



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas’

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

ANDRÉS CANTERAS MURILLO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

CAMPUS DE SOMOSAGUAS

COMUNICACIÓN: *La muta religiosa*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

Palabras clave: Creencias, religión, valores, ética, moral, sectas, socialización, sagrado, trascendencia, inmanencia.

1. INTRODUCCIÓN

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de sentido su existencia- sin prevalerse ya de legitimaciones dadas por macrouniversos de sentido preconstituidos.

Efectivamente, el pluralismo que, merced al legítimo ejercicio de libertad de creencias, habíase inicialmente supuesto hace algo más de dos décadas como una simple consecuencia del poder de elección para asumir - o no – una u otra creencia de un catálogo más o menos previsible de futuras confesiones formalmente establecidas ², ha venido finalmente a materializarse en un inesperado proceso de autoproducción social de creencias ³ y modos de creer sumamente diverso y heterodoxo, que supera con mucho el mero esquema formal de libertades religiosas inicialmente supuesto. Lejos de lo previsto, se ha producido una importante reconfiguración creencial que afecta al sentido mismo de lo que sea sagrado y religioso. Sentido que, en buena parte, escapa ahora al “control” de las iglesias y que, a causa de su notoria desafiliación respecto de las pautas religiosas tradicionales ⁴ podría ser calificado de una auténtica revolución cultural de las creencias debido a la importancia que éstas tienen en la orientación vital de los sujetos y, consecuentemente, en el propio desarrollo histórico y cultural de las sociedades.

² Los últimos veinte años, generalmente tratados en la perspectiva de una transición política hacia la consecución de una sociedad moderna y de un régimen de pluralismo político y de libertades democráticas - han tenido su correlato en la progresiva transición religiosa hacia un consecuente pluralismo eclesial, entendido éste como una articulación institucionalizada de la vida religiosa de los españoles, objetiva y formalmente constituida en una pluralidad de iglesias que, bajo un Estado aconfesional, coexisten en un régimen político y jurídico de libertades que, no sólo protege, sino que, además, promueve la libertad de cultos, creencias y relaciones interreligiosas. Sin embargo, esta transición religiosa, si bien desde un punto de vista institucional, ha representado política y jurídicamente la consolidación formal y de derecho del pluralismo religioso en España – art. 16 de la Constitución, Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, acuerdos con otras religiones de notorio arraigo social de 1992, etc., - en términos más netamente sociológicos, dista mucho de corresponderse con la situación de hecho que, a este respecto, existe en nuestra sociedad, en la que, junto a tan regulado pluralismo eclesial, han venido emergiendo en los últimos años, una heterogeneidad de éticas creenciales, religiosas y/o laicas, que, de forma muy significativa, se apartan ya de los cánones de pluralismo religioso eclesiales inicialmente supuestos.

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

2. CREER ‘DE OTRA MANERA’

Parece que esta nueva situación haya sorprendido a quienes pensaron en su día que, hasta su supuesta desaparición, debido al proceso secularizador, lo creencial religioso quedaría siempre circunscrito a las iglesias. Pues bien, nada más incierto: ni se ha producido pérdida de creencias, ni éstas han venido manteniéndose necesariamente a partir de las iglesias sino todo lo contrario. Al margen de un elevado número de creyentes, lo que ha venido produciéndose ha sido una sustancial “metamorfosis” de la ortodoxia creencial en “creencias de otra manera” mantenidas ahora al margen de las iglesias. Tal reconfiguración ha venido provocada, esencialmente, por el general relativismo con que, a causa del desarrollo del conocimiento en las sociedades modernas, son vistos ahora los rígidos dogmas eclesiales pese a su cierta flexibilización. Dogmas, a juicio de la inmensa mayoría de creyentes católicos, claramente desfasados de las nuevas concepciones sobre la vida y la naturaleza que emanan de la ciencia, más acordes con las inquietudes y necesidades – sociales y espirituales- de la vida moderna.

La consecuencia de tal “desencuentro” ha sido la progresiva desmonopolización del modo único de creer religioso tradicional y su correlativa desinstitucionalización, debido al masivo distanciamiento del entorno eclesial - y la consecuente falta de renovación generacional ⁵⁻, de un elevado número de creyentes desidentificados ya, en buena medida, con nuestra tradición religiosa.

Así lo evidencia el fuerte descenso registrado en las dos últimas décadas del número de creyentes practicantes, el correlativo ascenso del número de indiferentes y no practicantes y la notable caída de las prácticas religiosas ortodoxas ⁶. A este respecto resulta suficientemente

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

explícito el dato de que, pese a manifestar mayoritariamente su creencia en Dios, concediéndole una altísima importancia en el desarrollo de sus vidas, tan solo sea un 3% de los jóvenes -18 a 24 años- los que piensen que la Iglesia, como fuente de sentido, pueda aportarles algo útil para orientarse en la vida ⁷ y que, más de la mitad, ni siquiera crea que la Iglesia esté dando una respuesta adecuada a sus necesidades espirituales. Es más, pocos esperan que las respuestas a dichas necesidades puedan provenir de las iglesias establecidas en un futuro próximo. Ni tan siquiera que las religiones vayan a ser socialmente más importantes. Y todo, paradójicamente, pese a mantenerse constantemente elevadas durante esas dos mismas décadas, las tasas de creencia en Dios ⁸, en el “más allá”, en la reencarnación y en la vida después de la muerte, inquietudes todas, como se sabe, inseparablemente adscritas al origen antropológico de toda creencia. ⁹

3. TRASCENDENCIA E INMANENCIA: RAZÓN Y FE

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

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

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

Más allá de lo meramente religioso, lo que está en el origen de la actual reconfiguración creencial es, nada menos, que la progresiva mutación del sentido mismo de lo sagrado¹¹. Una mutación producida por el paulatino tránsito desde un estatuto onto-teológico trascendente¹² que “separa” al hombre de lo divino en dos ámbitos de realidad definitivamente separados, a otro inmanente¹³ en que lo divino y lo humano conforman un único ámbito de realidad, un todo integrado, holístico autoconsciente y generativo susceptible de abarcar, en sus infinitas manifestaciones todos los modos de existencia¹⁴. Una sacralidad contingente construida más desde la razón y el entendimiento que desde la fe derivada de las grandes configuraciones de sentido religioso¹⁵

Efectivamente, el extraordinario desarrollo del conocimiento experimentado en todos los órdenes de la actividad humana, ha mutado también el universal concepto religioso cosmovisional de lo sagrado y ha abierto la posibilidad de que, lo hasta ahora inalcanzable a la razón humana pueda ser visto “de otro modo” acercando al entendimiento humano muchos de los misterios hasta ahora solo “resueltos” mediante la fe religiosa. Los profundos avances tecnológicos y el desarrollo científico, registrado en los últimos tiempos, han reblandecido la fe en

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

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

los dogmas religiosos permitiendo al sujeto la percepción de una realidad, igualmente misteriosa – tal vez más- pero más próxima a la razón debido a la posibilidad que ofrece hoy la divulgación científica de ampliar los límites del entendimiento humano ante los misterios de la vida, permitiendo la apertura de un abanico de conceptualizaciones diversas.

En este sentido, lo esencial de este estadio más avanzado de conocimiento no es el haber eliminado el misterio y la atracción por lo sobrenatural en pro de una absoluta racionalidad científica que niegue lo inefable y desconocido, sino la emergencia de una pluralidad de racionalidades diversas abiertas a lo desconocido, no ya necesariamente vinculadas por fe a una conceptualización religiosa de lo sagrado, sino a un cúmulo de argumentaciones diversas, subjetivamente adquiridas y experimentadas, susceptibles de lograr un constructo creencial que justifique adecuadamente a los tiempos modernos el sentido de la propia existencia¹⁶ y, sobre todo, las incertidumbres de la vida y de la muerte.

Lejos pues de tal hiper racionalismo descreencial, la actual sacralidad deviene en una urgente y manifiesta necesidad personal de “conocer acerca de lo sobrenatural”, inefable y misterioso con lo que nutrir tal constructo.¹⁷ Necesidad, tan urgente como inconsciente, cuyo apremio se traduce en la creciente atracción por todo tipo de conocimientos provenientes, no solo de la ciencia, que es fuente esencial, sino de las más recónditas culturas y tradiciones religiosas, exotéricas y esoteristas, expresadas a su vez a la luz de infinitas necesidades y racionalidades con la ayuda de rituales y simbolismos mestizos.

Tal situación, si bien es verdad que permite la vivencia directa e inmediata del misterio, aboca al sujeto ahora a vencer por si mismo la incertidumbre que arroja la indeterminación de un universo contingente que en tiempos pasados resolvía la uniforme sacralidad religiosa. La inseguridad, el miedo, la incertidumbre vital que tradicionalmente paliaban las sociedades

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

tradicionales mediante la sacralización de lo irresoluble, han de ser ahora resueltas desde el propio entendimiento, desde una elaboración personal, y hasta donde es posible racionalizada, de la identidad abocada a la autoexploración del yo¹⁸, al desarrollo de la autoconciencia. La razón se ha impuesto a la fe pero no ha eclipsado el misterio.

Bajo tal incertidumbre no es de extrañar la generalizada demanda de conocimientos científicos y no científicos, filosofías alternativas, publicaciones de autoayuda, manías, astrología, esoterismos, etc., incluso de espacios de convivencia sectarios que medien su elaboración y sosieguen gregariamente su incertidumbre. Tal es el paisaje de esta sacralidad contingente, por otra parte, no exenta de patológicos “asaltos a la racionalidad” y de nefastos oportunismos¹⁹.

Todo este proceso cobra sentido en el contexto de la profunda revolución cultural que está teniendo lugar en el marco de nuestras sociedades modernas producto del vertiginoso desarrollo tecnológico y del conocimiento.

4. UN NUEVO MODO DE SOCIABILIDAD HUMANA

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

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

éticas individuales fluidas y cambiantes²¹, y tal vez, consecuencia directa de ello, la emergencia de un orden diverso y heterogéneo de estructuras de conciencia autoorganizativas de sentido individual, grupal e institucional, que coexisten en un modelo de sociedades, denominadas por algunos “sociedades complejas” o “sociedades de riesgo”, precisamente por la dificultad que entraña articular este conjunto de “fuerzas sociales” –no siempre visibles- que operan la integración –funcional, moral y simbólica- de estas sociedades postmodernas.

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

Tan inmensa aceleración ha cuestionado la validez, hasta ahora exclusiva, del modelo de socialización lineal generacional del pasado, adaptado a un entorno cultural concreto, para asumir hoy, particularmente entre las generaciones más jóvenes, modelos de aprendizaje enormemente ampliados y complejos, más acordes con la actual globalización, en un entorno cultural, no ya sincrético sino, sobre todo, dinámico e inestable en la configuración de sus parámetros creenciales - y valorativos- debido al mestizaje que provoca la ruptura de fronteras comunicacionales y el intercambio cultural.²²

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

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de continuo la innovación y la “muta” cultural, quebrando la reproducción lineal de las sociedades y las formas hasta ahora conocidas de recambio generacional.²⁴

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

Tal relativismo aboca a la ineludible necesidad de aceptar las creencias y los modos de creer como productos histórico-culturales inacabados e inacabables, en permanente “cogeneración recíproca” del sujeto con su cultura pues, al fin y al cabo, como cualquier otro constructo cognitivo, las creencias, como las sacralizaciones y sus representaciones religiosas, no son sino productos humanos sujetos a evolución y, por tanto, a las leyes de estructura y cambio que rigen todos los órdenes de la naturaleza ²⁵. Resulta inaudito pensar que las creencias no puedan reformularse social o individualmente a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades o del trayecto psicológico vital de un sujeto y, menos aún, que no puedan expresarse secuencialmente mediante diferentes estilos creenciales - incluso participar de varios a un tiempo- pues, el hombre moderno, como las sociedades, está inexorablemente sujeto a permanentes procesos adaptativos susceptibles de hacer emerger nuevas racionalidades. No existen pues creencias perennes sino creencias en permanente mutación o reconfiguración tras el paso por temporales umbrales de estabilidad. Creencias procedentes de diferentes modos de socialización, susceptibles de crear, en su entrecruzamiento, un entramado de estilos creenciales

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

dispar, igualmente legítimos y legitimantes, susceptible de configurar un nuevo género creencial.

5. CONSTRUCCIÓN INDIVIDUAL DE LAS CREENCIAS

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

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

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

llevar a cabo mestizos constructos creenciales, de validez limitada, a partir de diferentes conocimientos procedentes de diferentes culturas y fuentes científicas, filosóficas o doctrinales para dotar de sentido sus creencias ²⁸. Pragmático porque sus inquietudes creenciales no están dirigidas ya a lograr la salvación en un más allá transhistórico ni al logro de una construcción de sentido de validez universal sino a la racionalización inmediata y directa de lo inefable, reduciendo así la contingencia y la inseguridad, o a la mejora de aspectos concretos de la vida personal y social. Experiencial porque su constructo se asienta sobre lo inmediatamente vivido y experimentado. Su propio modo de sentir y percibir el mundo. Emotivo porque, debido a tal necesidad de una experiencia sentida del mundo, la racionalidad pierde fuerza en aras de la “lógica del sentimiento”, “la lógica del corazón”. Al fin y al cabo, como decía Durkheim, la emoción es la experiencia fundamental de la religión y está siempre en el origen de las representaciones colectivas. Es más, como afirmaba Rudolf Otto, la emoción está siempre en la raíz de la sociabilidad humana²⁹.

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

6. LA MUTA MORAL: ENTRE LO RELIGIOSO Y LO LAICO

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

Pareciera incluso que, debido a tal cotidianeidad, la histórica diferencia entre lo ético civil o laico y lo religioso, tendiera a atenuarse en virtud de una redefinida moral contingente, relativista, y solidaria que al descabalgarse ahora de sus “absolutos” religiosos y aproximarse a lo cotidiano e inmediato, permitiera la confluencia de ambas en buen número de comportamientos, valores e, incluso creencias, pese a su esencial diferencia conceptual.³¹

Parece lógico que, en este contexto de inestabilidad, tienda a pensarse que los valores “auténticos” se han perdido, que ya no existe ética, que nuestra sociedad carece de valores. Pues bien, nunca nuestra sociedad ha sido más libre para expresar su verdadero estatus moral, ahora que los individuos, para bien o para mal, son libres de abrazar sus propios “dioses o demonios”. Valores relativos, emanados de creencias sincréticas y actitudes relativistas, pero

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

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

sinceras y directas, emotivas y auténticas han abonado la emergencia, no ya de valores nuevos – que no se descartan - sino, paradójicamente, de “viejos valores” fuertemente asentados en la tradición pero expresados ahora bajo nuevos sentidos y conceptualizaciones.

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

7. NUEVAS IDENTIDADES Y ESTILOS CREENCIALES

El resultado de tal diversidad creencial y valorativo es la configuración –aún difusa- de un mosaico de estilos creenciales autoconstruidos, de modos de estar en el mundo, aparentemente contradictorio y sin sentido predefinido. Un género creencial que se produce a sí mismo desde la diferenciación, desde la diversidad, desde la permanente interacción entre un cúmulo de éticas dispares en permanente mutación y que, pese a su aparente informalidad y desorden, resulta en su conjunto susceptible de autoorganizarse en un sistema de creencias en equilibrio complejo, diverso y, desde luego, no jerarquizado.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Es como si, consecuentemente con esta naturaleza de constructo reflexivo, esta intracomunicación creencial autoprodujese microespacios creenciales fugaces y distintos, - por lo común asociaciones espontáneas informales- dirigidos a vivir activa y directamente la experiencia con lo inmediato en base a la intensa interdependencia comunicacional afectiva e informacional que permiten y que es precisamente la energía constitutiva de este nuevo género complejo creencial.³²

Si bien, la emergencia de este nuevo mapa de creencias debería presuponer, a nivel teórico, la radical distinción entre aquellos que disponen de un código universal, una racionalidad universal, una moral legitimada y legitimante para todos sus miembros, y aquellos otros que promueven la simultaneidad de un cúmulo complejo de éticas creenciales, de racionalidades, paradójicas y dispersas; a nivel de hecho, la situación, dista mucho de aparecer socialmente tan diferenciada y los sujetos, inmersos todos sin excepción en una coyuntura de profunda “mudanza” cultural “ plagada de paradójicas intenciones y líneas de fuerza (Hebdige, 1986,7,6-7), y ante la necesidad de tematizar sus personales creencias, sienten a menudo la necesidad de transitar por estilos creenciales diversos sin prevalerse ya de entornos o rígidos dogmas institucionalmente establecidos. Una diversidad de posibilidades adaptativas en función del entorno y de la configuración del sujeto

Tránsito que, singularmente apoyado en una amalgama de conocimientos y en la propia experiencia se inicia siempre, de forma más o menos querida, a partir de los presupuestos creenciales de la religión católica en que todavía son socializados la mayoría de los creyentes.

En este sentido si algo define la actual reconfiguración creencial en nuestro país es precisamente esta actitud de “nomadeo” entre creencias diversas, incluso la práctica simultánea de creencias y el consecuente mestizaje y sincretismo derivado del mismo a partir

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



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

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

Efectivamente, independientemente de un número de creyentes acriticamente aferrados a la tradición religiosa, esta actitud autónoma creativa, nómada, flexible, abierta a la contingencia que transversaliza el nuevo género creencial, ha dado lugar, además, a una diversidad de respuestas adaptativas³³ condicionadas todas al mayor o menor grado de capacidad creativa o autonomía de que dispone el sujeto para construir las propias creencias o, si se quiere a la inversa, del mayor o menor grado de necesidad subjetiva de apoyarse o depender de algún tipo de estructura de sentido o de creencias - de naturaleza como veremos no ya únicamente religiosa - con las que paliar su ignorancia e incertidumbre.

A este respecto, la realización de un análisis factorial de componentes principales aplicado a los datos obtenidos de una encuesta realizada por este autor a una muestra representativa de ámbito nacional de jóvenes con edades comprendidas entre los 15 y 29 años³⁴, nos muestra, que tal diversidad de respuestas adaptativas pueden – entre otras posibilidades- reducirse a cinco modalidades de estructuras de sentido o sensibilidades diferentes. Cinco respuestas adaptativas que hemos denominado: “religiosa”, socio-humanística”, “esotérica”, “agnóstica” y “procientista” respectivamente cuya matriz de componentes rotados resultante es la siguiente:

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

³⁴ CANTERAS MURLLO, Andrés, (2003): “Sentido, Valores y Creencias en los jóvenes”. Ed. INJUVE. Ministerio de asuntos Sociales



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Matriz de componentes rotados ^a					
	FACTORES				
	1	2	3	4	5
Grado de importancia dada a la religión en su vida	0,77			-0,15	
Grado de importancia dado a tener Fe religiosa	0,77			-0,17	
Nivel de religiosidad	0,75		0,15	-0,19	
Índice de creencialidad católica	0,73		0,30	-0,11	
Grado de simpatía por las organizaciones religiosas	0,70	0,21		-0,17	
Grado de acuerdo con:"Creo más en las explicaciones científicas acerca del origen del mundo que en los dogmas religiosos"	-0,65				
Grado de acuerdo con:"De todas las religiones que hay en el mundo, una sola es la verdadera"	0,59	-0,12		0,27	0,20
Grado de acuerdo con:"Lo más importante no es tener éxito en este mundo, sino lo que ocurra en el más allá"	0,55			0,16	0,23
Grado de simpatía por los movimientos ecologistas		0,76	-0,12		
Grado de simpatía por los movimientos de protección de los animales		0,73		0,13	
Grado de simpatía por los movimientos antiglobalización		0,69			
Grado de simpatía por las organizaciones de gays y lesbianas	-0,19	0,64	0,23	-0,11	
Índice de movilización social		0,59		-0,10	
Índice de creencialidad esotérica	0,11		0,81		
Índice de interés por filosofías esotéricas			0,73		
Grado de acuerdo con:"De nada sirve creer en cosas que no te resuelven problemas concretos"			0,11	0,72	
Grado de acuerdo con:"Creer en lo que no podemos ver ni comprobar es irracional"	-0,17		-0,12	0,69	-0,13
Grado de acuerdo con:"Deberíamos guiarnos más por nuestra intuición y menos por nuestro racionalismo"				0,12	0,85
Grado de acuerdo con:"Ciencia y religión no tienen por qué ser incompatibles"	0,30			-0,31	0,60

Método de extracción: Análisis de componentes principales.

Método de rotación: Normalización Varimax con Kaiser.

^a La rotación ha convergido en 6 iteraciones.

Ahora bien, debido a que tales factores no son en sí mismos cuantificables - puesto que no ‘excluyen’ entre sí a los sujetos que pueden participar al mismo tiempo de varias características comunes - y de cara a ‘diferenciar’ cuantitativamente el número de jóvenes que



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

podrían estar participando de tales sensibilidades o estructuras de sentido, hemos optado por realizar un análisis clasificatorio de conglomerados o ‘clusters’ que tiene como objetivo principal la obtención de tales grupos excluyentes mediante la asignación de casos a cada uno de los grupos constituidos, de tal modo que los sujetos asignados a cada uno de los grupos o clusters sean lo más homogéneos en sí y, a la vez, lo más heterogéneos entre sí respecto de los demás grupos. En este caso, hemos optado por un análisis de conglomerados no jerárquico ‘semillado’, a partir de las sensibilidades anteriormente obtenidas en nuestro análisis factorial de correspondencias, a las que hemos ceñido el número de clusters finalmente obtenido.

Pues bien, realizados tales análisis, hemos obtenido a partir del número total de jóvenes de nuestra muestra y en función de las cinco mencionadas estructuras o sensibilidades de sentido anteriormente elaboradas, seis conglomerados o grupos de personas internamente homogéneos respecto de cada grupo en cuanto a su relación con tales sensibilidades o estructuras de sentido latentes. La tabla de correspondencias respecto a los factores obtenidos es la siguiente:

Centros de los conglomerados finales

	Conglomerado					
	1	2	3	4	5	6
Estructura de sentido de sensibilidad Religiosa	-,83679	,08616	-,52997	-,38607	1,24793	,13345
Estructura de sentido de sensibilidad Social	,23742	,11957	-1,29955	,48596	-,20797	,53442
Estructura de sentido de sensibilidad Esotérica	-,16208	1,71061	-,34586	-,46388	-,12907	-,46254
Estructura de sentido de sensibilidad Agnóstica	,54360	,00573	,06278	-,91878	-,37846	,87214
Estructura de sentido de sensibilidad Cientista	-1,46263	,21204	,37756	,22524	-,49961	,67215

Las características que definen a cada una de tales sensibilidades o estructuras de sentido y qué cuantía de jóvenes lo integran actualmente



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

a) *Estructura de sentido de sensibilidad “religiosa”*

- Alcanza a un 18% de los jóvenes;
- Se destacan por ser jóvenes con un perfil más feminizado que el resto y con edades por encima de la media;
- Son los que se sitúan más a la derecha en la escala de ideología política;
- Se definen muy principalmente por su convicción religiosa, pues su creencialidad es, con diferencia, la más alta de las observadas en los seis grupos;
- Por el contrario, participan de un índice de creencialidad científica más bajo de la media;
- Participan de actitudes materialistas más que los de ningún otro grupo;
- Su índice de preocupación por los problemas sociales y su tendencia al voluntariado son bastante elevados;
- Presentan tendencia a la institucionalidad;
- Participan de niveles de oración o meditación por encima del resto;
- Cuentan con el índice global de sectarismo más elevado;
- Son los jóvenes que más confianza depositan en las instituciones sociales, políticas y religiosas.

b) *Estructura de sentido de sensibilidad “social”*

- Es el grupo más numeroso de los seis, pues cuenta entre sus filas con el 19% de los jóvenes;
- Principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad social, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad agnóstica;
- Se destacan por ser jóvenes con una edad y un nivel educativo por encima de la media;
- Son los que se muestran como más 'indiferentes' ante la creencialidad religiosa;
- Su índice de confianza en las instituciones sociales es de los más elevados.

c) *Estructura de sentido de sensibilidad “esotérica”*

- Alcanza a un 16% de los jóvenes que participan de tal sensibilidad esotérica;
- Principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad religiosa;
- Se destacan por ser personas más jóvenes que las que aparecen en el resto de grupos;
- Viven en zonas metropolitanas en mayor medida que jóvenes del resto de grupos;
- Poseen el índice de autosatisfacción vital más elevado;
- Participan de índices de creencialidad esotérica bastante altos;
- Su tendencia al voluntariado está en niveles nada despreciables;
- El índice global de esoterismo y el índice de interés por filosofías esotéricas están, obviamente, muy por encima de la media;



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- Conforme aumenta al tamaño del municipio de residencia se observa una mayor tendencia hacia una sensibilidad esotérica;
- Viene asociada a índices de oración o meditación medios o altos;

d) *Estructura de sentido de sensibilidad “agnóstica”*

- Es el grupo menos numeroso de los seis, pues acoge sólo al 12% de los jóvenes;
- Se trata de jóvenes que principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad agnóstica, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad religiosa y la estructura de sentido de sensibilidad cientista;
- Se destacan por ser personas más proclives que el resto a una ideología política de izquierda;
- Son no creyentes o agnósticos por lo que participan de niveles de religiosidad muy bajos;
- Se sitúan entre los más proclives el voluntariado;
- Su tendencia a la institucionalidad es básicamente baja o nula;
- Participan de índices de oración o meditación bastante bajos;
- Han recibido en mayor medida que el resto una educación laica;
- Finalmente se caracterizan porque su índice de confianza en las instituciones políticas y religiosas es de los más bajos.

e) *Estructura de sentido de sensibilidad “pro - cientista”*

- Cuenta con un 16% de los jóvenes que participan de sensibilidad cientista;
- Principalmente aparecen definidos, aunque de un modo muy leve, por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad cientista, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad social;
- Se destacan por ser personas con índices de creencialidad científica especialmente elevados;
- Su preocupación por los problemas sociales está por debajo de la del resto de grupos;
- Destacan sobremanera por sus bajos niveles de movilización social y de tendencia al voluntariado (el cual prefieren desempeñar de manera autónoma);
- Su tendencia a la institucionalidad es baja o nula, al igual que su confianza en las instituciones políticas y religiosas;
- Finalmente apuntar que su interés por la educación en valores es el más bajo de entre todos los grupos presentados.

EPÍLOGO

Lejos, pues, de quedar pasivamente sumidos en el desencanto de una sociedad en crisis y sin sentido como afirman algunos, estaríamos ante un momento histórico caracterizado



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

por la mudanza, el trasiego y, en definitiva, la dislocación del viejo orden creencial, en aras de la regeneración de un nuevo universo de sentido mucho más diverso, genuino y auténtico, construido ahora “desde abajo” a partir de la liberación de múltiples, heterodoxas y paradójicas éticas individuales, cuya interacción reflexiva, basada en la expresiva sinceridad de lo cotidiano, estaría dando lugar a un modelo de sociedad en plena metamorfosis de su sentido tradicional. Un nuevo sentido que ya no se “hereda” bajo moralidades e ideologías de turno histórico, sino que se *autoproduce* a partir de la autoorganización generada por la libre interacción moral y valorativa de un cúmulo de legítimas racionalidades, crecientemente diferenciadas. Racionalidades y creencias muy diversas que, bajo nuevas formas sociales de estructuración del sentido, vienen emergiendo de nuestras sociedades complejas, y en cuya cúspide, si bien, convenimos con la mayoría de los expertos, predomina aún el arquetipo moral religioso ortodoxo, deben contemplarse también la emergencia de otras estructuras de sentido latentes, hasta el momento no analizadas desde una óptica laica³⁵ y cuyo desvelamiento resulta necesario en el entendimiento de las nuevas formas de sociabilidad emergentes de cara a informar con rigor científico las actuaciones de quienes tienen en sus manos la responsabilidad - política, social o religiosa - de contribuir a la integración funcional, moral y simbólica de nuestras sociedades.

³⁵ Como bien afirma Joan Struch “si la religión ha dejado de ser un tema central en la teoría sociológica es porque lo religioso se ha definido siempre en términos religiosos, hasta el extremo de que han sido los burócratas eclesiásticos los que han definido el objeto de la investigación sociológica”. Efectivamente, lo religioso es más que lo eclesiástico y el problema crucial que es necesario abordar no se limita ya a describir con mayor o menor acierto cual es el grado de adecuación comportamental o creencial de un cierto número de creyentes a unas determinadas normas religiosas, a una determinada moral o a un determinado sentido, sino llegar a conocer cuáles son los procesos por los que comienzan a legitimarse o mejor a estructurarse el sentido a partir de las nuevas actitudes, creencias, valores y comportamientos en que se revela.