modernización. Pero las preguntas siguen vigentes y la urgencia de responderlas también. Esta situación de necesidad y precariedad es la que dará origen a la búsqueda personal, a la recuperación de mitos y símbolos capaces de explicar la realidad de manera global, especialmente aquellos relacionados con la identidad y el sentido de la vida personal. El foro del destino que abren y desarrollan nuestros/as jóvenes es un ejemplo: sus *teorías* sobre el *fatum* logran dar un *sentido* general a todo cuanto les acontece y que es vivido fragmentariamente.

Pero los/as jóvenes no son los únicos preocupados por esto. La sociedad parece estar necesitada de grandes historias de personajes que también están en búsqueda y que logran encontrar respuestas. Curiosamente, las pantallas de los cines (el principal narrador de *mitos* que tenemos en la actualidad) se llenan de *viejos* superhéroes que lo consiguen: Batman, Superman, Spiderman, Iron Man, Capitán América, Thor (este último, por cierto, no es un superhéroe sino, justamente, un dios hijo de un rey de dioses: Odin)... son objeto de *remakes* en los últimos años. Y con bastante éxito. Los antiguos *superhéroes* nos recuerdan que la vida tiene un contenido épico que hemos de recuperar, que sus *historias personales* están enmarcadas en una historia siempre mayor. Lo curioso es que en estas *relecturas* de sus historias, todos ellos pasan por un proceso interno de búsqueda de sí y transformación (la vieja *καθαρσις* de la que hablaba Aristóteles).

Los superhéroes de nuestras pantallas, que los/as jóvenes consumen con fruición, (sobre todo Batman, el último Superman y Spiderman³⁷⁶) están

³⁷⁶ La saga de Batman de Christopher Nolan (2005-2012), la de Spiderman de Sam Raimi (2002-2007) y Superman Returns (2006) de Bryan Singer.

buscando una identidad, pues la suya o no existe o está en crisis³⁷⁷. Su tarea, por tanto, no solo va a consistir en vencer a los *malvados*³⁷⁸ sino también en superar sus problemas de identidad, hallar un lugar en el mundo y encajar con la idea que los demás tienen de ellos (todos o son perseguidos, en algún momento, por la policía o rechazados por la sociedad).

El enorme número de espectadores y seguidores de estas sagas épicas y sobrenaturales (algunas futuristas y otras situadas en una especie de *illo tempore* de los antiguos mitos cosmogónicos)³⁷⁹ nos permiten intuir que no solo nuestros/as jóvenes se sienten cómodos en esta *sobrenaturalidad*. El auge de este cine en el último decenio³⁸⁰ también parece dar cuenta de una *nueva porosidad* hacia lo *sobrenatural*. Recordemos la sentencia de Claudia (16, FV): en algo hay que creer, aunque sea en un héroe de ciencia ficción. Cuando se pierde el contenido moral y humanista en la sociedad pública y ya no son eficaces las religiones, se vuelve a la dinámica de lo sobrenatural-mágico-pagano, que logra reunir en un solo relato (épico, en el caso de las sagas que hemos comentado) todos los sucesos que nos ocurren. Los grandes relatos que parecían extinguidos vuelven a tomar fuerza.

Tanto los discursos de nuestros/as jóvenes como las historias que nos cuentan las grandes contadoras de historias (las productoras de Hollywood) nos hacen pensar que nuestros/as jóvenes creyentes están mal instalados en la *finitud* y que siguen dando muestras de una inquietud que lo llevan a *esperar*

³⁷⁷ Superman ni sabe quién es ni de dónde viene. Spiderman se transforma en otro ser. Batman no logra superar la muerte de sus padres y se busca a sí mismo en un viaje *exterior e interior* (acaba en un templo en la India).

³⁷⁸ Por otro lado, el mal del mundo en estas adaptaciones se debe a fuerzas o bien no humanas o bien sin *rostros* humanos: Voldemort, Sauron, Darth Vader son ejemplos de algunos de ellos. Es como si la antropodicea dejara su lugar a explicaciones maniqueas, como dos fuerzas opuestas y sobrenaturales luchando entre sí. Y si es un ser humano el que toma el rol de malvado, se deja claro que éste no suele hacerlo por propia voluntad (se percibe especialmente en las sagas de Spiderman de Raimi (Duende Verde, Doctor Octopus o Sandman son buenos ejemplos de una *bondad* que se *tuerce*).

³⁷⁹ Hay más: Harry Potter, El Señor de los Anillos, Matrix, La Guerra de las Galaxias...

³⁸⁰ Queremos diferenciar entre el cine de Ciencia Ficción, normalmente futurista (como Star Trek o La Guerra de las Galaxias) del cine Fantástico (como El Señor de los Anillos). Ambos han existido desde casi el origen del cine, pero queremos destacar el número de películas que han aparecido en los últimos años en comparación con hace 20 o 30 años.

algo más, algo que supere lo puramente racional y material que sus compañeros/as ateos/as proponen. Ya hemos hablado de que parecen dar cuenta de una cierta intuición mística, de algo que los trascienda, una nostalgia de Absoluto pero desde los criterios de la posmetafísica: un Absoluto Relativo, Débil y Flexible.

Esta especie de incapacidad para instalarse en la finitud los desliga de los agnósticos descritos por Tierno Galván (1987), y los acerca a pensadores como Unamuno (2005³⁸¹) o Machado (que *quería creer*). Incluso los remite a Sartre y a su idea de que el ser humano es una pasión inútil. ¿Están nuestros/as jóvenes abiertos a lo sagrado, en su sentido más amplio? ¿Están recuperando el oído para lo trascendente? ¿Están ganando en porosidad?

Es posible. Pero, no tanto como modo de satisfacer el deseo de una relación con lo *trascendente*, sino como estrategia de encontrar un sentido, ese *gran relato* que parecen necesitar, construyéndose sus propias respuestas, que son religiosas y están adaptadas al nuevo medio, tal y como hemos descrito anteriormente.

18.2. Una inteligencia espiritual para recuperar la ética de máximos.

Estas nuevas relecturas cinematográficas de los viejos mitos arquetípicos nos quieren liberar de aquella jaula en la que la Modernidad nos había encerrado: una racionalidad excesivamente científico-técnica, centrada fundamentalmente en lo práctico, lo pragmático y lo demostrable. Una racionalidad, además, que había ido *compartimentando* la vida, fragmentándola a la vez que el conocimiento (y nuestra formación) también se iba especializando. Entre otros argumentos, esta fragmentación permitió hablar a Lyotard (1987 y 1996) sobre el final de los grandes relatos. Pero el éxito de las grandes sagas del cine, como hemos dicho, dan cuenta de esta necesidad recuperada de un *gran relato* que sea respuesta a las *grandes preguntas* que aún permanecen.

³⁸¹Entre otros.

También los/as jóvenes creyentes, que construyen una *teoría* sobre el destino o defienden la existencia de un dios (desdibujado y difuso) que otorga un significado a la muerte, nos muestran que no es suficiente esta racionalidad científico-técnica y especializada. En los foros abiertos por ellos mismos han encontrado un lugar donde verbalizar y responder a estas *grandes cuestiones finales*, donde propiciar la búsqueda de los sentidos últimos (sean los que sean).

Frente a la Modernidad, la tardo-posmodernidad parece estar exigiendo una nueva *racionalidad* no basada exclusivamente en el *saber hacer* técnico-práctico, sino en el *saber vivir*. Los/as jóvenes han recuperado una espiritualidad capaz de ofrecer un argumento vital que aúne y ordene todos esos *compartimentos* en los que existimos, otorgándole un sentido único. Ferry (1997) y Hadot (2009) hablarán de *inteligencia espiritual* y Fritjof Schuon la llamará *inteligencia contemplativa* (Cox, 2009). En realidad, esta espiritualidad de nuestros/as jóvenes no está muy lejos de aquella antigua *sabiduría* (como saber vivir) que integra los distintos aspectos de la vida en un significado global, completo y pleno.

Los/as jóvenes, con el destino y sus demás creencias, han construido una espiritualidad desde las nuevas coordenadas que la tardo-posmodernidad les exigía: no es doctrinaria, ni *metafísica*, logra dejar ciertos asuntos morales a un lado y dan una nueva fuerza a lo emocional. Pero esta espiritualidad es algo más que una sencilla emoción. Es una mirada global sobre la propia vida, una búsqueda de significados holísticos que nos salven del *homeless mind*, de la precariedad y de la fragmentación.

Por ello, esta espiritualidad o *sabiduría* no solo es un refugio, sino una proyección de sí: no solo nos enclaustra (en mi yo que es mi convento) sino también tiene la virtud de lanzarnos hacia delante (como persona en sociedad), en el peregrinaje que es la búsqueda de sí y de la propia plenitud. La racionalidad instrumental preponderante en la sociedad, y que también se ha instalado en la escuela donde se forman los/as protagonistas del estudio, solo se centra en los

cómo y quizá nuestros/as jóvenes también estén interesados/as en los *porqué*. Los/as jóvenes mantienen un deseo-necesidad de trascendencia y construyen una espiritualidad adaptada a los tiempos *post* que corren (poscristiana, posmetafísica, postradicional y posradical –que es como decir líquida y flexible). Una espiritualidad que está ligada al sentido y emparentada con la concepción de sabiduría de la antigua filosofía (como saber vivir), que evita cuestiones morales concretas (como los temas del aborto o la eutanasia) pero que afronta cuestiones éticas fundamentales: cómo dar sentido a una vida.

La dificultad de definir qué significa ser feliz (Aristóteles, 1995 y Cortina, 2007, por ejemplo) y la pluralidad de las sociedades modernas nos han exigido centrarnos en una ética de mínimos que delimiten sus posibilidades de reflexión y garanticen la convivencia. Cómo conjugar la posibilidad de una ética de mínimos (centrada en la tolerancia) y una de máximos (centrada en la identidad y los proyectos últimos) ha sido objeto de debate durante los últimos decenios. Aún así, y debido a la incapacidad de la ética de definir la felicidad sin recurrir a argumentos onto-teológicos y la necesidad de ofrecer valores firmes válidos para democracias plurales, la ética de máximos ha ido perdiendo protagonismo a la vez que lo iban perdiendo las religiones y las grandes propuestas metafísicas.

Las propuestas de Taylor, Rawls y Habermas, por ejemplo, aunque han procurado respetar la identidad y las éticas comprensivas de las distintas comunidades, han potenciado una moral de mínimos. También la escuela, preocupada de formar ciudadanos tolerantes, ha cargado las tintas (con acierto) sobre una ética de mínimos basada en la tolerancia, el respeto y la convivencia pacífica, claves del civismo.

Pero los/as jóvenes han encontrado un vacío en su formación: no admiten que les digan *lo que tienen que hacer* ni *dónde deben buscar su felicidad*³⁸², pero sí parecen necesitar las herramientas (los argumentos, los conceptos, la definición clara de las preguntas, la formulación de las inquietudes)

³⁸²Las éticas materiales que ya criticara Kant.

para responder a estas grandes preguntas. La espiritualidad líquida que hemos descrito es una de las posibles respuestas.

Esta *espiritualidad líquida* se parecería, pues, a la antigua sabiduría de los viejos filósofos o a las éticas de máximos que poco a poco han ido desapareciendo del debate filosófico ³⁸³. Nuestros/as jóvenes están reconstruyendo estas herramientas, que nosotros observamos en su estado más incipiente. Y lo hacen desde lo religioso, desde una *inteligencia contemplativa* o *espiritual* y sin caer en dogmatismos religiosos y filosóficos.

Los/as jóvenes creyentes del estudio nos ofrecen las dos claves básicas para ello: recuperar elementos de las metafísicas y religiones desechadas (sincretismo) y flexibilizarlos, relativizando dichos elementos para que encajen en una sociedad posmetafísica. Esta es la gran intuición de nuestros/as jóvenes: mantener la porosidad y la apertura ante lo *numinoso* ³⁸⁴ pero asumiendo la debilidad de sus creencias, desdogmatizadas y posmetafísicas. En otras palabras, aprendiendo, humildemente, de unos y de otros. También Habermas, con su interpretación postsecular de la sociedad, plantea algo similar.

Así, frente a la sociedad de mercado, que fomenta el individualismo (y cierto solipsismo) y potencia una imagen del Estado del Bienestar más centrado en los derechos que en los deberes del ciudadano (Camps y Giner, 2011), y junto a la pérdida de las instituciones que tradicionalmente transmitían valores, los individuos encuentran otros agarres que se los ofrezcan (el fútbol como la nueva religión, los nacionalismos) o bien viven aturdidos por la sociedad del entretenimiento y el espectáculo (Vargas Llosa, 2012). Algo así como que, como decían Chesterton (2009) y una de las jóvenes del estudio, cuando uno deja de creer en Dios está dispuesto a creer en cualquier cosa.

En conclusión, los/as jóvenes creyentes del estudio logran una mezcla curiosa, que encaja en la lógica de la pos-tardomodernidad: una espiritualidad

³⁸³ Pero no de otros debates. Las estanterías se llenan de libros de autoayuda referidos a qué es la felicidad, cómo ser feliz, etc.

³⁸⁴ Con todas las cualidades que lo diferencian de otras formas de entender lo *numinoso*.

cercana al solipsismo pero que mantiene la apertura (*trascendencia*). De este modo, nuestros/as jóvenes han formulado una espiritualidad que entiende que sus proyectos vitales los trascienden, creencia íntimamente ligada con la idea religiosa de salvación y redención. Se ven a sí mismos como seres “llenos (o capaces) de sentido”, creados para un fin que da significado a su propia vida, un sentido que les *religa y trasciende*, pero que también les *vuelca reflexivamente* sobre ellos mismos. Esta relectura de sí mismo como un ser *elegido* para un sentido les ayuda a superar ciertos nihilismos y les permite entenderse como seres llamado a la *plenitud*.

El/la joven del estudio nos enseña que el ser humano pos-tardomoderno es un individuo con un mundo interior que hay que cuidar. Pero con una interioridad trascendida, que nos va a dar paso a la experiencia del otro, desde la aceptación, la tolerancia y la dignidad, que nos saca de nuestro claustro. Su falta de rigidez dogmática y la naturalidad con la que observa la variedad de principios lo permite. Es una persona capaz de moverse en una sociedad de consumo, plural y mediática, a la que acepta no sin reservas, lo que le exige estar dotado de un pensamiento crítico.

A su vez, el sujeto pos o tardomoderno asume libremente la convivencia democrática desde la tolerancia. Pero también asume el reto de la autenticidad como capacidad de construir su propia felicidad, siempre como un proyecto de vida realizado con otros. Por supuesto, necesita una ética de mínimos que le facilite la convivencia en la diversidad, pero el/la joven del estudio nos ha mostrado que también requiere de una ética de máximos, de la antigua sabiduría entendida como saber vivir (frente al saber hacer puramente práctico), que ofrezca un hilo argumentativo global y que atraviese todo acontecer personal trascendiéndolo.

Los/as jóvenes del estudio, en conclusión, nos han marcado tanto el reto de la tardo-posmodernidad como el camino para superarlo: la necesidad de

construir un sentido último que la sociedad ya no ofrece y la posibilidad de hacerlo en la diversidad, sin dogmatismos ni intolerancias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Adams, Nicholas (2006). *Habermas and theology*. New York. Cambridge University Press.

Agustín de Hipona (2007). *La Ciudad de Dios*. Madrid. Tecnos.

Alonso, Luis Enrique y Fernández Rodríguez, Carlos J. (2013). *Los discursos del presente*. Madrid. Siglo XXI.

Altizer, Thomas J. J. (2003). *Godhead and the Nothing*. New York. State University of New York Press.

Amin, Samir (1989). *Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México. Siglo XXI.

Anguera, María Teresa (1989). *Metodología de la observación en las Ciencias Humanas*. Madrid. Cátedra.

Aristóteles (1995). *Ética a Nicómaco*. Madrid. Austral.

Aristóteles (2004). *Poética*. Madrid. Istmo.

Aristóteles (2011). *Metafísica*. Madrid. Gredos.

Armendáriz, Luis M^a (2001). *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Madrid. Ediciones Cristiandad.

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (1991). *Yo soy Lutero II*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.

Asad, Talal (2003). *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford. Stanford University Press.

Asad, Talal (2008). *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona. Laertes.

Asimov, Isaac(2004). *Yo, Robot*. Barcelona. Edhasa.

Atkinson, P.; Coffey, A. and Delamont, S. (2003). *Key Themes in Qualitative Researchs. Continuities and Change*. New York. Altamira Press.

Auster, Paul (2005). *La trilogía de Nueva York*. Barcelona. Anagrama.

- Auster, Paul(2006). *La invención de la soledad*. Barcelona. Anagrama.
- Auster, Paul(2006b). *Experimentos con la verdad*.Barcelona. Anagrama.
- Baker, William J. (2007). *Playing with God. Religion and modern sport*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Barbour, Ian G. (2004). *El encuentro entre ciencia y religión*. Santander. Sal Terrae.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid. Cátedra.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Vida líquida*. Barcelona. Paidós.
- Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid. Siglo XXI.
- Beck, Ulrich (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona. Paidós.
- Beck, Ulrich (2009). *El dios personal*. Barcelona. Paidós.
- Béjar, Helena (1990). *El ámbito íntimo. (Privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid. Alianza.
- Béjar, Helena (1993). *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*.Madrid. Alianza.
- Bellah, Robert and Glock, Charles (1976). *The new religious consciousness*. Berkeley. University of California Press.
- Bellah, Robert (Coord.) (1989). *Hábitos del corazón*. Madrid. Alianza.
- Bellah, Robert (1991). *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley; Oxford : University of California Press.
- Beriain, Josetxo (Compilador) (1996). *Consecuencias perversas de la Modernidad. Artículos de A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck*. Barcelona. Anthropos.

Bericat Alastuey, Eduardo (2008). *Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis).Nº 121, 2008, pp. 13-53.

Bericat Alastuey, Eduardo (Coord.) (2008). *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla. Centro de Estudios Andaluces.

Bericat Alastuey, E. y Martín Cassinello, E. (2012). *El cambio de valores en la sociedad andaluza, 1996-2006*. Sevilla, Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía.

Berger, P., Berger, B. and Kellner, H. (1973). *The homeless mind*. Middlesex. Penguin Books.

Berger, Peter (1991). *El dosel sagrado*. Barcelona. Kairós.

Berger, Peter – Luckmann, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona. Paidós.

Berger, Peter- Luckmann, Thomas (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu

Berger, Peter (2004). *Las religiones en la era de la globalización*. Iglesia Viva, número 218, abril-junio.

Berger, Peter (2006). *Cuestiones sobre la fe*. Barcelona. Herder

Berger, Peter et al. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey. Ashgate.

Bhargava, Rajeev (2013). *Secularism and its Critics*. New Delhi. Oxford University Press.

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona. Paidós.

Blumenberg, Hans (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona. Herder.

Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia. Pre-Textos.

Borgatti, S.P., Everett, M.G. & Johnson, J.C. (2013). *Analyzing Social Networks*. London. Sage Publications.

Bruckner, Pascal (2005). *La tentación de la inocencia*. Barcelona. Anagrama.

Bryant, Antony and Charmaz, Kathy (2012). *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. London. SAGE.

Camacho, Ildelfonso (2000). *Doctrina social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión*. Bilbao. Declée de Brouwer.

Camas, Victoriano (2008). *Nuevas perspectivas en la observación participante*. Madrid. Síntesis.

Camps, Victoria(2002). *Historia de la ética*. Crítica. Barcelona

Camps, Victoria y Valcárcel, Amelia (2007). *Hablemos de Dios*. Madrid. Taurus.

Camps, Victoria y Giner, Salvador (2011). *Manual de civismo*. Barcelona. Ariel.

Canteras Murillo, Andrés (2003). *Sentido, valores y creencias de los jóvenes*. Madrid. INJUVE.

Canteras Murillo, Andrés (2004). *Los jóvenes en un mundo en transformación. Nuevos horizontes en la sociabilidad humana*. Madrid. INJUVE.

Cantón, Manuela (2001). *La razón hechizada*. Barcelona. Ariel.

Carr, Edmund (1983). *¿Qué es la historia?*Madrid. Alianza.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago. The University of Chicago Press.

Casanova, José (2004). *Religiones públicas en un mundo global. Iglesia Viva, número 218, abril-junio*.

- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona. Anthropos.
- Castells, Manuel (Ed.) (2006). *La sociedad red: una visión global*. Madrid. Alianza
- Castells, Manuel (2010). *The power of Identity: Economy, Society, and Culture*. Hoboken. Wiley-Backwell.
- Castillo, José María (2001). *La Iglesia que quiso el Concilio*. Madrid. PPC.
- Charmaz, Kathy (2006). *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London. SAGE.
- Chesterton, G. K. (2009). *Por qué soy católico*. Madrid. Ed. El Buey Mudo.
- Chomsky, Noam (2004). *Hegemonía o supervivencia: la estrategia imperialista de los EE. UU.* Barcelona. Ediciones B.
- Chomsky, Noam (2005). *El gobierno en el futuro*. Barcelona. Anagrama.
- Chomsky, Noam (2010). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona. Crítica.
- Clifford, William K. Y James, William (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid. Tecnos.
- Coelho, Paulo (2008). *El Alquimista*. Barcelona. Planeta.
- Comte, Auguste (1999). *Discurso sobre el espíritu positivo. Discurso preliminar del tratado filosófico de astronomía popular*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Copleston, Frederick (1994). *Historia de la Filosofía*. Barcelona. Ariel.
- Corbin, J. and Strauss, A. (2008). *Basics of Qualitative Research*. London. SAGE.
- Cordero del Castillo, Prisciliano (2007). *Introducción a la sociología de la religión*. Valladolid. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Cortina, Adela (2007). *Ética mínima*. Madrid. Tecnos.

- Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander. Sal Terrae.
- Cox, Harvey (2009). *The future of the faith*. New York. Harper Collins.
- Crossley, Nick and Roberts, John Michael (2004). *After Habermas. New perspectives on the public spheres*. Hoboken. Blackwell Publishing.
- Davie, Grace (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford. Blackwell.
- Davie, Grace; Heelas, Paul; and Woodhead, Linda (2005) (Editors). *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*. Hampshire. Ashgate.
- Dawkins, Richard (2009). *El espejismo de Dios*. Barcelona. Espasa.
- DeLillo, Don (2011). *Ruido de fondo*. Barcelona. Austral.
- Delgado, Juan Manuel; y Gutiérrez, Juan. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid. Síntesis.
- Descartes, René (1987). *Discurso del Método*. Madrid. Alba.
- Díaz-Salazar y otros (2006). *Formas modernas de religión*. Madrid. Alianza.
- Dostoyevski, Fiodor (2011). *Los hermanos Karamazov*. Madrid. Alianza.
- Duch, Lluís (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona. Herder.
- Durkheim, Émile (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Alianza.
- Domínguez Morano, Carlos (1992). *Creer después de Freud*. Madrid. San Pablo.
- Echeverría, Javier (1999). *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Madrid. Cátedra.
- Eckhart (Maestro) (2011). *El fruto de la nada*. Madrid. Alianza.

Eliade, Mircea (1974). *Tratado de Historia de las Religiones. Volúmenes I y II.* Madrid. Cristiandad.

Eliade, Mircea(2005). *Lo sagrado y lo profano.* Paidós. Barcelona. Traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón.

Elias, Norbert (2011). *La soledad de los moribundos.* México. Fondo de Cultura Económica.

Epicuro (2012). *Obras completas.* Madrid. Cátedra.

Erasmus de Rotterdam (2009). *Elogio de la locura o Encomio de la estulticia.* Madrid. Austral.

Estrada, Juan Antonio (1999). *Para comprender cómo surgió la Iglesia.* Estella. Ed. Verbo Dinivo.

Estrada, Juan Antonio (2001). *Razones y sinrazones de las creencias religiosas.* Madrid. Trotta.

Estrada, Juan Antonio (2003). *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso.* Madrid. Trotta.

Estrada, Juan Antonio (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión.* Madrid. Trotta.

Estrada, Juan Antonio (2006). *El cristianismo en una sociedad laica.* Bilbao. Desclée De Brouwer.

Estrada, Juan Antonio (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida.* Madrid. Trotta.

Estrada, Juan Antonio (2013a). *Lugar de la ciencia, la tecnología y la religión en la cultura emergente.* Artículo sin publicar.

Estrada, Juan Antonio (2013b). *La filosofía de la religión en España.* Artículo sin publicar.

Evans-Pritchard, Edward Evans (1978). *Ensayos de antropología social.* Madrid. Siglo Veintiuno.

- Ferry, Luc (1997). *El hombre-dios*. Barcelona. Tusquets.
- Ferry, Luc (2007). *Aprender a vivir*. Madrid. Taurus.
- Ferry, Luc y Gauchet, Marcel (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona. Anthropos.
- Festinger, Leon y Katz, Daniel (Comp.) (1992). *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Barcelona. Paidós.
- Feyerabend, Paul K. (1989a). *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona. Ariel.
- Feyerabend, Paul K. (1989b). *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*. Barcelona. Paidós.
- Flick, Uwe (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid. Ediciones Morata.
- Flores D'Arcais, Paolo (2008). *Once tesis contra Habermas*. Claves de Razón Práctica, nº 179, Enero/Febrero 2008 (56-60).
- Foucault, Michel (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona. Paidós.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós.
- Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós.
- Foucault, Michel (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1994). *El malestar en la cultura*. Madrid. Alianza.

Freud, Sigmund (1996). *Moisés y la religión monoteísta ; Esquema del psicoanálisis y otras obras : (1937-39)*. Buenos Aires. Amorrortu.

Gadamer, Hans-Georg (1996). *Verdad y Método* Salamanca. Sígueme.

García Andrade, Carlos (2000). *La Trinidad: "software" de Dios*. Madrid. Ciudad Nueva.

García de Cortázar, Fernando y González Vesga, José Manuel (2012). *Breve historia de España*. Madrid. Alianza.

García Ferrando, Manuel; Ibáñez, Jesús y Alvira, Francisco (2000). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid. Alianza.

García Márquez, Gabriel (2002). *Vivir para contarla*. Barcelona. Mondadori.

Gauchet, Marcel (2003). *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Barcelona. El Cobre.

Gauchet, Marcel (2005). *El desencantamiento del mundo*. Madrid. Trotta.

Gauchet, Marcel (2007). *La condición histórica*. Madrid. Trotta.

Geertz, Clifford (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona. Paidós.

Gergen, Kenneth J. (2003). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona. Paidós.

Giddens, Anthony (1991). *Sociología*. Madrid. Alianza.

Giddens, Anthony (1996). *Consequences of Modernity*. Cambridge. Polity Press.

Giddens, Anthony (1998). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península.

Giddens, Anthony (2009). *Sociology*. Cambridge. Polity Press.

Gil, Adriana (Coord.) (2006). *Jóvenes en cibercafés: la dimensión física del futuro virtual*. Barcelona. UOC

Giner, Salvador (2004). *Sociología*. Barcelona. Península.

Glase, B.G. and Strauss, A.L. (2006). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*. New Brunswick. Aldine Transaction.

González- Anleo, Juan y González Blasco, Pedro (2010). *Jóvenes españoles 2010*. Madrid. Ediciones SM.

González Faus, José I.(1987). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae. Santander.

Gómez Caffarena, J. (1993). *Religión*. Madrid. Trotta.

Gómez, Pedro(2000). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra. Madrid.

Goulding, Christina (2002). *A Practical Guide for Management, Business and Market Researches*. London. SAGE Publications.

Graham, A., Powell, M., Taylor, N., Anderson, D. &Fitzgerald, R. (2013). *Ethical Research Involving Children*. Florence: UNICEF Office of Research - Innocenti.

Greycz, Kaspar von (2008). *Religion and culture in Early Modern Europe. 1500-1800*. New York. Oxford University Press.

Grondin, Jean (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona. Herder.

Guasch, Óscar (1997). *Observación participante*. Madrid. CIS.

Guisán, Esperanza (2009). *Por una ética sin religión: para una educación laica*. Madrid. Alianza.

Habermas, Jürgen (1989). *Toward a rational society*. Boston. Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1990). *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus.

Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.

Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus.

Habermas, Jürgen (2002). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona. Paidós.

Habermas, Jürgen (2002b). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona. Paidós.

Habermas, Jürgen (2003a). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid. Taurus.

Habermas, Jürgen (2003b). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid. Taurus.

Habermas, Jürgen (2005). *Facticidad y validez*. Madrid. Trotta.

Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona. Paidós.

Habermas, Jürgen (2008a). *A “post-secular” society – what does that mean?* Reset Dialogues on Civilizations. Septiembre de 2008.

Habermas, Jürgen/ Ratzinger, Joseph (2008b). *Entre razón y religión*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen (2008c). *La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais*. Claves de Razón Práctica. Nº 180. Marzo 2008 (4-6).

Habermas, Jürgen (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid. Tecnos.

Habermas, Jürgen y Rawls, John (2010). *Debate sobre el liberalismo político*. Madrid. Paidós.

Habermas, Jürgen (2011). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid. Trotta.

Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Madrid. Alpha Decay.

Hammond, Phillip E. (1985). *The sacred in a secular age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley. University of California Press.

- Hawking, Stephen (1992). *Historia del tiempo*. Madrid. Planeta.
- Hawking, Stephen (2010). *The Grand Design*. New York. Bantam Books.
- Heidegger, Martin (1998). *Caminos de Bosque*. Madrid. Alianza.
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo*. Madrid. Trotta.
- Heidegger, Martin (2008). *¿Qué significa pensar?* Madrid. Trotta.
- Hegel, G.W.F. (1981). *El concepto de religión*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, Daniel (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México. Ediciones del Helénico.
- Hesse, Hermann (1998). *El lobo estepario*. Madrid. Alianza.
- Hill, Malcom (2006). *Children's voices on ways of having a voice: children's and Young people's perspectives on methods used in research and consultation*. Childhood, 2006. N. 13.
- Hölderlin, Friedrich (2012). *Antología poética*. Madrid. Cátedra.
- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid. Trotta.
- Hume, David (2007). *Historia natural de la religión*. Madrid. Tecnos.
- Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones. Y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona. Paidós.
- Innerarity, Daniel (2004). *La sociedad invisible*. Madrid. Espasa.
- Jaspers, Karl (1993). *La filosofía*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Ortiz, Antonio (1993). *Por los caminos de la Incredencia*. Madrid. CCS.
- Jones, Steve (Editor) (1999). *Doing Internet research*. SAGE Publications, In Thousand Oaks.

- Jones, Steven (Editor) (2003). *Cibersociedad 2.0*. Barcelona. UOC
- Kant, Immanuel (2001). *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Mestas.
- Kant, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid. Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid. Taurus.
- Kepel, Gilles (2005). *La revancha de Dios*. Madrid. Alianza.
- Kerr, Philip (2010). *Una investigación filosófica*. Barcelona. Anagrama.
- Kierkegaard, Søren (1992). *Temor y temblor*. Barcelona. Labor.
- Kierkegaard, Søren (2006). *O lo uno o lo otro*. Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid. Alianza.
- Kuhn, Thomas S. (1992). *La Estructura de las revoluciones científicas*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Lenoir, Frédéric (2005). *Las metamorfosis de Dios*. Madrid. Alianza.
- Lenoir, Frédéric (2011). *Dios*. Barcelona. Kairós.
- Lévi-Strauss, Claude (2012). *Mito y significado*. Madrid. Alianza.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid. Cátedra.
- Levy-Bruhl, Lucien (1985). *Alma primitiva*. Madrid. Sarpe.
- Lipovetsky, Gilles (2002). *El crepúsculo del deber*. Barcelona. Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles (2003). *La era del vacío*. Barcelona. Anagrama.
- Locke, John (2012). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid. Alianza.
- López-Barajas Zayas, Emilio (Coord.) (1999). *La observación participante*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Löwith, Karl (1973). *El sentido de la historia*. Madrid. Aguilar.

- Löwith, Karl (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona. Herder.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca. Sígueme.
- Luhmann, Niklas (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid. Trotta.
- Lyon, David (2002). *Jesús en Disneyland*. Madrid. Cátedra.
- Liotard, Jean-François (1987). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Madrid. Cátedra.
- Liotard, Jean-François (1996). *La diferencia*. Barcelona. Gedisa.
- Machado, Antonio (1991). *Obras Completas*. Madrid. Austral.
- Maclure, Jocely and Taylor, Charles (2001). *Secularism and Freedom of Conscience*. London. Harvard University Press
- Madsen, Richard and Strong, Tracy B. (Ed.) (2003). *The Many and the One. Religious and secular perspectives on ethical pluralism in the modern world*. Princeton. Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1960). *A scientific theory of culture. And other essays*. New York. Oxford University Press.
- Mann, Thomas (2009). *La montaña mágica*. Barcelona. Edhasa.
- Marcuse, Herbert (2002). *El hombre unidimensional*. Barcelona. Ariel.
- Martin, David (2005). *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot. Ashgate.
- Martín Velasco, Juan (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander. Sal Terrae.
- Martín Velasco, Juan (1988). *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander. Sal Terrae.
- Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona. Paidós.
- Mccullough, Lissa and Schroeder, Brian (editors) (2004). *Thinking through the death of God*. New York. State University of New York Press.

Meinvielle, Julio (1960). *La cosmovisión de Teilhard de Chardin*. Buenos Aires. Ediciones Cruzada.

Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York. Columbia University Press

Milanesi, G. y Bajzek, J. (1993). *Sociología de la religión*. Madrid. Central catequística salesiana.

Mills, Ch.W. (1998). *Sobre artesanía intelectual*. Buenos Aires. Humanitas 2000.

Mosterín, Jesús (2008). *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid. Alianza.

Muñoz Justicia, Juan (2005). *Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS.ti* 5. Edición del propio autor y disponible en Internet.

Murakami, Haruki(2006). *Kafka en la orilla*. Tusquets. Barcelona.

Murakami, Haruik (2007). *De qué hablo cuando hablo de correr*. Barcelona. Tusquets.

Musil, Robert (2010). *El hombre sin atributos*. Madrid. Austral.

Navarro, Pablo (2004). *Computando la vida social: el nuevo papel de los métodos de análisis en Internet*. Revista REIS nº108 (97-119).

Nieto Blanco, Carlos (1997). *Saber, sentir, pensar. La cultura en la frontera de dos siglos*. Madrid. Debate.

Nietzsche, Friedrich (1992). *Así habló Zaratustra*. Barcelona. Planeta.

Nietzsche, Friedrich (1994). *Genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2002). *La gaya ciencia*. Madrid. Edaf.

Nietzsche, Friedrich (2011). *Ecce homo*. Madrid. Alianza.

- Nietzsche, Friedrich (2013). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid. Alianza.
- Olthuis, James H. (Editor) (2004). *Religion with/out Religion. The Prayers and Tears of John D. Caputo*. London. Routledge Editions.
- Onfray, Michel (2006). *Tratado de ateología*. Barcelona. Anagrama.
- Ortega y Gasset, José (1983). *Historia como Sistema. Vol. VI Obras Completas*. Madrid. Revista de Occidente.
- Osho (2007). *Conciencia. La clave para vivir en equilibrio*. Barcelona. DeBolsillo.
- Otto, Rudolf (2007). *Lo santo*. Madrid. Alianza.
- Otto, Rudolf (2009). *Ensayos sobre lo Numinoso*. Madrid. Trotta.
- Panikkar, Raimon (1999). *El mundanal silencio*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca.
- Paredes Alonso, Javier (1994). *Historia Universal Contemporánea*. Madrid. Tempo.
- Pascal, Blaise (2008). *Pensamientos*. Madrid. Cátedra.
- Platón (1985). *Diálogos. Volumen I*. Madrid. Gredos.
- Platón (1990). *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*. Madrid. Austral.
- Platón (2007). *Diálogos. Gorgias. Fedón. El Banquete*. Madrid. Espasa-Austral.
- Popper, Karl (1982). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona. Paidós.
- Popper, Karl (2006). *La miseria del historicismo*. Madrid. Alianza.
- Putnam, Hilary (2005). *Ethics without ontology*. Cambridge. Harvard University Press.
- Raymon, Eric S. (1997). *La catedral y el bazar*. Edición electrónica en la página del autor.

Rawls, John (1999). *La justicia como equidad y otros ensayos: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid. Tecnos.

Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona. Paidós ibérica.

Rawls, John (2006). *Liberalismo político*. Barcelona. Crítica.

Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.

Ries, Julien (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid. Trotta.

Ritzer, George (1996). *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona. Ariel.

Rivera García, Antonio (2003). *La secularización después de Blumenberg*. Res Publica. Revistas Científicas de la Universidad de Murcia. Vol. 11-12. Pág. 95-142.

Robbins, Jeffrey W. [editor]. Caputo, John D. y Vattimo, Gianni (2007). *After the death of God*. New York. Columbia University Press.

Rodríguez Pascual, Iván (2006a). *Infancia y nuevas tecnologías: un análisis del discurso sobre la sociedad de la información y los niños*. Política y Sociedad, 2006. Vol. 43. Número 1: 139-157.

Rodríguez Pascual, Iván (2006b). *Redefiniendo el trabajo metodológico cualitativo con niños: el uso de la entrevista de grupo aplicada al estudio de la tecnología*. Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales. Número 12, Julio-Diciembre, 2006: 65-88.

Rodríguez Pascual, Iván (2007). *Para una sociología de la infancia: aspectos teóricos y metodológicos*. Madrid. CIS.

Rorty, Richard (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona. Paidós.

Rorty, Richard (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

Rosales, R.; Gutiérrez, S. y Torres, J.L. (Coord.) (2006). *La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales*. Barcelona. Anthropos.

Ruiz Mantilla, Jesús(2007). *Yo y mi otro yo*. El País Semanal. Número 1594. 15 de abril.

Russell, Bertrand (2010). *Historia de la filosofía occidental (Vol. 1)*. Madrid. Austral.

Sáez Rueda, Luis (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Trotta.

Safranski, Rüdiger (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona. Tusquets.

Sanmartín, Javier (2000). *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona. Montesinos.

Sanz Moral, Jesús (2010). *Jóvenes y laicidad*. Madrid. Revista de Estudios de Juventud. Diciembre de 2010. INJUVE.

Sartre, Jean-Paul (1984). *El ser y la nada*. Madrid. Alianza.

Sartre, Jean-Paul (2011). *La náusea*. Madrid. Alianza.

Savater, Fernando (2007). *La vida eterna*. Barcelona. Ariel.

Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry (1984). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México D.C. Editorial Trillas.

Schreibler, R.S. and Stern, Ph. N. (2001). *Using Grounding Theory in Nursing*. New York. Springer Publishing Company.

Schopenhauer, Arthur (2000). *El arte de ser feliz*. Herder. Barcelona.

Schopenhauer, Arthur (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid. Alianza.

Sellés, M. Y Solís, C. (1994). *Revolución científica*. Madrid. Síntesis.

Séneca(2005). *Tratados Morales*. Espasa. Madrid.

Sennett, Richard (2002). *El declive del hombre público*. Barcelona. Península.

Sennett, Richard(2005). *La corrosión del carácter*. Barcelona. Anagrama.

Sills, David (Ed.) (1968). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York. The Macmillan Company &The Free Press.

Simmel, Georg (2003). *La ley individual y otros escritos*. Barcelona. Paidós.

Simmel, Georg (2012). *La religión*. Buenos Aires. Gedisa Editorial.

Sloterdijk, Peter (2010). *Temperamentos filosóficos*. Madrid. Siruela.

Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia. Pre-Textos.

Sola Díaz, María del Águila (2007). *Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger*. *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 38, 2007. Universidad de Sevilla.

Spinoza, Baruch (2007). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Alianza.

Steiner, George (2008). *Nostalgia de Absoluto*. Madrid. Siruela.

Tarancón, Vicente (1994). *Cristianos en la sociedad secular*. Madrid. PCC.

Taylor, Charles (2007). *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England. Harvard University Press.

Taylor, Charles (2003). *Varieties of religion today : William James revisited*. Cambridge. Harvard University Press.

Taylor, Charles (2001a). *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.

Taylor, Charles (2001b). *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Massachusetts). Harvard University Press.

- Taylor, Charles (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona. Paidós.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (2010). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona. Paidós.
- Teilhard de Chardin, Pierre (2008). *The phenomenon of man*. New York. Harper Perennial.
- Teilhard de Chardin, Pierre (2002). *El corazón de la materia*. Santander. Sal Terrae.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1996). *Himno del universo*. Madrid. Trotta.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1989). *El medio divino: ensayo de vida interior*. Madrid. Alianza.
- Tierno Galván, Enrique (1987). *¿Qué significa ser agnóstico?* Madrid. Tecnos.
- Tillich, Paul (1972). *Teología sistemática*. Barcelona. Ariel.
- Torres Queriuga, Andrés (2000). *Fin del cristianismo premoderno*. Bilbao. Sal Terrae.
- Touraine, Alain (2007). *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*. Barcelona. Paidós.
- Touraine, Alain (2012). *Crítica de la modernidad*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Trías, Eugenio (2011). *La edad del espíritu*. Barcelona. DeBolsillo.
- Trías, Eugenio (2000). *Los límites del mundo*. Barcelona. Destino.
- Trinidad, A.; Carreo, Virginia y Soriano, Rosa M^a (2006). *Teoría fundamentada. "Grounded Theory". La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Turner, Bryan S. (2011). *Religion and Modern Society. Citizenship, secularization and the State.* Cambridge. Cambridge University Press.

Unamuno, Miguel de (2005). *Del sentimiento trágico de la vida.* Madrid. Alianza.

Vahanian, Gabriel (1961). *The death of God. The culture of our post-christian Era.* New York. George Braziller Editions.

Vallejos, A.F.; Ortí, M.; Agudo, Y. (2007). *Métodos y técnicas de investigación social.* Madrid. Editorial Universitaria Ramón Areces.

Valles, Miguel S. (2009). *Entrevistas cualitativas.* Madrid. CIS.

Vargas Llosa, Mario (2012). *La civilización del espectáculo.* Madrid. Alfaguara.

Vattimo, Gianni (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona. Gedisa.

Vattimo, Gianni (1996). *Crear que se cree.* Barcelona. Paidós.

Vattimo, Gianni (1998). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad.* Barcelona. Gedisa.

Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) (2006). *El pensamiento débil.* Madrid. Cátedra.

Vattimo, Gianni (2010). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso.* Barcelona. Paidós.

Vattimo, Gianni y Girard, René (2011). *¿Verdad o fe débil?* Barcelona. Paidós.

Vázquez Atochero, Alfonso (2008). *Ciberantropología: cultura 2.0.* Barcelona UOC.

Veloz Ávila, Norma Ilse (1993). *Cultura, identidad y política: El nacionalismo y los nuevos cambios sociales, de Ernest Gellner.* UAM. Sociológica. Vol. 8, número 21. Enero-Abril.

- Vidal Beneyto, José (2002). *La ventana global*. Madrid. Taurus.
- VV.AA. (1999). *The UN Convention on the Rights of the Child as a touch Stone for research on childhoods*. *Childhood* November 1999 6: 403-407, (Consultada en <http://chd.sagepub.com> el 8 de abril de 2008).
- VV.AA. (2006). *Informe anual de la juventud*. Madrid. INJUVE.
- VV.AA. (2008). *Informe 2008. La juventud en España. Jóvenes en una sociedad cambiante*. Madrid. INJUVE.
- VV.AA. (2008b). *Estudio nº 2.776 Religión (II) ISSP Octubre - Diciembre 2008*. Madrid. CIS.
- Wagensber, Jorge (2006). *A más cómo menos por qué: 747 reflexiones con la intención de comprender lo fundamental, lo natural y lo cultural*. Barcelona. Tusquets.
- Wagensber, Jorge (2007). *El gozo intelectual*. Barcelona. Tusquets.
- Weber, Max (1992). *Economía y sociedad: Esbozo de una sociología comprensiva*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid. Istmo.
- Weber, Max (2001). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid. Taurus.
- Weber, Max (2012). *Sociología de la religión*. Madrid. Akal.
- Winocur, Rosalía (2009). *Robinson Crusoe ya tiene celular*. México, D.F. Siglo XXI.
- Wittgenstein, Ludwig (2102). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Crítica.
- Zubiri, Xavier (2007). *Sobre el hombre*. Madrid. Alianza.

ANEXO

Título y primer post de los foros analizados.

[El título y el primer post están redactados por los propios jóvenes y definen el tema sobre el que quieren discutir. Solo detallamos los foros analizados en profundidad. Se indica el Título del Foro y el período de tiempo que se mantiene activo].

FORO: Religión

Septiembre-octubre 2010.

Jaime - sábado, 26 de septiembre de 2010, 12:48. Hola, sinceramente creo que Dios no existe, y si alguien cree lo contrario, que me lo demuestre, por lo cual tampoco creo en la reencarnación, estoy de acuerdo con Mateo en la clase de religión del viernes, decía que cuando te mueres tu cuerpo deja de funcionar y por lo cual dejar de sentir, de pensar, y lo más importante, de ser. Me resultaría fantástico e incomprensible que cuando la persona muere, "el alma sale de su cuerpo y vuela" como decía Lidia, si eso fuera verdad, la propia ciencia dejaría de existir y volveríamos hasta hace tantos años, que la gente creía, sin cuestionarse el motivo de su creencia.

FORO: La existencia de DIOS

Febrero-Marzo 2011.

Celso - miércoles, 3 de febrero de 2011, 19:21. La existencia de DIOS es un tema relativo siempre dependiendo de quien lo diga ,es decir, que en "boca" de un ateo, él puede o no decir que no existe en cambio para un creyente practicante diga que sí.

FORO: La pena de muerte

Septiembre 2010-Febrero 2011.

Mónica - lunes, 26 de octubre de 2011, 21:24. ¿Te parece ético que en un país se establezca dicha pena?, ¿crees que es una solución contra la delincuencia, o que incita a ella?, ¿te gustaría que en tu país se instaurase?, ¿opinas que se puede hacer aquí una excepción del cumplimiento de los derechos humanos?

FORO: Concepto de mortal

Diciembre-Enero 2010- 2011.

Pepe- martes, 1 de diciembre de 2010, 19:46. Esto se me ocurrió el fin de semana pensando sobre el examen de filosofía. A ver qué os parece, decidme si lo veis acertado: -Tenemos el concepto de mortal, aquel que tiene conciencia de que va a morir. -Cuando lo descubrimos nos volvemos mortales. -Por tanto el que aún no descubre el concepto de mortalidad es inmortal hasta que lo descubre. -Por ejemplo los niños pequeños, hasta que no crecemos y llegamos a una edad no tomamos conciencia de que nos vamos a morir (no de que los demás se van a morir y que la muerte esta ahí sino q nosotros nos vamos a morir, a eso m refiero). ¿Cómo lo veis?

FORO: La muerte.

Octubre-Noviembre de 2010.

Edith - viernes, 2 de octubre de 2010, 16:27. ¿Pensáis que existe algo después de la muerte? Y si res así, ¿qué es?, ¿nos reencarnamos en otras personas, animales o cosas?, ¿nos convertimos en fantasmas?, ¿y por qué no morimos y punto, sin ir a ningún lado ni ser otra cosa que no sea yo? Y lo que haya después, sea lo que sea, ¿es bueno o malo?

FORO: El aborto

Octubre-Noviembre de 2010.

Edith- viernes, 2 de octubre de 2009, 16:33. El aborto... ¿qué pensáis de él?, ¿veis bien que se le quite la vida a una persona?, ¿pensáis que una chica de 16

años tiene la madurez suficiente como para dar la vida a un ser o no?, ¿o tal vez pensáis que no tiene esa madurez y que deben decidirlo sus padres? Pero, ¿tienes tus padres derecho a cambiarte la vida?

FORO: Amor: ¿química o "algo más"?

Octubre-Noviembre de 2011.

Elvira- miércoles, 28 de octubre de 2009, 17:29. Es un extenso debate el que tenemos acerca de este sentimiento que algunos definen únicamente como reacciones químicas que se producen en nuestro organismo, otros piensan que esas reacciones se complementan con muchos más hechos y que es algo que no se puede medir, y otros, en cambio, afirman que el amor es algo inexistente o un simple invento. ¿Qué es para vosotros el amor? ¿Es algo más? ¿O del cerebro puede copiarse directamente este sentimiento a una máquina, ya que son sólo datos?

FORO: El destino

Octubre-Noviembre de 2010.

Fátima - lunes, 12 de octubre de 2010, 16:04. En la explicación que hicimos en clase, mi grupo explicó el apartado de la filosofía teórica y os planteamos una pregunta que nos pareció interesante pero que no dio tiempo a debatir, ¿qué pensáis del destino?, ¿está escrito?.

(Este debate fue retomado durante el curso siguiente).

Nuevo Curso: 2011-12

Tamara- jueves, 23 de septiembre de 2011, 19:44. Soy de la clase de 1º de bachiller de este año. Fátima por lo que tú dices creo que el destino, es que en verdad me confunde mucho todo esto, porque por una parte se puede pensar que hay destino y por otra no. Creo que cuando nacemos nadie sabe lo que nos va a pasar, qué estudiaremos, cuándo nos casaremos, si tendremos algún

accidente, el día de nuestra muerte, todo esto y más pasará o no dependiendo de lo que nosotros construyamos y vayamos decidiendo. Si hubiera destino no haría falta pensar para saber qué hacer ya que todo estaría escrito y sabríamos que iba a pasar de una forma u otra.

FORO: Suicidio

Septiembre-Octubre de 2011.

Rosana- viernes, 25 de septiembre de 2011, 23:15. ¿Qué pensáis? ¿Creéis que es una buena solución para dejar de sufrir? ¿Lo veis bien? -En mi opinión, el suicidio es algo de cobardes, es algo que hacen personas que no tienen la fuerza para luchar, luchar por la felicidad, luchar por seguir adelante. Para mi la vida es sufrir, luchar y disfrutar, y de acuerdo con lo que he dicho antes, hay que luchar para que lo primero se acabe y se consiga lo tercero. Además, el suicidio me parece un poco falta de respeto ya que el que hagan eso es hacer que lo que hacen algunas personas por salir adelante tanto de una enfermedad, como de cualquier otra cosa, parezca inútil.

FORO: ¿El amor ciencia o algo más?

Febrero de 2011.

Jerónimo- jueves, 19 de febrero de 2011, 21:11. Según muchos científicos, el amor son unos impulsos eléctricos del cerebro que suceden hacia una persona. ¿Quiere decir esto que el amor es pura química? Entones, ¿en un futuro con el desarrollo científico podremos controlar al amor?

FORO: Hay otra vida como la actual después de morir

Noviembre de 2010.

Alberto - lunes, 10 de noviembre de 2008, 21:27. ¿Hay otra vida igual a la actual después de morir?

FORO. Para hablar de la muerte...

Octubre de 2011-Marzo de 2012

Maribel - lunes, 20 de octubre de 2011, 20:06. ...También tenemos que hablar de la vida ya que estos dos conceptos van íntegramente ligados, ya que siempre se dice que cuando se nace ya estas preparado para morir. ¿Que pensáis vosotros?

Foro: ¿Existe el azar?

Octubre 2011- Marzo 2012.

Miguel- domingo, 19 de octubre de 2011, 14:49. ¿Por qué soy una persona y no soy un pájaro? ¿Por qué mi gata es una gata y no una serpiente? ¿Para qué el mundo? ¿Para qué vivir una vida aparentemente limitada? ¿Es azar que yo sea yo y no sea otra persona o incluso un animal?... o... ¿hay algo más? Quizás haya otra explicación que no sabemos pero... por ahora seguirá habiendo muchas preguntas.

FORO. ¿Existe el destino? ¿Creéis que alguien o algo nos maneja?, ¿o que nuestro futuro está ya marcado?

Octubre 2010- Marzo 2011

Felipe- jueves, 23 de octubre de 2010, 16:37. Creo que no pero por otra parte puede que sí... pues no creo que exista la casualidad pero si no es así, ¿qué creéis que nos pasa?

FORO: ¿Qué nos espera después de la muerte?

Octubre 2010- Noviembre 2010.

Felipe - domingo, 19 de octubre de 2008, 17:20. ¿Hay algo después de la muerte o simplemente... no hay nada y desaparecemos... Pero ¿es eso posible? Y si no es así, ¿a dónde vamos?

FORO. El destino, ¿existe?

Enero 2011.

Marián – jueves, 11 de enero de 2011, 16: 24. Es algo que siempre nos preguntamos y sobre lo que cada uno tiene una opinión, por eso me parece un buen tema para debatir en el foro (y si alguien sabe de alguna película relacionada con este tema o con los que puedan surgir a lo largo del debate, que lo pongan por aquí.