

ESPIRITUALIDAD LÍQUIDA. SECULARIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD JUVENIL

LIQUID SPIRITUALITY. SECULARIZATION AND TRANSFORMATION OF THE YOUTH RELIGIOSITY

Eduardo Vizcaíno Cruzado

Grupo de Investigación ESEIS
Universidad de Huelva, España
evizcaino@fundacionsafa.es

Resumen

El objeto de este artículo es investigar las creencias religiosas juveniles en un nuevo contexto de tardo-posmodernidad y tras determinados procesos secularizadores, para determinar *en qué creen* nuestros jóvenes, cómo viven y construyen sus creencias y qué características tiene el objeto de su fe. Nos interesa saber cuáles son los principales posicionamientos de los jóvenes ante la Trascendencia, así como conocer qué imagen o representación de Dios tienen estos jóvenes. Por último, es preciso saber si estos grupos de creyentes son homogéneos en sus cualidades o bien presentan cierta pluralidad en relación a la moral, los ritos, los dogmas/creencias, cuestiones comunitarias/eclesiales, etc.

Palabras clave: Jóvenes, Creencias, Secularización, Religión, Espiritualidad, Líquida, Posmodernidad.

Abstract

The purpose of this paper is to investigate youth religious beliefs in a new context of late or postmodernity after a secularization process. We want to describe the object of their beliefs, how they live them and how they build their faith. Our goal is to know what are the main positions of young people to God. Furthermore, we want to know what is the image of God they have. Finally, we want to know if these groups of believers are homogeneous or they have different characteristics and perspectives about morality, rites, dogma or beliefs, and community or ecclesial issues.

Keywords: Youth, Beliefs, Secularization, Religion, Spirituality, Liquid, Postmodernity.

Extended abstract

This paper is part of a larger study about youth religious beliefs in postmodernity world. The purpose of this paper is to investigate youth religious beliefs in a new context of postmodernity after a secularization process. We want to describe the object of their beliefs, how they live them and how they build their faith. Our goal is to know what are the main positions of young people to Divinity, what is the image of God they have. Finally, we want to know if these groups of believers are homogeneous or they have different characteristics and perspectives about morality, rites, dogma or beliefs, and community or ecclesial issues.

We understand the religious as a social and personal phenomenon that breaks the reality into two different levels: the sacred and the secular, this world and the transcendent world, body and soul, creatures and Creator. There is a dynamic tension between both levels, that generates three movements:

1. As a continuous motion of objects and subjects from the sacred space to the profane (secularization or disenchantment) and on the contrary (sacredness of the world or reenchantment).
2. As a movement of the religious from the public to the private (privatization) and, by contrast, from the private to the public (deprivatization), through the political discussion.
3. As a teleological process that leads the religion in one direction: decline (and disappearance) or revival.

We define this dynamics as secularization. We consider secularization, *grosso modo*, as a dynamic and dialogic relationship between these levels: sacred and profane. In other words: secularization is the transforming relationship (dynamic and dialogic) that religion (sacred) maintains with the world (profane).

Therefore, religious rationality, in this dialogue with the world, is transformed (and transforms the world), taking Modernity's elements (reviews, rationalization, values) and Post Modernity's views (discontents and malaise of modernity and new lines of force: individualization, flexibility, emotionality).

In order to get this targets (to know the religious beliefs of youth), we decided to approach Young people in a space that they control and feel comfortable: virtual forums, where we participated as observers. Our premise is let talk the youth.

We selected a school from Huelva (Andalucía, Spain) that usually works in class with Information and Communications Technology (social networks), through a virtual learning platform called Moodle. We proposed to students, for two years, the opportunity to open virtual forums to discuss themes of their interest and concern.

Furthermore, we completed this analysis with twelve group interviews, with forum participants and with other students from Seville (Andalucía, España) and El Puerto de Santa María (Andalucía, España), and other Catholics groups. These interviews allow us fathom, clarify and develop some issues that appear in virtual forums.

One hundred and thirty students (between 16 and 18 years old) were invited to participate. Finally, about ninety students participated. They opened and

discussed 69 themes (from Superstring Theory to suicide, further other issues like music, love, senescence...). They hung about 990 posts.

In the analysis of virtual forums and interviews, we find four ways to position, although we have joined two of them (Undefined and Fuzzy) to perceive, along research, enough matches to understand within the same category. So, we have grouped youth forums in three key positions: atheists, institutionalized believers and fuzzy believers.

We were interested in this last group because, first, it was the largest in forums and in the first interviews we conducted to confirm this majority. Furthermore, there was an oddness group.

The main feature of this group is that, in a way or other, they talk about a fuzzy and transcendent divinity. Some call it God, but they left him, like the Muslim Modern man, without attributes.

Their God is blurred, without outlines that may define it: there is not the objective God of philosophers and theologians (at least for some of them). The God of some of our young people is a post-metaphysical, post-Christian and Post-Modern God. The main traits of religion have disappeared. So, we think that they have not religion, but spirituality.

In the words of our students, we found two ideas: a fuzzy God and the indifference about an Church, basically Catholic. Both ideas are two keys to understand the new religiosity.

This is due because the faith that we observed in the students is a consequence, on the one hand, of the reviews that Modernity did to religion and, on the other hand, the reviews that Postmodernity has done to Modernity.

So, the beliefs that we found in virtual forums and interviews arise from a open and plural faith, features of the Modernity, free of institutionally church, born from an independence of the subject in front of the established dogma. Further, neither is a moralized faith, because moral, as be understand from Kant (and before) is born from autonomous reason.

Also, the new spirituality takes features from postmodernity, as an answer to the Modernity discontents. In opposite of the God as Absolute or Radical Reality, our students have a fragile and fuzzy god. Their object of faith is a weak object, easily malleable. The youth believers of our study have a point of view more adaptable, more suitable to face the liquid life. Further, this is the reason because many of the issues that they discussed in virtual forums dealt about fatum and sense of life. This shortage of Absolute and last reason leads to recover destiny beliefs.

In summary, we show a renovate religiosity, without institutions, rites or dogmas that hold it and with a vague image (post metaphysics) of Transcendence. We have defined this religiosity as *liquid*, following the Z. Bauman's works. Describe this image and spirituality, taking the voice of young people, is our goal.

INTRODUCCIÓN. JÓVENES EN UN MUNDO SECULARIZADO

No cabe duda de que lo religioso sigue siendo un tema de actualidad, que necesita explicarse si tenemos por objetivo comprender la realidad en la que nos hallamos. A pesar de determinadas perspectivas que planteaban el inminente fin de la religión, es indiscutible que el tema sigue vigente: noticias como las referentes al Estado Islámico o atentados terroristas como el de Charlie Hebdo o, incluso, el protagonismo que el Papa Francisco ha tomado en los medios de comunicación, denotan que el tema no está agotado y que lejos de desaparecer, se mantiene. Es, quizás, por ello, que desde hace ya algunos años, determinados autores insistan en señalar el repunte de lo religioso en nuestros días, hasta el punto de afirmar, incluso, como hiciera Habermas (2008), que nos encontramos en un periodo postsecular.

Si bien este es nuestro punto de partida, queremos centrar nuestro interés en un ámbito más cercano (y concretamente, como detallaremos más tarde, en el mundo juvenil) para comprobar no solo si el fenómeno religioso se mantiene sino también, si es el caso, se ha transformado, en qué medida y según qué características.

Entendemos *lo religioso*¹ como un fenómeno social e individual que instituye una ruptura de la realidad en dos niveles separados y distintos², 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 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).

¹ Con el artículo neutro *lo* queremos recoger todo aquello que tiene la cualidad de religioso: creencias, personas, objetos, instituciones, tiempos, lugares, sentimientos...

² Para Gauchet (2005), 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.

A dichas dinámicas las definimos como *secularizadoras*. La secularización, por tanto, es el marco social, histórico y epistemológico desde el que ha de comprenderse, ineludiblemente, el fenómeno religioso en general y las creencias de los jóvenes de nuestro estudio en particular.

Desde esta triple perspectiva, la secularización se convierte en un concepto complejo. Concebido así, creemos que ya no son viables las narraciones sencillas y puramente lineales (tanto las que apuntan al declive como las que señalan al revival) que explican el paso de lo religioso a lo secular. Por nuestra parte, y siendo conscientes de que esta definición no agota el debate, consideramos 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. Nuestra definición entiende 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 mundo, se va transformando (y transforma, en consecuencia a este), tomando elementos de la Modernidad (sus críticas, su racionalización, sus valores) y de la Pos-Tardomodernidad (sus descontentos, sus malestares y sus nuevas líneas de fuerza: personalización, flexibilidad, emocionalidad...). Es una relación dialéctica, dialógica y circular, frente a otras 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 desprivatización, racionalidad científico-técnica, pragmática, y recuperación de lo irracional, emocionalidad.

Esta relación secularizadora, transformadora, es la que hemos detectado y descrito en el análisis de los discursos juveniles que presentamos a continuación.

METODOLOGÍA

Para comprender en qué medida se está produciendo esta transformación, hemos optado por acercarnos a los jóvenes en un ámbito que ellos dominan y en el que se sienten cómodos (Rodríguez, 2006): el de la comunicación electrónica y los foros virtuales, en los que hemos participado como observadores.

Hemos seleccionado un Centro Educativo de Huelva que trabaja parte de su contenido académico a través de tecnología de la información y la comunicación (redes sociales, a través de la plataforma educativa Moodle) y hemos propuesto a los alumnos y alumnas de 1º y 2º de Bachillerato (unos 130 jóvenes de entre 16 y 18 años), durante dos cursos escolares (2010-2011 y 2011-2012), la posibilidad de abrir foros de discusión acordes con sus intereses, inquietudes y preocupaciones. En total, los jóvenes han abierto y discutido, con más o menos éxito, 69 temas, desde la Teoría de las Supercuerdas al suicidio, pasando por la música, el amor o las contradicciones de la vida, “colgando” unas 990 entradas o *post*. De todos estos temas y entradas, destacan los siguientes:

1. El Destino³, al que se le dedican varios foros, uno de ellos con una participación elevada (105 comentarios). Los títulos⁴ 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”, el más extenso de todos, con 160 entradas; y “La existencia de Dios”.
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”.

Para el análisis de estos foros virtuales hemos optado por el programa informático de análisis cualitativo Atlas.ti, que nos permite el estudio de textos y discursos. Partiendo de sus resultados y tomando algunas propuestas de la Teoría Fundamentada, hemos completado y contrastado estos análisis con un conjunto de entrevistas de grupo fuera del entorno virtual, realizadas durante los cursos 2011-2012 y 2012-2013 en varios centros educativos.

En el diseño de estas entrevistas, hemos tenido presentes dos grupos claros de objetivos. Por un lado, las entrevistas nos debían permitir profundizar, aclarar y desarrollar los temas que han surgido con fuerza en los foros virtuales y, por otro lado, debían ayudarnos a contrastar la información recopilada.

³ En el artículo “El destino de Marta” (Vizcaino, 2009) estudiamos este foro en profundidad.

⁴ Los títulos de los Temas/Foros son de los propios jóvenes.

Desde estas premisas, hemos diseñado dos tipos básicos de entrevistas con participantes en los foros virtuales, con el claro objetivo de profundizar y aclarar algunas cuestiones que se habían tratado en ellas y comprobar si el discurso resultaba consistente y parecido al que se producía en un entorno cibernético. Hemos organizado dos entrevistas de grupo con cada uno de los grupos participantes, con una decena de jóvenes por entrevista por término general. Además, durante el tercer año (2013), hemos mantenido otras dos con otro grupo del mismo centro educativo pero que no habían participado en los foros virtuales.

En segundo lugar, hemos salido de nuestro centro de referencia para contrastar los datos con otros jóvenes realizando más entrevistas de grupo a dos subconjuntos diferentes de población: dentro y fuera del sistema educativo.

Por un lado, hemos organizado entrevistas con jóvenes, también de 1º de Bachillerato (16-17 años), 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.

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 (tres chicos y tres chicas de 2º de Bachillerato). El segundo grupo con el que tuvimos la oportunidad de entrevistarlos, de 12 personas y de varias zonas de Andalucía, acababa de participar en una jornada de oración juvenil en Cádiz. Todo ello nos ha permitido contrastar la religiosidad de los jóvenes creyentes católicos *institucionalizados* con la de los jóvenes de los foros, poniendo de relieve posibles cambios y transformaciones. Pero también ha resultado interesante analizarlo a la inversa: para 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, exponer sucintamente dos cuestiones prácticas:

Número de participantes: El número ha sido, en casi todas las entrevistas, de 10-15 jóvenes, aprovechando grupos preexistentes. Las excepciones han sido: alguna de las realizadas con jóvenes del foro en el Centro de referencia (el número de jóvenes interesados en participar voluntariamente superaba los 15, limitándolos, de un modo aleatorio a través de un programa informático, a 20 sobre los voluntarios inscritos) y las realizadas a los grupos de jóvenes *eclesiales*, que eran grupos ya *formados* (6 y 12, como hemos indicado).

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, hemos invitado *nominalmente* a un grupo de jóvenes, tomando en cuenta sus participaciones en los foros y los temas que queríamos abordar. En otras ocasiones, hemos hecho una invitación abierta a aquellos usuarios de los foros virtuales que quisieran participar. En los demás grupos, usamos un programa de asignación de números aleatorios, buscando una paridad entre chicos y chicas. Por supuesto, en todos los casos, la participación ha sido voluntaria.

Para la preparación de las entrevistas, hemos tomado algunas de las propuestas de la entrevista focalizada tal y como Merton la planteó para el estudio de los medios de comunicación de masas⁵. En nuestro caso, el foco de atención sobre el que se han centrado han sido o bien asuntos tratados en los foros, a menudo una opinión u opiniones de los propios participantes a los que solicitamos alguna explicación (introspección retrospectiva); o bien un *memo* reescrito para la ocasión que ha sido leído o entregado y en el que se ha planteado una perspectiva de la investigación que hemos querido confrontar. Para ello, hemos redactado *preguntas de teoría*, de uso del investigador, que resumen de un modo preciso el objetivo que pretendemos y que más tarde han sido operacionalizadas a *preguntas de entrevista*, expresadas en un lenguaje coloquial, más escuetas, concretas y dinamizadoras.

Los resultados de estos dispositivos de producción discursiva han sido transcritos, codificados y analizados a través de Atlas.ti y en nuestro caso combinando ambas lógicas posibles en la producción de nuestro libro de códigos: la deductiva (top-down), donde rastreamos códigos preexistentes y la puramente inductiva (bottom-up) en la que los códigos son generados en el mismo proceso de análisis de los datos. Se ofrecen a continuación los principales resultados de nuestro análisis.

RESULTADOS

[Marta (16) FV⁶]. “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

⁵ Ver Vallés (2009) y Flick (2004) entre otros.

⁶ 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 consignan como EG y las entrevistas con los *Grupos de Catecumenado y Oración* como GC.

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».”

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*⁷, 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 intrascendente. 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. Marta asume que su tiempo es *posmetafísico*.

Lo singular de la opinión de Marta es que, en los foros analizados, no es tan *singular*. De un modo u otro, muchos hablan 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 Musil (2010), *sin atributos*. Tiene explicación: la imagen que de Dios tiene o se hace el ser humano depende mucho de la que tiene o se hace de sí mismo, construida sobre dos fuertes pilares. 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).

⁷ Entendemos metafísica 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.

El dios de algunos 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 conecta, de un modo íntimo y esencial, *religiosidad* y *sentido*, algo que teólogos y filósofos ya han percibido (Estrada, 2010). 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*.

En el análisis de los foros virtuales y las entrevistas, encontramos cuatro formas de posicionarse (ver Cuadro 1), 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 el conjunto del grupo clase, 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 INJUVE⁸.

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).

⁸ CIS. Estudio 2776. Religión II. 2008. INJUVE. Informe 2008. La juventud en España. Jóvenes en una sociedad cambiante.

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.

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 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 queelijamos 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”.

Cuadro 1. Posicionamientos ante la Trascendencia

CATEGORÍA CENTRAL		
CATEGORÍA	CÓDIGO/S	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 (Nota: 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*

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 tan numeroso como el anterior (29%), aunque en el encuentro con el grupo-clase, 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, desde nuestro punto de vista, 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 otras, aunque no represente una posición, para ellos, del todo clara. Quizá los grupos de pertenencia deban modificarse.

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 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! 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.

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? Es difícil llamar a las creencias de nuestros/as jóvenes *religión*, pues no parecen satisfacer los requisitos (institucionalización, dogmas, moral...) que tradicionalmente se le ha asignado. Lyon (2002: 11) cree que no es una cuestión exclusiva de nuestros/as jóvenes, que lo inapropiado del término es un asunto general. Lo suyo es otra cosa. Es, más bien, una *espiritualidad*, una religiosidad menos institucional, más personal e individual: es decir, 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*.

DISCUSIÓN. NO HAY RELIGIÓN, SINO ESPIRITUALIDAD

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.

Para ello, quizá deberíamos comenzar por describir qué entendemos por esta última. 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 tradicionales 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 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". En correlación, el dios tampoco es el cen-

tro 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 la propia vida a partir de dicho encuentro, trocando el marco central de referencia existencial a este dios (re-legere). Es a lo que Berger (1991) 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 (1998: 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 *crear* 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*⁹ (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).

⁹ Insistimos en los ejemplos cristianos por ser la tradición de “referencia” (tanto católica como evangélica) de nuestros jóvenes.

A partir de este momento, la persona religiosa tiende, en continuo *movimiento hacia lo infinito* (Kierkegaard, 1992: 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, 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”. No hemos encontrado en ellos 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. 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 institucionalizada, 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 extremos”.

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 son dos cuestiones desconectadas, desvinculadas.

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, 1992: 70). Es más, desde la perspectiva cristiana, que es desde la que nos movemos, es más humano el que vive más descentrado de sí¹⁰.

Para el individuo religioso, el centro de su vida ya no es él mismo, sino el o lo *Otro*. 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 sí¹¹. 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 último de la realidad o el concepto de mundo: a algunos les confunde 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 *abierto* y *personal* que no puede ser tomada como una *meta-*

¹⁰ “Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí la salvará” (Lc. 9,24).

¹¹ No todas las espiritualidades son narcisistas. Indicamos que esta que analizamos sí puede serlo.

física 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, por un lado, un cierto sentido de lo divino, una intuición sobre lo sagrado entendido como lo más hondo y válido de la realidad y, por otro lado, 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 religiosos¹², 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 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 sumábamos 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.

¹² 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).

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.

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. Carla lo resume bastante bien en el foro sobre Dios:

[Carla (17) FV]: “Y no porque reces o lo que sea vas a ir 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 superior¹³, 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 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 iglesia¹⁴. Quizá lo que aprendieron en su infan-

¹³ Esta joven va “deambulando” de un lugar a otro, prueba de la libertad que da esta falta de definición.

¹⁴ Muchos reconocen no haber ido a la Iglesia más que para hacer la Primera Comunión y a Bodas, Bautizos, otras Primeras Comuniones, etc.

cia 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 *eclesialidad* 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 (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. Un ejemplo de esto nos lo da 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, según su propia definición, 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 (2007 y 2009), Gauchet (2005) y Taylor (2003) también señalan esta ruptura de la realidad en lo sagrado y lo profano.

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 conllevaría 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 minimum 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 *increencia* 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.

CONCLUSIONES. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD LÍQUIDA

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. 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 su resituación en una perspectiva más relativa). Quizá, esa vuelta a la vida y el giro reflexivo al interior, 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”, 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 espiritual es 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 permanece influida por él. Lo espiritual no es un contenido doctrinal¹⁵, 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. Los foros sobre el destino son 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 personal¹⁶, como por los valores cristianos de *libertad y vida*¹⁷. Los/as jóvenes están desarrollando esto, gene-

¹⁵ Por eso en nuestros/as jóvenes no observamos un cuerpo dogmático.

¹⁶ Dios llama por *tu* nombre y desea *tu* salvación, exigiendo una ascesis personal.

¹⁷ La verdad os hará libres (Jn. 8, 32). Y la preocupación por *ganar la vida* (Mc. 8, 35).

rando una espiritualidad centrada en el yo, en el cuidado-de-sí, del 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 Religión¹⁸. 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 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

¹⁸ 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”.

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 (2002) 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. Post-data: 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 inmatrimales. 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 supuesto¹⁹. 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, que los ateos lo son porque no se han hecho las preguntas adecuadas.

En cambio la opinión de Rosana (16, FV) es tan *débil*²⁰, 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 conoci-

¹⁹ En general, los jóvenes que hemos encontrado han defendido sus ideas con un profundo sentido del respeto hacia el otro.

²⁰ Usamos la concepción de débil que ofrece Vattimo (2006).

mientos, 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 preocupados 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. 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.

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, 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 y con la que logran dar un sentido a sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (2006). *Vida líquida*. Barcelona. Paidós.
- Berger, Peter (2004). *Las religiones en la era de la globalización*. Iglesia Viva, número 218, abril-junio.
- Berger, Peter (1991). *El dosel sagrado*. Barcelona. Kairós.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona. Anthropos.
- Castells, Manuel (2010). *The power of Identity: Economy, Society, and Culture*. Hoboken. Wiley-Backwell.
- Díaz-Salazar y otros (2006). *Formas modernas de religión*. Madrid. Alianza.
- Eliade, Mircea (2005). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. Barcelona.
- Estrada, Juan Antonio (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida*. Madrid. Trotta.

- Flick, Uwe (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid. Ediciones Morata.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós.
- Gauchet, Marcel (2005). *El desencantamiento del mundo*. Madrid. Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008). A “post-secular” society – what does that mean? *Reset Dialogues on Civilizations*. Septiembre de 2008.
- Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.
- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, Søren (1992). *Temor y temblor*. Barcelona. Labor.
- Lenoir, Frédéric (2005). *Las metamorfosis de Dios*. Madrid. Alianza.
- Lyon, David (2002). *Jesús en Disneyland*. Madrid. Cátedra.
- Martín Velasco, Juan (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander. Sal Terrae.
- Musil, Robert (2010). *El hombre sin atributos*. Madrid. Austral.
- Otto, Rudolf (2007). *Lo santo*. Madrid. Alianza.
- Otto, Rudolf (2009). *Ensayos sobre lo Numinoso*. Madrid. Trotta.
- 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.
- Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia. Pre-Textos.
- Taylor, Charles (2003). *Varieties of religion today : William James revisited*. Cambridge. Harvard University Press.
- Tierno Galván, Enrique (1987). *¿Qué significa ser agnóstico? Madrid. Tecnos*.
- Vallés, Miguel S. (2009). *Entrevistas cualitativas*. Madrid. CIS.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) (2006). *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.
- Vattimo, Gianni y Girard, René (2011). *¿Verdad o fe débil?* Barcelona. Paidós.
- 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.
- Vizcaíno Cruzado, Eduardo (2009). “El destino de Marta”, *algunas claves de la nueva espiritualidad*. *Revista Proyección. Teología y mundo actual*. Número 232, enero-marzo 2009. 27-49.

EDUARDO VIZCAÍNO CRUZADO es doctor en Filosofía por la Universidad de Huelva, Máster en Teología y Mundo Actual por la Facultad de Teología de Granada y Diplomado en Magisterio. Actualmente colabora en el Grupo de Investigación ESEIS de la Universidad de Huelva. El presente artículo forma parte de la Tesis Doctoral defendida en dicha Facultad, titulada “Los jóvenes ante el desencantamiento y la secularización del mundo. ¿El surgimiento de una espiritualidad individualista?”

Recibido: 21/03/2015

Aceptado: 30/12/2015