12

INFORME ESPAÑA 2005

una interpretación
de su realidad social

Fundación Encuentro

© Fundación Encuentro

Edita: **Fundación Encuentro**
Oquendo, 23
28006 Madrid
Tel. 91 562 44 58 - Fax 91 562 74 69
correo@fund-encuentro.org
www.fund-encuentro.org

ISBN: 84-89019-29-0
ISSN: 1137-6228
Depósito Legal: M-15638-2005

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.
Antonio Alonso Martín, s/n - Nave 10
28860 Paracuellos del Jarama (Madrid)

Capítulo III
LOS JÓVENES Y SU SENTIDO DE LA VIDA 205

I. Tesis Interpretativas 207
1. Interpretar el mundo de los jóvenes 207
2. La noción de *sentido* como categoría sociológica 210
3. La búsqueda de sentido en tiempos de mudanza 213

II. Red de los Fenómenos 220
1. Una profunda revolución cultural 220
1.1 Hacia un orden moral contingente 222
1.2 Desinstitucionalización y secularización religiosa 224
1.3 A la búsqueda de sentido 233
2. Hacia la diferenciación social de sentidos 242
2.1 Los jóvenes de orientación "religiosa" 244
2.2 Los jóvenes "sociohumanistas" 244
2.3 Los jóvenes de orientación "esotérica" 245
2.4 Los jóvenes "tecnocientistas" 246
2.5 Características de las estructuras de sentido 247
3. Para la integración de sentidos en la sociedad 252
3.1 Valores compartidos por los jóvenes 253
3.2 Hacia una ética mínima 256
4. Epílogo 258

Capítulo III

LOS JÓVENES Y SU SENTIDO DE LA VIDA

I. TESIS INTERPRETATIVAS

1. Interpretar el mundo de los jóvenes

Existe una notable diferencia entre los hechos físicos de la naturaleza y los hechos humanos. Los primeros se explican cumplidamente describiendo sus causas y enumerando sus efectos. Los hechos humanos necesitan ser interpretados. Necesitamos conocer su significado. En la portada de esta serie de Informes hemos hecho constar siempre nuestro objetivo: ofrecer "una interpretación de la realidad social" española, convencidos de que pueden existir otras tan dignas de ser atendidas como la nuestra. El mundo de los jóvenes, uno de los más complejos de la sociedad postmoderna, no podrá nunca ser comprendido sin acertar con las claves de interpretación.

La etapa de remodernización en que ha entrado el mundo tras la crisis postmoderna de los años sesenta y setenta ha marcado unas condiciones sociales y culturales notablemente diferentes respecto al tipo de sociedad conocida hasta el momento. Especial incidencia tiene la estructura cultural emergente, caracterizada por una progresiva reflexividad de los sujetos, que tienen que construir sus identidades en medio de un proceso de desautorización de las agencias secundarias que durante la modernidad han estado guiando el imaginario público y privado, como es el caso de la familia, los movimientos sociales, los sindicatos, los partidos políticos, la escuela, las asociaciones y las iglesias. Todas esas agencias, tejidas en el marco social de la modernidad, no son destruidas por la segunda modernidad, pero sí acusadamente descalificadas en su pretensión prescriptora. Este hecho ha planteado una crisis sin precedentes de la noción de autoridad en los niveles primario y secundario de las relaciones sociales. Por el contrario, el nivel terciario de las relaciones se ha fortalecido: el mercado de consumo, la organización del trabajo, los medios de comunicación y las nuevas estructuras de comunicación digitales han fortalecido su posición y la de las agencias que operan en la escala global.

En medio de todo ese escenario, los individuos siguen necesitando marcos de sentido dentro de los cuales puedan contemplar y operar activamente en su vida. Dichos marcos de sentido estuvieron en discusión en la esfera pública bajo los dualismos religión-ateísmo, historicismo-idealismo, individualismo-comunitarismo, etc. Pero actualmente la arquitectura cultural ha sufrido tal modificación que todos esos componentes han perdido sus matrices corporativas y fluyen en un imaginario que ha estallado caóticamente en numerosas agencias que portan parte de esos imaginarios tradicionales. Los individuos recomponen sus marcos de sentido, tienen

que volver a formularse las grandes preguntas de la humanidad y responder casi sin acompañamiento primario (relaciones próximas) ni secundario (instituciones de inserción), mezclando los diferentes componentes de sentido para encontrar una respuesta satisfactoria a esos interrogantes radicales.

En ese estado de recomposición del sentido, el principal problema ya no está en los viejos dualismos, sino en si los sujetos logran o no componer un sentido. Las agencias portadoras de tradiciones de sabiduría, como la Iglesia y otras instituciones, buscan, por otra parte, comunicar sus valores en condiciones ya muy distintas. Las propuestas que ponen en circulación forman un conjunto de marcos de sentido a los que el individuo llega con progresiva mayor dificultad, al haberse desertizado las redes de mediaciones. Así, la preocupación pública consiste en cómo generar procesos en los que los individuos se doten de marcos de sentido y cuál es la forma de mejorar la circulación de las tradiciones de sabiduría en unas condiciones nuevas de autoridad. La neutralidad que algunos gobiernos pretenden imprimir a sus agencias públicas de titularidad estatal cortocircuita dicha comunicación entre tradiciones y búsquedas de sentido, formulando marcos de sentido de matriz gubernamental generalmente muy sesgados en forma de moralismos o compuestos de valores sin la argamasa de creencias, sentimientos y prácticas que forman la cultura.

Los marcos de sentido que circulan desde la sociedad civil tienen matrices distintas, son de naturalezas y de orígenes históricos muy diversos: desde formulaciones radicales a partir de la solidaridad y cosmovisiones ecologistas hasta las antiguas religiones o nuevas confesiones. Durante mucho tiempo, los teóricos de la religión han dado por sentado que la secularización o emancipación de la economía, el saber, la política o la vida social de la tutela y control de la Iglesia iba a traer irremisiblemente la desaparición de las religiones como fenómeno de relieve social. Nunca examinaron con rigor su propia convicción. La experiencia ha venido a desmentirla. Los expertos afirman sólidamente que la religión va a pervivir en el mundo secularizado en varias formas diferentes. Nada más disparatado que confundir la secularización con la ateización.

Otra cosa bien distinta es que hayamos entrado en un proceso de desclericalización. Está surgiendo ante nosotros un mundo de "nuevos movimientos religiosos" de vitalidad increíble, surcado aún por muchas ambigüedades y adulteraciones. Los datos extraídos de los últimos estudios de juventud que presenta este Informe así lo confirman. La innegable necesidad religiosa (un vacío de Dios) y otras motivaciones como la inseguridad provocada por los cambios sociales, la voluntad de huir del anonimato y de la masificación, el temor de mucha gente a perder su identidad personal, la resistencia ante el individualismo, etc., contribuyen a aumentar la perplejidad y llevan a conclusiones aparentemente paradójicas.

La indiferencia que muestran respecto a la Iglesia convencional contrasta con el alto interés que los jóvenes declaran por "sentirse bien espiritualmente". De hecho, así lo manifestaron siete de cada diez jóvenes (72%), independientemente de su identificación religiosa como indiferentes (70%), agnósticos (69%) e incluso no creyentes (64%). Todo esto nos invita a una seria reflexión. Son jóvenes "dispuestos a creencias de carácter religioso", pero insatisfechos y desinteresados por las respuestas que ofrecen las religiones e instituciones tradicionales. Así pues, el centro de la cuestión parece estar en tres crisis de las agencias tradicionales de sentido: de legitimación, de significatividad y de pertenencia.

"En vez de la anunciada desaparición social de las religiones, se está operando en el ámbito de la cultura moderna una transformación profunda, una verdadera mutación religiosa. Estaríamos en una fase de tránsito de la secularización a las 'religiones de lo sagrado'. Pero lo 'sagrado' venerado por estas 'religiones' no es el Dios trascendente, anterior y superior al hombre que irrumpe en él y le conduce a un reconocimiento admirativo y fascinado y a un cambio de 'centro de gravedad' en su vida. Lo sagrado es simplemente ese fondo interior de la persona que está más adentro que las ocupaciones profesionales, las preocupaciones económicas, los cuidados de la salud, la actividad exterior, lo medible y lo palpable. Es ese espacio interior en el que el hombre o la mujer toma conciencia de su yo, de su dignidad y gusto por la belleza y la contemplación. Es esa zona intocable, inviolable, íntimamente íntima. Esa intimidad es sagrada. Buscarla y cultivarla es practicar 'la religión de lo sagrado'. La revista *Esprit* (1997) la llama 'religión sin Dios'. Podemos preguntarnos si hay religión donde no hay Otro al que dirigirse, adorar, entregarse. Podemos, por tanto, considerar que este desplazamiento de lo sagrado desde Dios hasta la intimidad humana es una descomposición de la religión, e incluso una idolatría. Los expertos son más comedidos. En la experiencia religiosa Dios es al mismo tiempo trascendente e inmanente. En otras palabras: es Alguien distinto de mí a quien me entrego y al mismo tiempo más íntimo que mi propia intimidad, como escribía San Agustín. Los grandes místicos han vivido simultáneamente estas dos dimensiones. En una cultura alérgica a la imagen de un Dios que irrumpe desde fuera y recorta la autonomía del hombre, la repulsa a vivir atrapado por las urgencias del diario quehacer y la aceptación del propio misterio interior podría suponer un paso hacia la religión"[1].

Lo que parece obsoleto es el dualismo entre trascendencia e inmanencia tal como se planteó en la Modernidad. Otro tanto se puede decir de la oposición entre la razón y la fe que sigue ocupando la mente de no pocos polemistas anacrónicos. La insistencia actual en el laicismo debe interpre-

---

[1] *Renovar nuestras comunidades cristianas*, Carta Pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Cuaresma-Pascua 2005, 39.

tarse como uno de los últimos coletazos de un paradigma moderno que ha perdido sentido en un mundo de segunda modernidad. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que un 20% de los jóvenes no religiosos se consideren personas creyentes, que un 16% de los ateos crean en la existencia de un poder sobrenatural, que, incluso, un 20% de los no creyentes, un 30% de los agnósticos y casi la mitad de los indiferentes (43%) declaren rezar o meditar? ¿Cómo interpretar que un 15% de los jóvenes no creyentes se consideren personas religiosas o, a la inversa, que un 15% de los creyentes digan situarse en un nivel de religiosidad nulo o indiferente?

2. La noción de *sentido* como categoría sociológica

Cualquier teoría de la sociedad tiene que valerse de categorías "fundamentales" que definan adecuadamente qué sentido interpretativo, qué construcción cognitiva, hacemos de la realidad que nos rodea. La noción de sentido no ha pasado inadvertida a buena parte de los pensadores sociales: son conscientes de que el sentido representa la categoría esencial sobre la que se fundamenta la lógica de las acciones humanas. Sin embargo, a diferencia de otras disciplinas, ha tenido muy escasa aplicación en la investigación sociológica. A nuestro juicio, pueden haber influido fundamentalmente dos razones. De una parte, porque se trata de un concepto filosófico abstracto difícilmente manejable en la investigación empírica; su aplicación se hace particularmente embarazosa en el análisis objetivo requerido por la práctica investigadora. De otra –y tal vez sea ésta la razón principal–, porque la genuina concepción filosófica y psicosocial que debería presidir la noción de sentido ha quedado en nuestra cultura ancestralmente eclipsada bajo los presupuestos de consideraciones de tipo religioso[2]. Efectivamente, la inmensa mayoría de los estudios que incluyen entre sus indicadores empíricos la noción de sentido parecen dar preferencia a la adecuación en mayor o menor grado a determinados cánones morales clásicos. El conocimiento científico al margen de creencias previas en las que los sujetos constituyen de hecho su sentido personal –su identidad– sobre la base de otras argumentaciones no necesariamente religiosas queda desatendido[3].

Nuestra opinión es que los estudiosos e investigadores tienen que desmarcarse de esa tendencia predominante en la noción de sentido. El sen-

---

[2] Como bien afirma Joan Estruch, "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".

[3] Canteras Murillo, A. (1998): *La religiosidad de los jóvenes: nuevas formas de espiritualidad.* Madrid: INJUVE.

tido religioso o la trascendencia no ha de juzgarse exclusivamente según los cánones tradicionales de la Iglesia católica. Habrá que tener en cuenta otras manifestaciones igualmente plausibles que vienen emergiendo en nuestra sociedad y que, pese a su diferencia constitutiva, conviven con la cosmovisión religiosa predominante. En definitiva, nos parece legítimo que el sentido pueda constituirse y manifestarse socialmente tanto a través de formas religiosas, católicas o no católicas, como de sentimientos no teístas igualmente identificadores.

El sentido es, desde luego, un factor denunciante y constructor de nuestra identidad. Ordena y preserva la coherencia de nuestras manifestaciones psíquicas y sociales. No es éste el momento de extendernos en consideraciones teóricas acerca de la noción de sentido. En el contexto de la teoría sociológica, Max Weber lo ha hecho coincidir con la intencionalidad que mueve las acciones humanas y orienta la acción de cada sujeto. Alfred Schütz, aunque relaciona también el sentido con el concepto de acción, se distancia del concepto weberiano al considerar que la acción no ha de interpretarse tan sólo como una experiencia externa al sujeto, sino también como una experiencia "egológica" o interna. Desde una perspectiva más relacional, Jürgen Habermas destaca la extraordinaria cualidad que el sentido tiene como "juntor social", como identidad de significados simbólicos sobre los que se asientan los procesos de comunicación que permiten el intercambio y la cohesión social.

Aceptando la impagable aportación de tales enfoques, compartimos con Luhmann que la noción de sentido no puede reducirse a una cualidad intencional, ni a la mera coparticipación simbólica de significados sociales habermasiana. Junto a tales aportaciones se hace necesario considerar que *el sentido constituye una expresión de la conciencia*. Es un mecanismo constitutivo implícito a la existencia dirigido a la percepción de estímulos y al sentido interno de lógicas humanas, cuya particular integración inteligible en la mente humana –a diferencia del instinto animal– imprime razón de ser o finalidad inteligente al conjunto de sentimientos, pensamientos y actos con los que la conciencia humana –o, si se prefiere, el ser o el alma– se expresa en el mundo. Constituye, en definitiva, una manifestación consciente orientadora del comportamiento, el sentimiento y el pensamiento humano en los aspectos más minúsculos de la vida cotidiana.

Es necesario asentar la idea fuerza de los marcos de sentido. Intentaremos buscarlos a continuación, aunque no lleguemos más que a explorarlos. Según algunas concepciones, cuestión todavía no consolidada, el sentido sólo puede entenderse como una forma más compleja y elaborada de la conciencia, referida como tal a algo concreto. Se tiene sentido de algo porque se tiene conciencia de algo, y se tiene conciencia de algo porque se ha dirigido la atención –y la intención– hacia ese algo a través de la percepción, la memoria o la imaginación. Por tanto, las *vivencias* son el fun-

damento necesario desde el cual puede surgir el sentido, y las *experiencias* son nidos de vivencias en los que se generan aquéllas. En los intercambios con el entorno, a través de actos y experiencias concretas, se produce la relación selectiva que genera sentido en la conciencia del sujeto. La acción guiada por una intención determinada hacia un fin preconcebido permite generar sentido. Para ello necesita que la mente del sujeto se relacione con el medio a través de su percepción, que tome experiencia de él y, en última instancia, seleccione, dentro de un horizonte de posibilidades cambiantes, lo adecuado a su intención. De este modo, se va objetivando su conciencia a través del sentido.

A la inversa, podría decirse que son las experiencias, portadoras de vivencias concretas, las que permiten a la conciencia percibir e interpretar el mundo bajo un orden de sentido determinado. Se constituye así el sentido, a través de la experiencia, como un principio o fermento narrativo.

Ciertamente, la búsqueda libre y autónoma del sentido que antecede a la materialización de toda experiencia concreta representa un mecanismo evolutivo de primera magnitud, ya que tiene la pretensión de establecer el orden funcional y moral de nuestras sociedades, sometidas a cambios y desequilibrios provocadores de una autoorganización sucesiva. Diríase que el sentido hurga permanentemente en el horizonte de sentidos posibles, en la multitud de posibilidades inducidas por la experiencia personal, y reduce la complejidad del mundo bajo presupuestos inexorablemente vinculados a la dinámica evolutiva de la conciencia de los individuos y de las sociedades. En esta concepción dinámica se explica que muchos desborden postulados últimos considerados invariables por su propia fe religiosa.

El sentido es por excelencia un mecanismo evolutivo, instigado por la conciencia personal de los individuos a lo largo de su existencia[4]. No puede ser presentado al sujeto como un compendio de preceptos o disposiciones morales ya dadas por supuesto. Ni siquiera la actitud paternalista garantiza la donación de sentido. Mucho menos puede ser impuesto el sentido religioso. No es cierto que la Iglesia católica no se haya dado cuenta de la condición de libertad que debe disfrutar toda conciencia en la búsqueda de sentido. El Vaticano II proclamó solemnemente el principio de libertad religiosa. La transmisión de la fe es una de las cuestiones nucleares que se plantea la Iglesia en la época actual. Sabe que no es sólo esta o aquella tradición la que se debilita. Se cuestiona de raíz la tradición en sí

[4] El sentido acompaña a todo lo que hacemos: experimentamos, comparamos, asumimos ideas y pensamientos a partir de significaciones anteriormente adquiridas que han venido dotando de finalidad a nuestra vida y ahora se enfrentan con nuevas situaciones que parecen negar las anteriores. En esa lucha dialéctica nadie, salvo alteración de su percepción o de su sana elaboración mental, puede obviar el sentido de la vida.

misma. La cultura postmoderna ha comenzado una revisión crítica de todas las tradiciones, y lo hace guiada por una mirada cautelosa e incluso suspicaz que llega a "mover el suelo común" de todas las culturas hasta el punto de desvalorizar la memoria y volvernos amnésicos.

Sin embargo, la tradición es necesaria para vincularnos con el pasado y proyectar el futuro. Son los propios sujetos los que tienen que descubrir el sentido desde sí mismos, mediante el inexcusable ejercicio de su libertad personal. Pero no podemos obligarles a una autoproducción de la nada. La memoria individual y la colectiva actúan sin presiones ni imposiciones. Tendrán que partir de sus propias vivencias presentes y del pasado, personalmente vividas y seriamente recibidas de otras fuentes exteriores. Los jóvenes, en concreto, no se someten ya a presiones de tipo religioso. Tampoco podemos creer que ellos disfruten de absoluta libertad. Sus opciones siempre estarán condicionadas, por mucho que se les reconozca el inalienable derecho a decidir sobre su futuro. Esta contingencia obliga al sujeto a asumir el riesgo de decidir, de construir su mejor y particular destino dentro de las limitadas posibilidades que se le ofrecen. Y ello aun a riesgo de errar o de ser manipulado. Es el precio que debe pagar por una libertad (E. Fromm) para la que no siempre ni todos están preparados.

Una vez despejado el posible acoso de lo religioso al que ceden todos aquellos estudiosos que concentran su atención en la averiguación del grado de adecuación de los entrevistados con el catálogo de credos, valores y cuestiones morales considerados como hegemónicos, nuestro objetivo consiste en desvelar cuáles son las nuevas estructuras de sentido que están emergiendo en nuestra sociedad. De los nuevos sentidos se derivarán éticas diversas –a veces paradójicas– que modificarán muy ostensiblemente los modos de integración moral y social hasta ahora conocidos. Para ello, a partir de reiterados análisis de los datos obtenidos en un reciente estudio realizado para el Instituto de la Juventud[5], hemos tratado de obtener el perfil de tales estructuras alternativas –hasta hoy no investigadas–, paliando con ello el vacío de conocimiento que existe a este respecto. Creemos que con tal información orientamos y facilitamos la toma de decisiones de quienes tienen en sus manos la responsabilidad política, social y moral de contribuir a la integración funcional y moral de nuestra sociedad.

3. La búsqueda de sentido en tiempos de mudanza

La conciencia humana, individualizada en la mente de cada sujeto, fue siempre socializada en un medio histórico-cultural concreto. El yo indi-

---

[5] Canteras Murillo, A. (2003): *Sentido, valores y creencias en los jóvenes*. Madrid: INJUVE.

vidual aparecía indefectiblemente mediatizado por un yo social que "adiestraba" a los individuos sobre el modo de ser y de estar moralmente en el mundo. No vamos a negar aquí la influencia que ha venido ejerciendo, casi de manera hegemónica, la arquitectura moral de la Iglesia católica. Ahora los jóvenes chocan con la imposibilidad de controlar el enorme número de impulsos aparentemente socializantes que tienen que conjugar. Expresiones como "crisis de valores", "crisis social", "sin sentido social", etc., son hoy de uso común y expresan la radical desorientación que experimentamos jóvenes y adultos en la búsqueda de sentido.

Como indicábamos anteriormente, la dificultad ya no está en los viejos dualismos trascendencia-inmanencia, religión-secularismo, fe-racionalidad. El problema de nuestro tiempo es saber si los sujetos son capaces de construir un sentido. Han trasladado los muebles de la vieja casa tradicional y, por el momento, los tienen almacenados en el pasillo de su nuevo espacio mental sin saber cómo colocarlos en los distintos compartimentos de su nuevo hogar íntimo.

Las agencias e instituciones donadoras de sentido tienen que reconstruir sus redes de comunicación para sintonizar con una enorme diversidad de sentimientos juveniles. No se cuestiona una tradición concreta, sino la tradición en sí misma. La institución familiar, sometida a tantas y tan profundas transformaciones por diversos factores característicos de la postmodernidad, es uno de los ejemplos más sorprendentes de la ruptura con el pasado. Los jóvenes se encuentran confortablemente en la familia y la aprecian como lo más importante de su vida, pero se ha debilitado la comunicación con los padres. La institución escolar está asimismo marcada por la crisis: la autoridad de los educadores y su papel en la formación de los alumnos son cuestionados por los padres y por los mismos jóvenes y adolescentes. Basta observar las cotas de indisciplina actuales, tan frecuentes en muchos centros españoles y europeos. La institución sindical está notablemente debilitada: el porcentaje de afiliados no rebasa el 30% de la población laboral.

Marcel Gauchet ha descubierto un aumento de la importancia de lo religioso durante los últimos veinte años[6]. Tres fenómenos muy diferentes, como los vértices de un triángulo problemático, definen el espacio del pensamiento religioso actual: la expansión del fundamentalismo, la singularidad americana y la excepción europea. La presión fundamentalista se hace visible de manera especial en el mundo musulmán. El terrorismo lo ha convertido en la amenaza del "totalitarismo del siglo XXI". Pero el activismo fundamentalista no se reduce al espacio islámico: mantiene expresiones judías, hinduistas y cristianas. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 provocaron el resurgimiento de una América mesiánica, animada por la fe

---

[6] Gauchet, M. (2004): *Un monde désenchanté?* París: L'Atelier, 10.

en su "destino manifiesto", hasta el punto de aceptar un espíritu de cruzada. En la misma Europa que acoge a importantes grupos poblacionales musulmanes, la dimensión religiosa y las preocupaciones espirituales no han cesado de ganar visibilidad y legitimidad en la esfera pública. El caso de España es ligeramente distinto por su anacronismo secular. Aquí el peso de la Iglesia y la autoridad de su magisterio se siguen debilitando de manera espectacular. La increencia ha adquirido proporciones de dimensión social. Estos fenómenos aparentemente paradójicos permiten hablar de la excepción europea respecto al resto del mundo.

Peter Berger y Marcel Gauchet definen el fenómeno de la secularización con matices distintos. Para el primero, "es un proceso según el cual sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos a la autoridad de las instituciones y de los símbolos de la sociedad"[7]. Gauchet lo ve más bien como una pérdida de pertenencia a la religión, a los mecanismos que rigen el funcionamiento de la sociedad, lo que no significa forzosamente su desaparición en el nivel de las conciencias individuales[8]. Es una especie de fe sin pertenencia a lo social (*believing without belonging*), con la consiguiente difusión de creencias paralelas: astrología, telepatía, etc. Todo esto podía explicarse como un deslizamiento de la creencia fuera de la confesión religiosa organizada.

Existen fenómenos que nos indican una cierta recuperación de la sensibilidad religiosa. Peter Berger acude a la expansión de los movimientos evangélicos pentecostales y carismáticos en el cristianismo, a la multiplicación de las sectas, a la caída del comunismo en Occidente y a la subida del fundamentalismo en el mundo. David Martin encuentra también argumentos de revitalización religiosa en la misma Europa: en la difusión de corrientes cristianas, el impacto de Juan Pablo II después del comunismo, la recomposición de las identidades, las peregrinaciones, las jornadas mundiales de la juventud, etc. Grace Davie habla claramente de la "excepcionalidad europea"[9].

La última encuesta de valores, realizada en 1999 (International Social Survey Programme, ISSP) ha venido a reforzar estas tesis optimistas a favor de la recuperación del sentido religioso. Esto no quiere decir que se vuelva a las religiones tradicionales, sino a una reformulación nueva de estas religiones.

Yves Lambert ha estudiado detenidamente las respuestas a 21 ítems de dichos sondeos, extendidos ahora en esta tercera ola a países de la Europa del Este y a Rusia. Sólo nueve países de la ex CEE fueron encuestados

---

[7] Berger, P. (1971): *La religion dans la conscience moderne.* París: Centurion, 174.

[8] Gauchet, M. (1985): *Désenchantement du monde.* París: Gallimard.

[9] Davie, G. (2002): *Europe, the exceptional case. Parameters of faith in the modern world.* Londres: Darton Longman & Todd.

en 1981: Bélgica, Dinamarca, Francia, Reino Unido, Irlanda, Italia, Holanda, España y Alemania Occidental. Suecia, Austria, Islandia y Hungría participaron también en la encuesta de 1981. Todos los demás países de Europa del Este (Alemania Oriental, Bulgaria, Estonia, Letonia, Lituania, Polonia, Rumania, Rusia, Eslovenia y Checoslovaquia) intervinieron en la encuesta de 1991. Portugal no participó hasta la de 1999.

Lambert concentra su atención en los países que comenzaron en 1981. Dispone para ello de 19 variables idénticas propuestas en 1981, 1991 y 1999. En 1991 y 1999 se añadieron otras variables, como la importancia concedida a la religión, la práctica religiosa con motivo del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, y las repuestas de las diferentes religiones a los problemas sociales. En estas dos últimas encuestas, por tanto, hay 24 ítems. Por razones obvias, nos centraremos en las cohortes entre 18 y 29 años.

Están en declive (1981-1999) solamente cuatro variables: la pertenencia religiosa (78% a 68%); la práctica cultual mensual (25% a 19%); el convencimiento de que las iglesias ofrecen soluciones a los problemas sociales (22% a 19%); y la importancia que se da a Dios (38% a 35%).

Progresa (1981-1999) el ánimo o estimulo familiar (9% a 12%); la práctica del bautismo (57% a 60%), el matrimonio (61% a 64%) y las exequias (68% a 72%); la respuesta de las iglesias a los problemas morales (22% a 31%) y a los familiares (21% a 24%); la creencia en un Dios personal (24% a 31%); la vida después de la muerte (38% a 44%); la creencia en el infierno (16% a 23%) y en el cielo (30% a 35%).

Se observa una cierta inflexión hacia arriba en la década 1991-1999. Por ejemplo, en la pertenencia religiosa (63% a 68%, teniendo en cuenta que había partido del 78% en 1981) y la creencia genérica en Dios (de 56% a 60%). En esta misma década crecen los porcentajes de los indicadores de religiosidad institucional, el interés por las ceremonias y las respuestas de las religiones en el plano espiritual, moral y familiar.

Según los países, se observa un declive dominante en Reino Unido para 20 de las 24 variables, 19 en España, 16 en Irlanda y 15 en Francia. En cambio, muestran cierta estabilidad Bélgica, Alemania Occidental, Austria, Holanda y Suiza. Crecen en Italia (en 21 de las 24 variables), Portugal (en 17 variables en la década 1990-1999), Dinamarca (en 16) y en Suecia (en 13).

Yves Lambert y Marcel Gauchet descubren en la segunda década (1991-1999) de estas encuestas de valores puntos de inflexión o reencantamiento religioso en Italia, Alemania Occidental, Dinamarca, Austria, Suiza, Portugal y Finlandia. En cambio, el descenso se acentúa en España, Irlanda, Francia y Reino Unido. Si los países escandinavos prefiguran la evolución europea, como ocurrió con la religión en la primera década 1981-1991, ¿podría esperarse un ascenso en los demás países? El caso de Irlanda y

España se puede explicar por su proceso tardío y, al mismo tiempo, acelerado de modernización. En ambos países existía un catolicismo institucional superprotegido por el Estado.

Tendría especial interés comparar las respuestas de los jóvenes de 16 a 29 años con las de los adultos. "Hoy día en Europa –anota Joan Stoetzel analizando la encuesta de valores de 1981–, a medida que los sondeos se dirigen a personas mayores aumentan las posibilidades de encontrar mayor religiosidad en sus opiniones, creencias y conductas. Podría decirse también a la inversa: si nos dirigimos a los más jóvenes aumentan las posibilidades de encontrarnos con sentimientos menos religiosos. Respecto a los jóvenes, habría que matizar mucho más esta afirmación. La irreligiosidad parece culminar alrededor de los 30 años y no aparece tanto antes de los 16"[10].

Punto y aparte merece la consideración sobre las instituciones religiosas. Por su importancia histórica en nuestro país, por la densidad de sentido que acumulan y por el desgaste que están padeciendo, dedicamos unas líneas a la transformación de la presencia social de la Iglesia católica en España. En la búsqueda de sentido, los individuos, y de manera especial los jóvenes, no perciben una misma imagen religiosa a través de los símbolos, instituciones, palabras y gestos de los católicos. Triunfó en su momento una concepción monolítica de la Iglesia. Se daba por supuesto que cualquier eclesiástico, una asociación laical, un movimiento religioso o incluso un obispo se identificaba ya de por sí con toda la comunidad católica. La experiencia ha ido demostrando la enorme complejidad de la organización de la estructura eclesial y la escasa representatividad de algunas manifestaciones individuales o grupales en la esfera de la vida pública.

La sociedad mediática administra el volumen de la voz y la importancia de los contenidos de cualquier discurso referido a la Iglesia. La condición significativa no debería depender exclusivamente de la atención que prestan a un discurso o suceso religioso los medios de comunicación. En el ámbito de los juicios sobre cuestiones morales, y especialmente en el capítulo de la moral sexual, se distorsiona con más frecuencia el discurso religioso. Los jóvenes son víctimas de esta simplificación o interpretación ideológica de la doctrina propuesta por la Iglesia. Estos principios doctrinales han sido precisamente los más dañados por el proceso de secularización que compite con la fe, no tanto en el campo de las creencias personales como en el de la dimensión social y visible de esas creencias. La pérdida de significación se hace más evidente en la dimensión social.

---

[10] Stoetzel, J. (1983): *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne.* París: Presses Universitaires de France, 231-232.

El mismo cambio acelerado contribuye a aumentar la ambigüedad en el uso de los términos. De la misma manera que no se puede hablar ya de la hegemonía de un determinado código moral, tampoco pueden tomarse al pie de la letra la significación de las expresiones que utilizamos en las preguntas y en sus respuestas. Podemos seguir usando los mismos términos a pesar de que unos y otros percibamos significaciones distintas en cada una de esas palabras. Tal sucede con "lo sagrado y lo profano", "lo inmanente y lo trascendente", "lo eclesial y lo laical", "lo racional y lo religioso", etc. Nos hemos apartado de su significación científica, que sería más unitaria, y braceamos en un mar revuelto sin señales válidamente indicadoras. Más aún, es tal la interacción de culturas, creencias, religiones, valores y costumbres distintas, a través de las diversas cargas de información propiciadas por las nuevas tecnologías de la comunicación, que cualquier identidad de significado resulta una mera coincidencia. El resultado no puede ser otro que la emergencia de una diversidad de órdenes diferenciados, tanto en la conciencia individual como colectiva. Es inevitable que nuestros jóvenes construyan por necesidad sus estructuras particulares de sentido bajo el influjo de creencias, actitudes y comportamientos dispares, a veces difícilmente conjugables.

En el lenguaje genérico de lo religioso hablamos de inmanencia y trascendencia como si cada uno de estos términos se instalara en un plano claramente diferenciado. El poder de lo sagrado o numinoso constituye un capítulo importante en el análisis fenomenológico y sociológico de lo religioso. Se vislumbra en él la significación de lo absoluto. Nuestra relación con él parece iluminar nuestra vida y dotarla de sentido. Nos entregamos a él como si nos pusiéramos "en buenas manos", aunque no podamos evitar un estremecimiento que recorre nuestro ser al confrontarnos con tan gran majestad. "Lo sagrado se manifiesta siempre como un poder de orden totalmente diferente de las fuerzas naturales"[11]. Pero no nos damos cuenta del riesgo que corremos cuando identificamos las manifestaciones de lo sagrado o sus representantes con el poder mismo de lo sagrado. No somos capaces de distinguir lo sagrado propiamente dicho de los "administradores de lo sagrado". La idea de suplantar la experiencia fundamental de lo sagrado suele tentar muy frecuentemente a la religión.

La revolución del cristianismo hunde sus raíces en la tradición profética hebraica, que hizo del prójimo lo sagrado. El respeto debido al otro ser humano era semejante al respeto debido a Dios. El otro ser humano llega a ser la "forma" visible del Dios totalmente otro. Una gran revolución se ha producido en lo sagrado: la gran vía de acceso al Misterio es el ser humano. Por eso, el contenido vulgar que solemos dar a "lo sagrado y lo profano", a "lo trascendente y a lo inmanente", dista mucho de los con-

---

[11] Eliade, M. (1991): *Mitos, sueños y misterios.* Madrid: Ed. Kairós, 132.

ceptos teológicos auténticamente cristianos. Sentidos autoconstruidos más desde la *razón* y el *entendimiento* que desde la *fe* y las *creencias* auténticas dominan nuestra percepción del sentido de los hechos religiosos.

¿Adónde va la religión en España? A esta pregunta responde con un largo estudio el teólogo y filósofo de las religiones José Mª Mardones. Y lo hace sintéticamente, formulando cuatro tendencias que sirven para trazar nuestro mapa religioso en estas Tesis Interpretativas:

1. El catolicismo español presenta actualmente síntomas de una cierta desinstitucionalización y flexibilidad dogmática.

2. Como reacción, se advierten algunos signos dogmatizadores e integristas.

3. Asistimos también a la difusión de un misticismo difuso y ecléctico, que suele denominarse *new age, nebulosa neo-esotérica*, etc.

4. Aparecen signos en la sociedad y en la cultura de un cierto *reencantamiento* o religiosidad secular[12].

[12] Mardones, J. M. (1996): *¿Adónde va la religión?* Santander: Sal Terrae, 16.

II. RED DE LOS FENÓMENOS

1. Una profunda revolución cultural

Hemos pasado de un modelo de sociedad tradicional firmemente cohesionada bajo la égida de una moral hegemónica –de tono predominantemente religioso– a otra mucho más compleja, plural y diferenciada. Este tránsito ha traído consigo que el sentido moral, que antaño se *reprodujera* generacionalmente a partir de eficaces procesos de socialización firmemente sostenidos por las instituciones, se *autoproduzca* ahora socialmente de modo impredecible, en un clima de invisible intercambio de significados, símbolos y referencias, de creciente intensificación de las relaciones humanas, de relativismo moral, de inestabilidad valorativa y de emancipación institucional.

Ya no existe un único sentido moral en nuestra sociedad ni una interpretación cultural homogénea del mismo que se transmite de manera uniforme a las generaciones posteriores, sino una multiplicidad de sentidos contrapuestos, de criterios morales diversos, todos ellos plausibles y legítimos. Ahora, a diferencia de entonces, estos sentidos se construyen *subjetivamente* a partir del acelerado contraste de significados que las tecnologías de la información y la comunicación permiten realizar casi instantáneamente a cada individuo respecto de una diversidad de conocimientos, costumbres, ideas y creencias, provenientes de realidades sociales a veces muy distanciadas culturalmente.

El acento se sitúa ahora en la autoproducción social de conocimiento, producto de la personal e inalienable capacidad que la conciencia individual de cada sujeto tiene para entender, discernir, dotar de razón y dar sentido a su propia existencia y a la sociedad que habita. El *tempo* moral que marca el patrón evolutivo y el modo de integración de nuestras sociedades bajo las ideas y creencias características de cada época se ha trasladado desde las instituciones clásicas de socialización (la Iglesia, la familia, la escuela, etc.) hasta el propio sujeto.

En todo tiempo y lugar se han dado cambios estructurales que han desatado inevitables crisis del sentido en nuestras sociedades. No obstante, lo peculiar de nuestro momento histórico es que, al revés de otras épocas, nuestra presente situación de mudanza cultural no obedece ya a cambios introducidos por ciertos modelos de pensamiento social, económico, político o religioso que, por decirlo así, induzcan a los individuos, mediante una determinada socialización ideológica, a reacomodar "desde arriba", desde su ideología concreta, su sentido personal a tales o cuales principios

o valores. Muy a la inversa, son a priori los cambios producidos en la conciencia personal de los individuos concretos los que, objetivados en diferentes modos de pensar, sentir y estar en el mundo, están generando "desde abajo" cambios estructurales de extraordinaria magnitud.

Estamos, sin duda, ante un *proceso de autotransformación cultural* único en la historia[13], caracterizado por la deconstrucción –a partir de la conciencia individual– de las grandes configuraciones globales de sentido de la Modernidad, la fractura del orden moral ortodoxo en una heterogeneidad de éticas individuales fluidas y cambiantes[14] y, tal vez consecuencia directa de ello, la emergencia de un orden heterogéneo de estructuras de conciencia[15] o de sentidos, individual, grupal e institucionalmente constituidas. Éstas coexisten en un modelo de sociedad denominada certeramente compleja o de riesgo, precisamente por la dificultad que entraña articular esta diversidad de órdenes y "fuerzas sociales" –no siempre visibles– que operan la integración funcional, moral y simbólica de estas sociedades diferenciadas.

Estas dificultades podrían conceptuarse como preámbulo de una profunda revolución cultural respecto a nuestro pasado histórico. En nuestra sociedad, como en otras sociedades avanzadas de nuestro entorno, está emergiendo *un nuevo modo de sociabilidad humana*, de la que se espera que haga surgir una transformación radical de las instituciones tradicionales encargadas de la reproducción del sentido y de los modos de organización sociales hasta ahora conocidos. Una sutil metamorfosis de nuestra moral *única* en un orden contingente de moralidades, cuyo análisis –aún por realizar– resultará particularmente útil a quienes tienen en sus manos la difícil responsabilidad de lograr la integración de unas sociedades, como la nuestra, cada vez más diversas, mestizas y diferenciadas.

¿Cómo ha llegado a forjarse tal contingente de moralidades?; ¿qué ha supuesto esta nueva situación en el orden institucional, con especial referencia al caso de la Iglesia católica y al singular proceso de secularización religiosa seguido en nuestro país?; ¿de qué modo actúa el sujeto en la búsqueda de sentido en este contexto de valores y creencias heterogéneo, sincrético y polivalente?

---

[13] Sobre los cambios recientes habidos en nuestro país, véase Juárez, M. (dir.) (1994): *V Informe sociológico sobre la situación social en España*. Madrid: Fundación FOESSA. Para nuestro estudio, es interesante la introducción de Miguel Juárez y el capítulo 1, "Cambio social en España", de Jesús M. de Miguel (p. 1-144).

[14] Una heterogeneidad sincrética, fragmentaria y adaptativa a partir de la que Max Scheller denominó "moral individual", que, como hemos dicho, es la práctica diferenciada para cada circunstancia de una moralidad acorde con cada orden interno de conciencia.

[15] Utilizamos el término "estructura" para referirnos a una tendencia, un "atractor" o una polarización del sentido social conjunto que se revela bajo unas específicas formas y características actitudinales.

1.1 Hacia un orden moral contingente

Debido a la intensa globalización cultural propiciada por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación, multitud de costumbres ejercidas a través de símbolos y ritualizaciones culturalmente muy diferentes ahora pueden ser aprendidas, comparadas, contrastadas, asumidas, discutidas o, más frecuentemente, integradas sincréticamente en una imparable "reabsorción de significados". Esto produce lo que podríamos denominar un"vértigo cultural", al desafiar frontalmente los referentes de sentido tradicionalmente instituidos.

Evidentemente, tan intensa contrastación de significados ha cuestionado la validez del modelo de socialización lineal entre generaciones del pasado, adaptado a un entorno cultural concreto. Actualmente, las generaciones más jóvenes asumen modelos de aprendizaje extraordinariamente amplios, sincréticos y mestizos, como no puede ser de otro modo en un entorno cultural dinámico e inestable, de intenso tráfico de información debido a la ruptura de las fronteras para la comunicación. Ha emergido un nuevo modo de *socialización multicultural*, donde la información y el conocimiento promueven de continuo la innovación y el cambio cultural.

Esta especie de *multisocialización*, provocada por la simultaneidad de múltiples y, a veces, dispares criterios de racionalidad, ha menguado, de modo ostensible, el asentimiento y conformidad con los referentes morales que daban sentido a la tradición y a la propia existencia. Y ha traído consigo una importante "relativización" de las ideas, creencias y valores que sostenían el sentido y la moral de nuestra comunidad. Ideas, creencias y valores antes incuestionados y comúnmente compartidos son ahora incesantemente comparados y contrastados con otras realidades, con otros mundos, con otras culturas, con otras significaciones, con otros modos de entendimiento, igualmente legítimos y plausibles[16].

En este contexto de intenso relativismo moral y de extenso trasiego cultural, las identidades, sociales o individuales, sólo pueden concebirse

---

[16] Como afirma Olabuénaga: "El fenómeno cultural más señalado 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 tan siquiera la simple carencia de una racionalidad universal legitimada y legitimante, sino la simultaneidad de múltiples racionalidades, todas ellas igualmente legítimas y legitimantes. Esto aboca al individuo a la –incesante– 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".

como construcciones cognitivas complejas, permanentemente inacabadas, resultado de la cogeneración recíproca del sujeto con su historia, con su medio, con su tradición. Al fin y al cabo, como cualquier otro producto humano, el sentido, así como las creencias y ritualizaciones que lo sostienen, es inseparable de la dinámica de interacción que preside la evolución, las leyes de estabilidad y cambio vigentes en todos los órdenes de la naturaleza.

La consecuencia ineludible de tan intrincado entramado de interacciones y racionalidades dispares es la *emergencia de un orden moral contingente*, lleno de valores, creencias y criterios morales diversos y paradójicos, susceptibles de autoorganizarse en un complejo entramado de sentidos diferenciados. Atrás queda un sólido y absoluto "orden moral" de amplio reconocimiento y significación sociales, que dotaba de sentido histórico a la comunidad en su conjunto, reduciendo la incertidumbre e imprevisibilidad en aras de un sistema único de valores y creencias socialmente compartido y legitimado a través de la tradición y el aprendizaje.

Tanto en términos religiosos como laicos, el sentido y la moral tradicional de nuestra sociedad se han vuelto: relativistas y sincréticas, adaptativas a la pluralidad de expectativas y situaciones posibles en todo tiempo y lugar, pragmáticas. Los dogmas ya no existen, los valores "últimos" se relativizan, los universos simbólicos uniformes que sostienen las creencias pierden sentido en cuanto ideologías, las identidades culturales se fragmentan.

En una sociedad compleja y diversificada como la nuestra, la moral se ha vuelto fluida, autogenerativa y cambiante. En definitiva, ha surgido un orden moral contingente, permanentemente incompleto y sin sentido predefinido, que se autogenera desde la diversidad de racionalidades y éticas y que, pese a su aparente desorden, es susceptible de engendrar un nuevo orden social moral construido ahora sobre "lo cotidiano" (Malinowski). Orden moral y orden social no son ya coincidentes: la suma de moralidades individuales ya no da como resultado la ética social representativa de todas ellas, porque ahora la interacción social es más que la suma de las éticas individuales.

Este nuevo orden moral surge como un sistema de sentidos múltiples impredecible del que, de modo diferenciado, emergen valores comunes susceptibles de conformar un umbral de sentido mínimo socialmente compartido, que no establece a priori un modelo de orden social a seguir como antaño, sino que surge a posteriori de él. Es un sistema autoproducido, a partir de la permanente interacción de múltiples modos informales

y alternativos de pensar, de sentir y de estar en el mundo[17], que abocan al individuo a la pesada carga de buscar o construir por sí mismo el sentido de su existencia al margen, por lo general, de las instituciones.

1.2 Desinstitucionalización y secularización religiosa

La consecuencia inmediata de tal proceso de relativismo moral no puede ser otra que la pérdida de creencia en los referentes institucionales y en las ideologías que los sustentan. Las grandes instituciones que sostienen el peso moral de la tradición, y reproducen a través de la socialización el fundamento ético de las sociedades, han perdido hoy una buena parte de su significación moral al no representar ya la contingencia de sentidos surgida de la interacción de tal pluralidad de éticas individuales. Sin duda, el proceso de cambio social ha sido extraordinariamente acelerado. Las instituciones han sufrido serias dificultades para adaptarse en el corto plazo a la creciente tensión producida por la enorme diferenciación y la diversidad de las nuevas sensibilidades sociales que han ido emergiendo. Es decir, siguiendo a Arnold Gehlen, las instituciones tradicionales han perdido buena parte de su eficacia socializadora para orientar a los individuos durante el desarrollo de su proceso vital, tendiendo a vaciarse de sentido y legitimidad, para quedar reducidas a meras maquinarias administrativas, muy alejadas del cometido de representatividad que les corresponde[18].

Por citar algunos ejemplos, las instituciones democráticas, representadas por los partidos políticos o los sindicatos, ya no aciertan como antes a encender la ilusión de sus potenciales afiliados o votantes que escasamente se sienten ahora animados a participar en tales organizaciones y,

---

[17] En tal sentido, y a propósito de la actual encrucijada moral de los jóvenes, escribe Margaret Mead: "Nuestros jóvenes conforman una serie de grupos diferentes que creen en cosas diferentes y defienden prácticas diferentes, a los que puede pertenecer algún pariente o amigo de confianza. Así el padre de una chica podría ser un presbiteriano, imperialista, vegetariano, abstemio, con una fuerte preferencia literaria por Edmund Burke, que cree en la libertad de comercio [...]. Pero el padre de su madre puede ser un episcopaliano de los Derechos de los Estados y la doctrina Monroe, que lee a Rabelais [...]. Su tía es agnóstica, enérgica defensora de los derechos de las mujeres, internacionalista, basa toda su esperanza en el esperanto, adora a Bernard Shaw [...]. Su hermano mayor es un anglo-católico entusiasta de todo lo medieval, que escribe poesía mística [...]. El hermano más joven de su madre es un ingeniero, materialista rígido, desprecia el arte, cree que la ciencia salvará el mundo [...]. De modo que –concluye Margaret Mead– la lista de entusiasmos posibles y compromisos sugestivos, incompatibles unos con otros, es abrumadora".

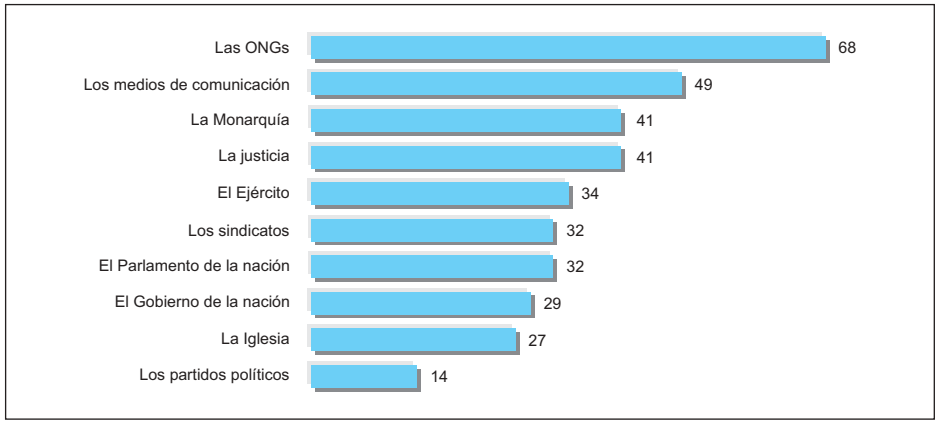
[18] Resolver la disyunción (D. Bell) que existe entre una sociedad funcionalmente diferenciada a través de sus instituciones y la creciente dinámica de sensibilidades que han emergido mayoritariamente al margen de las instituciones representa uno de los más serios problemas que tiene planteada la imprescindible integración y adecuación institucional de nuestras sociedades modernas.

menos aún, representados por sus ideologías. Las iglesias tampoco consiguen asentar sus credos en la cada vez más exigua feligresía. Los modelos educativos se acomodan muy torpemente a la acelerada dinámica de conocimientos que demanda la vida moderna. Incluso el progresivo debilitamiento o casi desaparición en nuestras sociedades modernas de un gran número de ritos de paso o de transición, por no citar las convulsiones que afectan a la institución familiar, denotan la profunda crisis del sentido moral ortodoxo que se viene produciendo en nuestras sociedades avanzadas.

Así lo reflejan empíricamente los datos obtenidos de nuestro análisis del Estudio 2.240 del CIS[19], base de este capítulo, al mostrar el escaso nivel de confianza que los jóvenes depositan en instituciones de la importancia del Parlamento, el Gobierno central, los partidos políticos, los sindicatos, las Fuerzas Armadas, la Justicia, etc. Únicamente las ONGs (gráfico 1) parecen merecer cierta confianza para una parte importante de los jóvenes (68%). Tan preocupante desafección institucional ha sido calificada como una auténtica *secularización social*[20].

Simultáneamente, nuevas sensibilidades parecen ir emergiendo inarticuladamente de la ciudadanía, a través de comportamientos colectivos y movimientos sociales que, por lo general, bajo iniciativas de voluntariado u otras muy débilmente estructuradas, florecen sin seguir una ideología concreta. Los jóvenes sienten una fuerte inquietud por paliar el hambre y la pobreza, por promover la paz social en el mundo, por la preservación

Gráfico 1 – Jóvenes que confían mucho o bastante en una serie de instituciones. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

[19] La ficha técnica de este estudio se puede consultar al final del capítulo.

[20] Andrés Orizo, F. (1996): *Sistemas de valores en la España de los noventa*. Madrid: CIS. Colección monografías. Siglo XXI.

ecológica y medioambiental del planeta, por la protección de los animales, por los derechos humanos, etc. Muestran, a través de múltiples modos de agrupamiento informal, espontáneo y, sobre todo, extrainstitucional, una enorme receptividad latente al compromiso y a la solidaridad sociales. Contra todo pronóstico, buena parte de la población juvenil participa de manera creciente de esta actitud.

Debido al carácter reflexivo y de experiencia directa propio de la creación de sentido, su construcción requiere, más que espacios institucionalizados, espacios libremente "elegidos" –agrupamientos espontáneos e informales– que permitan vivir activamente la imprevisible experiencia de lo inmediato. Por ello, "más que el triunfo del grupo es el triunfo del individuo que puede con amplia libertad elegir los grupos frente a los cuales crear su identidad"[21]. Efectivamente, mientras en una sociedad homogénea el sujeto no puede escapar de las exigencias de la totalidad, en una sociedad como la nuestra, crecientemente heterogénea, cada cual puede elegir sus propios dioses o demonios. Movimientos sociales, ONGs, sectas, voluntariados, esoterismos, etc., emergen como medios o vías alternativas de sentido y participación social al margen de las instituciones.

Debido al histórico papel asignado a la Iglesia católica en la reproducción de sentido social, primero analizaremos qué consecuencias ha tenido la desinstitucionalización en el singular proceso de desclericalización y secularización religiosa de nuestro país.

Un singular proceso de desclericalización

La generalizada desinstitucionalización registrada en otras esferas ha dado lugar a un singular proceso de desclericalización y secularización de las creencias en el específico ámbito religioso católico. Éste ha llevado –y está llevando aún– al progresivo distanciamiento de la institución eclesial de un número creciente de jóvenes y a la generación de modos alternativos de construcción de sentido que no pasan por los dogmas eclesiales.

Desde una perspectiva histórica, tal proceso de desinstitucionalización católica dista mucho de ser nuevo ni reciente. Tras la guerra civil española, la religión se presentaba bajo el formato de un nacionalcatolicismo de amplia representación social, que legitimaba el orden político y ejercía una importante función cohesiva. La transición política de los últimos treinta años, dirigida hacia la consecución de una sociedad moderna en un régimen de pluralismo político y de libertades democráticas, ha tenido su correlato –aunque de forma menos manifiesta– en una transición hacia un consecuente pluralismo religioso: una articulación institucionalizada de la vida

[21] Lamo, E. (1996): *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia.* Madrid: Ed. Nóbel, 183.

religiosa de los españoles, objetiva y formalmente constituida en una pluralidad de confesiones religiosas que coexisten bajo un régimen de libertades, con la colaboración de un Estado aconfesional que protege la libertad de cultos y creencias y las relaciones interreligiosas.

Desde un punto de vista normativo, esta nueva situación ha representado la consolidación jurídica e institucional del pluralismo religioso en España (artículo 16 de la Constitución, Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y acuerdos con otras religiones de notorio arraigo social de 1992); sociológicamente, en el contexto de las llamadas "sociedades postmodernas, sociedades postindustriales, de información o de ciencia", ha dado paso a *un singular proceso de reconfiguración religiosa*. En el caso español, este proceso no se ha manifestado mayoritariamente en la pérdida de fe religiosa –como apuntaban algunas tesis clásicas de la secularización– ni en la multiplicación de un mosaico de denominaciones, como es el caso de Estados Unidos. Ha dado lugar a una marcada desinstitucionalización de las prácticas religiosas y al mantenimiento secularizado de un alto nivel de creyentes que, independientemente del entorno eclesial católico, mantienen sus creencias en un nuevo espacio "difuso", que reúne a buena parte de nuestros jóvenes, en el que las fronteras entre lo ortodoxo y lo heterodoxo están cada vez menos diferenciadas[22]. Es lo que algunos teóricos, como Hervieu-Léger[23], han denominado *destradicionalización* de la religión, con la que, bajo fórmulas no del todo investigadas, se reafirma la necesidad de construir el sentido que tienen todos los individuos, aun al margen de las instituciones eclesiales.

En términos cuantitativos, este proceso resulta visible a partir de una serie de indicadores empíricos procedentes de distintos estudios y países, elaborados *ad hoc* para este trabajo[24]. Como puede apreciarse en la tabla 1, la desinstitucionalización religiosa es un fenómeno generalizado en Europa, que afecta tanto a la Iglesia católica como a otras iglesias cristianas mayoritarias en países como Alemania o Reino Unido.

En España y en el contexto europeo, la tendencia generalizada es la pérdida de influencia de la religión en las sociedades y en los individuos. Sin embargo, en nuestro país destacan algunos rasgos particulares. Es el país católico más secularizado y el de mayoría católica que más claramente avanza en dicho proceso secularizador.

---

[22] Canteras Murillo, A. (1997): "Complejidad y metamorfosis sociorreligiosa", en Oleza, F. *et al.*: *Las sectas en una sociedad en transformación.* Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 37-67.

[23] Hervieu-Léger, D. (1993): *La religion pour mémoire.* París: Ed. CERF.

[24] Series cronológicas elaboradas a partir de distintos indicadores procedentes de la Encuesta Europea de Valores, correspondientes a los años y países seleccionados.

Tabla 1 – Evolución de la religiosidad en varios países europeos. En porcentaje. 1981-2000

	Total población			Jóvenes hasta 29 años		
	1981	1990	1999-2000	1981	1990	1999-2000
Francia	*1.200*	*1.002*	*1.615*	*456*	*279*	*320*
Les importa (mucho+bastante) la religión		42	36		30	27
Se considera persona religiosa	48	48	44	38	38	34
Cree en Dios	59	57	56	46	46	47
Importancia de Dios en sus vidas (1)	29	26	26	18	15	15
Reino Unido (2)	*1.231*	*1.484*	*1.000*	*484*	*337*	*232*
Les importa (mucho+bastante) la religión		46	36		28	26
Se considera persona religiosa	53	55	37	35	30	24
Cree en Dios	73	72	61	61	56	53
Importancia de Dios en sus vidas (1)	37	34	32	22	18	25
Alemania		*3.437*	*2.036*	*446*	*483*	*326*
Les importa (mucho+bastante) la religión		34	28		19	17
Se considera persona religiosa		49	43	36	33	28
Cree en Dios		57	50	53	42	37
Importancia de Dios en sus vidas (1)		34	33	22	22	21
Italia	*1.348*	*2.018*	*2.000*	*523*	*635*	*445*
Les importa (mucho+bastante) la religión		67	71		62	58
Se considera persona religiosa	80	81	83	73	74	79
Cree en Dios	82	82	88	76	80	87
Importancia de Dios en sus vidas (1)	58	63	67	50	58	59
España	*2.303*	*4.147*	*2.409*	*723*	*1.253*	*575*
Les importa (mucho+bastante) la religión		51	46		33	25
Se considera persona religiosa	61	63	59	45	47	44
Cree en Dios	86	80	80	76	70	66
Importancia de Dios en sus vidas (1)	50	46	46	34	31	31
Portugal		*1.185*	*1.000*		*371*	*223*
Les importa (mucho+bastante) la religión		62	76		44	59
Se considera persona religiosa		73	86		58	74
Cree en Dios		85	92		74	86
Importancia de Dios en sus vidas (1)		62	73		45	58

(1) Valores de 7 a 10, en una escala de 1 a 10. (2) Sin Irlanda del Norte.

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de ICPSR. Banco de datos. Datos acumulados de *Encuesta Europea de Valores 1981, Encuesta Europea de Valores 1990 y Encuesta Europea de Valores 1999-2000.*

La religión en España todavía tiene fuerza, si se compara con Alemania o Francia, pero menor que en Italia o, sobre todo, Portugal. Los indicadores de religiosidad de nuestro país son decrecientes, algo que no ocurre en estos últimos países.

Ahora bien, aunque disminuyen todos los indicadores, lo hacen más rápidamente los más relacionados con lo institucional –la importancia concedida a la religión o a Dios– y menos los vinculados a una esfera de religiosidad individualizada –como considerarse una persona religiosa o creer en Dios–.

Sin embargo, la tendencia es la contraria en Portugal. Además de ser, con diferencia, el país más católico y religioso, no se aprecian indicios de una disminución de la influencia de lo religioso. Por el contrario, parece que la religión gana fuerza en Portugal. El caso italiano es también distinto del español: aumenta sobre todo la creencia en Dios y la importancia que le conceden y crece ligeramente la importancia de la religión y la percepción de sí mismos como personas religiosas. A diferencia de lo que ocurre en Portugal, los jóvenes italianos parece que tienden a dar cada vez menos importancia a la religión y no conceden más importancia a Dios de la que le otorgaban hace 10 años, pese a que ahora dicen creer más en Dios que antes.

Desde este punto de vista, la situación en España es mucho más parecida a la de Alemania, Francia o Reino Unido, países en los que la influencia de la religión no sólo es más baja, sino que continúa en descenso. Aunque nuestra religiosidad es todavía algo mayor, sigue disminuyendo sin que se vislumbre "fondo" en la caída. El grado de importancia de la religión en la vida de nuestros jóvenes es comparable (más bajo incluso) a la de los jóvenes franceses o británicos. Se diferencian en que mantienen mucho más alta su tasa de creencias. En este aspecto, se acercan mucho más a los franceses que a los italianos o a los portugueses.

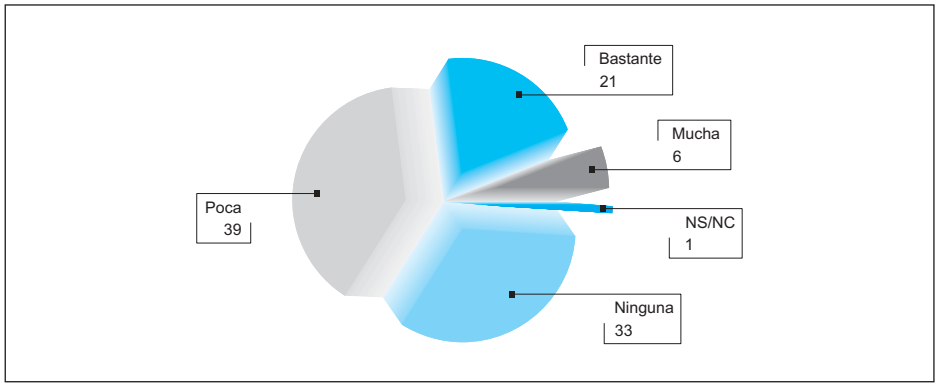
Des-confianza en la Iglesia católica y demanda de espiritualidad: creer sin ser religioso

Poco más de una cuarta parte (27%) de los jóvenes confía mucho o bastante en la Iglesia, un 39% poco y un tercio (33%) nada (gráfico 2). Tal pérdida de confianza en la institución eclesial parece estar vinculada a la opinión de que sus planteamientos dogmáticos y religiosos no responden a los conocimientos, demandas y necesidades del mundo actual. Por esta razón, una gran mayoría de jóvenes (64%) opina que la Iglesia debería adaptarse a los nuevos tiempos, frente a tan sólo un 11% que cree que debería permanecer fiel a sus dogmas; el resto piensa que debería desaparecer, no opina o le da igual hacia dónde vaya la Iglesia.

Sin embargo, pese al desapego y desconfianza en la Iglesia católica, buena parte de nuestros jóvenes confiesa abiertamente su disposición a creer en algo o en alguien (61%)[25] –aun cuando sea irracional– y conside-

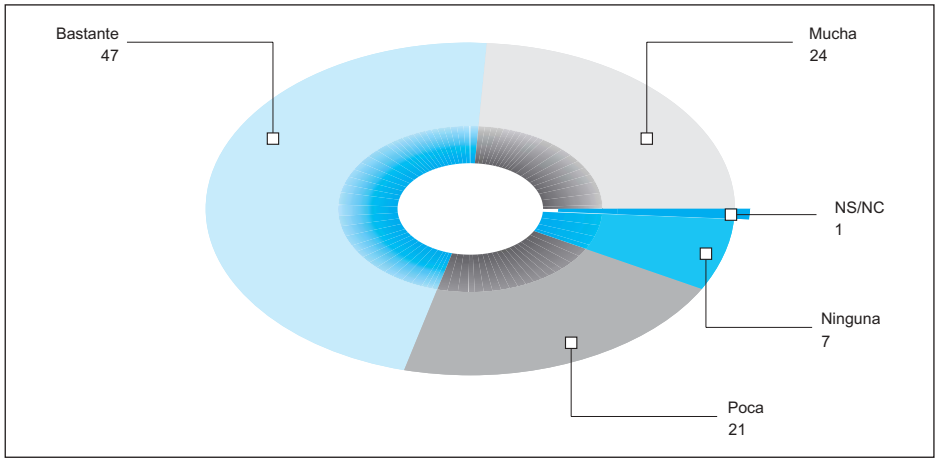
[25] Ni siquiera entre los jóvenes con mayor nivel educativo parece quebrarse dicha tendencia alcista en pro de lo irracional. Siete de cada diez jóvenes (70,4%) está a favor de creer en algo, aunque no pueda verse ni comprobarse empíricamente.

Gráfico 2 – Confianza en la Iglesia. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

Gráfico 3 – Importancia del bienestar espiritual. En porcentaje. 2001



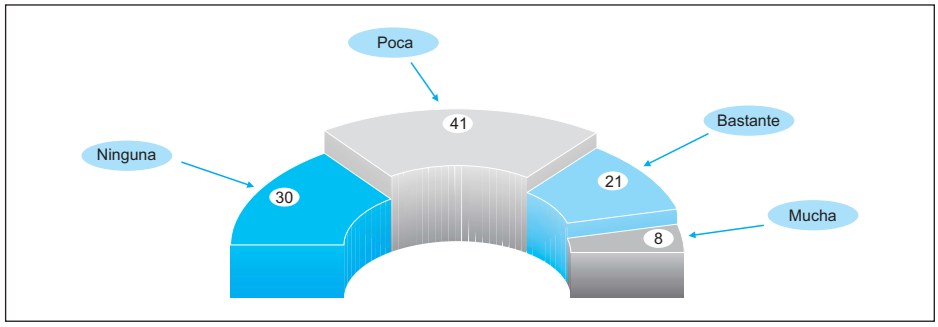
Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

ran muy o bastante importante tener bienestar espiritual en sus vidas (71%)[26] (gráfico 3).

Bienestar espiritual y disposición a creer que no deben interpretarse exclusivamente en términos religiosos tradicionales, puesto que la mayoría de los jóvenes (90%) no se sienten personas religiosas –poco (61%) o nada (29%)–. A la vez, conceden poca (41%) o ninguna (30%) importancia a la religión en sus vidas (gráfico 4).

[26] Este porcentaje se sitúa por encima de la importancia que conceden a su aspecto físico (58%), a ser admirado en la vida (39%) o a ganar mucho dinero (68%).

Gráfico 4 – Importancia de la religión en la vida de los jóvenes. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

Tales paradojas ponen de manifiesto el creciente desencuentro entre el modelo católico de religiosidad históricamente seguido en nuestro país y los nuevos modos de espiritualidad emergentes que, junto con otros modos de estructuración del sentido no basados en creencias, emergen en nuestra sociedad.

Tipología de los jóvenes y sus creencias según su modo de religiosidad

Para conocer el posicionamiento global de los jóvenes ante la religión y cuantificar su importancia, se les ha clasificado en función de algunos indicadores de religiosidad que habitualmente se consideran de especial relevancia: "autoidentificación religiosa" (católico, creyente de otra religión, indiferente, agnóstico, ateo, no creyente); "importancia de la religión en su vida" (mucha, bastante, poca, ninguna); y "confianza en la Iglesia" (mucha, bastante, poca, ninguna). La tipología obtenida diferencia cinco posicionamientos (cuadro 1).

Como puede observarse, tan sólo una cuarta parte de los jóvenes, los *eclesiales*, mantiene una vinculación relativamente importante con la Iglesia (aunque se distancian de ésta en muchos temas puntuales, si bien son

Cuadro 1 – Tipología de los jóvenes según su religiosidad

Eclesiales	Católicos que confían en la Iglesia	24,8%
Centrífugos	Católicos religiosos que no confían en la Iglesia	9,5%
Nominales	Católicos que ni confían en la Iglesia ni son religiosos	29,4%
Arreligiosos	No católicos que no son religiosos	34,9%
De otra religión	Creyentes de otra religión (no católica)	1,5%

más los que se consideran religiosos y viven sus peculiares formas de religiosidad).

Por otra parte, se detecta un modo de religiosidad *centrífuga*, mayoritariamente de inspiración católica, pero alejada de la autoridad y la institución eclesial, en el que se encuadra un 10% de los jóvenes. Se trata de una religiosidad relativamente fuerte, pero individualizada, rediseñada por el propio creyente a la medida de su mentalidad, al margen de la Iglesia.

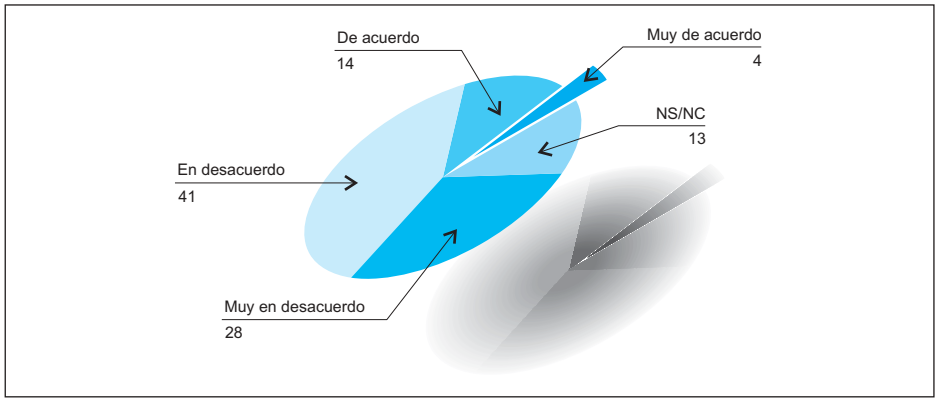
Además, se aprecia una forma de religiosidad propia de nuestros tiempos, muy extendida (29% de los jóvenes), que se debate entre la indiferencia hacia los asuntos religiosos y una religiosidad de "baja intensidad"; es el catolicismo *nominal* o sociológico, al que se acude en situaciones puntuales, ocasionalmente, por motivos de "ajuste existencial"[27] para encontrar sentido en situaciones excepcionales.

De manera destacada, el grupo mayoritario que emerge de nuestra tipología es el de los *arreligiosos* (35%): jóvenes que, de distinta manera y grado, no se consideran religiosos ni católicos, pero muchos de ellos mantienen retazos de creencias religiosas, seleccionadas "a la carta" y a menudo no del todo bien definidas y ambivalentes.

Por último, los jóvenes *creyentes de otras religiones* (2%), aunque aún son una minoría, están en plena fase de expansión, como consecuencia –aunque no única– de la creciente inmigración que ha registrado nuestro país en los últimos años.

Pese la diversidad de credos y modos de religiosidad, son pocos los jóvenes (18%) que están muy de acuerdo o de acuerdo con la frase: "De to-

Gráfico 5 – "De todas las religiones que hay en el mundo, una sola es la verdadera". En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

[27] Tornos, A. y Aparicio, R. (1995): *¿Quién es creyente en la España de hoy?* Madrid: PPC.

das las religiones que hay en el mundo, una sola es la verdadera" (gráfico 5). Por el contrario, un 70% de los jóvenes afirmaba que en todas ellas puede haber parte de verdad. Esta opinión mayoritaria es coherente con el hecho de que la tolerancia encabece la jerarquía de valores de la que participan nuestros jóvenes.

Tal tolerancia implica no sólo respeto, sino predisposición a la apertura a otras religiones. Se trata de uno de los elementos –entre otros posibles– que interviene cuando los jóvenes reconfiguran desde su experiencia su marco particular de creencias. En tal sentido, elegir "a la carta", conocer distintas creencias y escoger entre ellas lo que, a su juicio, es más "razonable" parece ser lo más frecuente entre buena parte de los jóvenes. De hecho, un 59% afirmó estar a favor de la frase: "A la hora de creer en algo, lo mejor es conocer distintas creencias y quedarse con lo mejor de cada una de ellas".

1.3 A la búsqueda de sentido

Un nuevo talante genuino y directo: rasgos actitudinales

En el actual contexto de debilitamiento institucional y de creciente relativismo y diversificación de creencias y valores, el sujeto de nuestras sociedades modernas, rodeado de una gran cantidad de información y posibilidades, está inexorablemente abocado a construir, jerarquizar y seleccionar por sí mismo, desde su personal racionalidad y vivencia, desde su propio modo de sentir, vivir y percibir el mundo, la arquitectura de su sentido personal y colectivo.

La identificación –siempre asimétrica– entre el yo social y el yo individual, que en tiempos pasados sostuvieron de modo tan eficaz las instituciones de socialización, resulta hoy difícil de mantener en un mundo crecientemente plural y globalizado, donde cada individuo ha de afrontar, merced al desarrollo de su conciencia y creatividad personales, la inexcusable tarea de dotar de sentido a su existencia[28]. Ha de erigirse así en constructor de sus propias creencias y valores, desde un estilo autónomo e individual que bien podría calificarse de:

- *Personalizado*. En virtud de su diferente capacidad adaptativa, debe afrontar esta tarea de manera individual.
- *Relativista*. Con excepción de posiciones netamente conservadoras, en virtud de tal socialización multicultural siente ahora las ideas, creencias

[28] Tal ejercicio de creatividad no está exento de dificultades. Al joven se le plantea la necesidad de afrontar dicha tarea en una situación de competencia, sin el respaldo de una tradición subjetivamente creíble a la que recurrir para paliar su desorientación.

y valores sociales como construcciones basadas en racionalidades locales diversas, carentes de validez universal, cuyos fundamentos pueden y deben ser reformulados y contrastados continuamente.

- *Sincrético*. A través del relativismo puede llevar a cabo construcciones cognitivas mestizas, de validez limitada, a partir de conocimientos procedentes de diferentes culturas y fuentes científicas, filosóficas o doctrinales susceptibles de nutrir de contenido tales construcciones.

- *Pragmático*. Sus inquietudes no están dirigidas ya a lograr un sentido único transhistórico de validez universal, sino a la racionalización inmediata, presente y directa de lo posible, reduciendo la contingencia y la inseguridad en aras a la mejora de aspectos concretos de su vida personal y social.

- *Experiencial*. Tal construcción se asienta sobre la sabiduría que arroja la experimentación personal de lo inmediatamente vivido. La experiencia de sentirse y percibirse en primera persona en el mundo.

- *Emotivo y vivencial*. Debido a la creciente preponderancia de la experiencia, la racionalidad instrumental pierde fuerza frente al sentimiento, a "la lógica del corazón"; al fin y al cabo, como afirmara Rudolf Otto, la emoción es inseparable de la vida y, por tanto, de la sociabilidad humana[29].

A partir de las respuestas obtenidas a diferentes preguntas del estudio citado, hemos obtenido los rasgos actitudinales de los jóvenes en su búsqueda de sentido (cuadro 2).

Del conjunto de tales rasgos actitudinales se desvela que el sentido no deviene ya del aprendizaje o del mandato externo (H. Grotio, Descartes, etc.), sino de la *creatividad* personal[30], del natural *impulso ético*[31]. Esto ha de interpretarse en el sentido que Max Scheler denominó "valor moral

---

[29] Afirmaba Durkheim, también, que la emoción es la experiencia fundamental de las religiones y está siempre en el origen de las representaciones colectivas. A este respecto, la emoción como experiencia fundamental de las representaciones colectivas es capaz de generar redes de vinculaciones informales de alta consistencia y cohesión emocional, tanto en grupos creyentes o de sentido formalmente constituidos (pequeñas fraternidades, movimientos de comunidades, catecumenados, etc.), como en grupos informales; este último es el caso de las sectas, en las que la vinculación emocional entre los adeptos y el líder carismático es una de las principales fuerzas cohesionantes.

[30] Tal constructivismo reflexivo representa un hito importante en el desarrollo de una nueva racionalidad y de una nueva conciencia en el modo de ver el mundo –de autoconocimiento–, puesto que ahora el hombre –la humanidad– puede verse a sí mismo viendo el mundo, poniendo en cuestión no sólo la naturaleza de aquello que ve (paradigma clásico), sino su propio modo de relacionarse con lo que ve, de relacionarse con "lo otro" (paradigma complejo), relativizando su propio conocimiento en una inacabable cogeneración recíproca.

[31] Como decía el inolvidable profesor José Luis López Aranguren: "[...] La moral tradicional en nuestra cultura occidental ha terminado; existen otros modos postmodernos de entender la moral, más bien transformada en impulso ético".

Cuadro 2 – Rasgos actitudinales de los jóvenes en su búsqueda de sentido

❒ *Sensibilidad humana:* un contacto más emotivo, humano y personal

El rasgo principal que preside el pensamiento de los jóvenes es la necesidad que mayoritariamente sienten de primar las relaciones personales sobre las meramente tecnológicas. La práctica totalidad de la muestra (96%) está a favor de este planteamiento. Es decir, pese a la incuestionable funcionalidad de los avances tecnológicos, los jóvenes anteponen la calidez del contacto humano al meramente tecnológico.

❒ *Relativismo cultural:* inviabilidad de una verdad absoluta

Otro rasgo es el acusado relativismo cultural con que los jóvenes acogen la validez universal de determinadas verdades. Opinan mayoritariamente que las que se consideran verdades absolutas pueden no serlo en otros lugares del planeta (91%). La inmensa mayoría de los jóvenes (80%) cree que no existe en el mundo una única religión verdadera.

❒ *Individualismo y autonomía* normativa

Consecuentemente, tienden a hacer prevalecer su propio sentido frente a lo ortodoxo, ya sea reelaborando su significado personal –como revela el supuesto de reinterpretación de determinados símbolos sagrados (87%)–, ya sea adoptando reglas propias con tal de no perjudicar a los demás (91%). Incluso a costa de no confiar demasiado en lo que digan las autoridades y los expertos (79%).

❒ *Intuición y espontaneidad* frente a racionalismo

A la hora de tomar decisiones, el 61% confía más en su intuición personal que en su racionalidad y el 74% más en sus sentimientos que en lo que deberían hacer según ciertas normas.

❒ *Presentismo y cotidianidad:* la negación del futuro

Una actitud reiteradamente contrastada es la mayoritaria tendencia que los jóvenes muestran a anclar su vida en el presente (73%), al margen de utópicos ideales (68%), de miradas retrospectivas al pasado (64%) e incluso de promesas religiosas en el más allá (83%). El 72% prioriza la vivencia de su cultura local, pese a participar de un mundo crecientemente globalizado.

❒ *Competitividad y relativa desconfianza en los demás*

El presente parece vivirse de manera hostil y competitiva. Al menos así parecen afirmarlo el 73% de los jóvenes para los que “en esta sociedad no hay otro remedio que ser competitivo”. Una competitividad que mueve a confiar relativamente en la gente (53%) y que parece tener sus propias reglas de equidad, en cuanto que da a los demás única y estrictamente en la medida en que recibe (73%).

❒ *Pragmatismo:* una consecuencia de la competitividad

Esta forma hostil y competitiva de vivir el presente los impulsa a imprimir un carácter eminentemente pragmático a sus deseos y aspiraciones. De tal manera que, al margen de ideales futuros y desde el más absoluto presente, el 55% no está dispuesto a creer en nada que no le resuelva problemas concretos.

❒ *Creencia e irracionalidad:* necesidad de sentido

El citado pragmatismo no impide, sin embargo, que el 66% considere que no es irracional creer en algo, aunque no pueda verse ni comprobarse. En la vertiente irracional implícita a toda creencia, tal actitud podría estar en la raíz de ciertas creencias y comportamientos irracionales esotéricos y sectarios. La necesidad de creer en algo, en cuanto necesidad de sentido, es tan acusada que 6 de cada 10 jóvenes piensan que las creencias de una persona, una vez adoptadas, no deberían cambiar a lo largo de su vida; a la vez, un 34% dice estar asistiendo actualmente a la emergencia de una nueva era o conciencia espiritual para la humanidad.

Sigue **Cuadro 2 – Rasgos actitudinales de los jóvenes en su búsqueda de sentido**

❒ *Sincretismo:* mestizaje y tolerancia hacia lo diferente

La característica incuestionable de nuestro tiempo es la diversidad, la heterogeneidad de estilos y creencias que conviven bajo un mismo paraguas cultural. Se muestran respetuosos y tolerantes con lo diferente (60%). Debido al relativismo e inviabilidad de una verdad absoluta, a la hora de creer en algo se inclinan por conocer diferentes creencias y quedarse con lo mejor de cada una de ellas (66%).

❒ *Procientismo:* creer en la ciencia sin dejar de creer en la religión

El procientismo es consecuencia de su pragmatismo, al entenderse la ciencia no sólo en su vertiente creencial como fuente reveladora de importantes misterios ocultos en relación con la vida y el universo sino, no menos importante, como garantía de solución de muy diversos problemas concretos. Casi tres cuartas partes de los jóvenes (71%) dicen creer más en las explicaciones científicas que en las religiosas. Esto no significa que piensen que la ciencia se opone a sus creencias religiosas, sino que es un complemento, ya que 7 de cada 10 jóvenes considera totalmente compatibles los descubrimientos científicos con los dogmas religiosos, debido, sin duda, a su acusado sincretismo de tono conciliador.

individual", y que es la "práctica diferenciada para cada circunstancia o situación concreta de una moralidad acorde con un orden interno de conciencia". Se trata de una heterogeneidad ética surgida del discernimiento sobre lo que es justo o injusto, ejercido desde la propia conciencia a partir de la experiencia personal de lo cotidiano. Es en este proceso donde se constituye el sentido de manera individual y autónoma.

A este respecto, lo peculiar de la intensa metamorfosis que se viene operando en nuestro tradicional sistema social de sentido es que no se genera ya, como antaño, a instancias de determinados cambios ideológicos promocionados "de arriba abajo" por las instituciones políticas, económicas o religiosas de turno. A la inversa, son los cambios operados en las conciencias individuales los que, "de abajo a arriba", pueden llegar a generar tan drásticas transformaciones ideológicas y estructurales. Una gran revolución de la conciencia que viene manifestándose en la emergencia de modos de organización de sentido alternativos a los de las instituciones tradicionales.

La emergencia de vías alternativas de sentido

Dada la relevancia que la religión católica ha tenido –y tiene aún– como institución donadora del sentido que durante buena parte de nuestra historia ha sustentado la moral social de nuestro país, analizaremos primeramente dos modos de organización del sentido de naturaleza pseudorreligiosa que han surgido al margen del marco eclesial católico: las sectas y los esoterismos. Después, desde una óptica no religiosa, comentaremos las posibilidades que ofrecen las ONGs y el voluntariado como alternativas de sentido de proyección social.

❒ **Sectas.** Partiendo de que una gran mayoría de los jóvenes manifiesta su disposición a creer en "algo", pero no se siente identificada con la Iglesia católica, la pregunta es obligada: ¿cómo se organiza y articula esta potencialidad de creencia fuera del entorno eclesial católico?

Debido a la persistencia y extensión de la disposición a creer, han surgido en nuestra sociedad multitud de organizaciones o movimientos sociales que actúan como estructuras intermedias de sentido ante la orfandad institucional que afecta a los jóvenes. Se trata de auténticas vías de expresión que se convierten en estructuras sustitutorias y que contribuyen a la autoorganización y procesamiento de sentido individual y, en definitiva, a articular el sentido social en épocas de crisis.

Dentro de este paisaje, el fenómeno de las sectas[32] se ofrece como una vía de sentido alternativa "pseudorreligiosa" para aquellos que, no sintonizando totalmente con las enseñanzas religiosas tradicionales, se inclinan por una práctica de sus creencias menos institucionalizada y más acorde con las nuevas actitudes de pragmatismo, orientación a la experiencia, inmediatez y sincretismo que mantienen buena parte de los jóvenes[33].

Tal situación, si bien es verdad que permite la vivencia directa e inmediata del misterio, aboca ahora al sujeto a vencer por sí mismo la incertidumbre que arroja la indeterminación de un universo contingente de sentido que le desborda. La inseguridad, el miedo, la incertidumbre vital, que tradicionalmente paliaban las instituciones religiosas mediante la sacralización de lo irresoluble, han de ser ahora resueltas desde el propio entendimiento –y hasta donde es posible de manera racional– a través de una exhaustiva autoexploración de la conciencia.

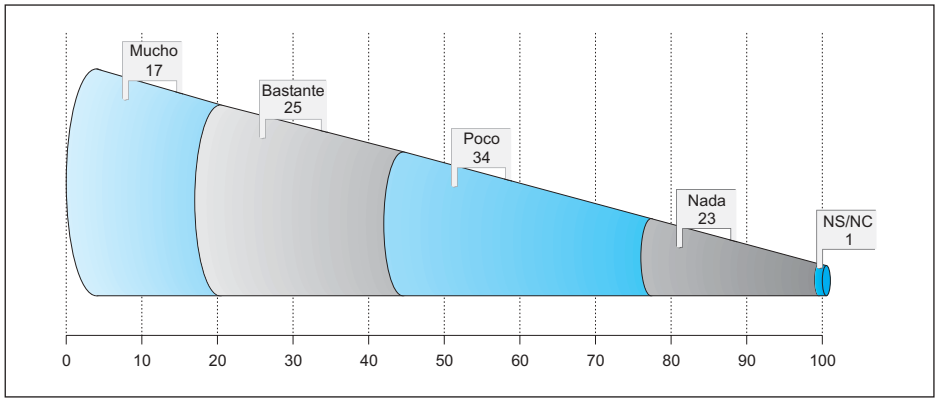
Quizá en sintonía con su generalizado deseo de conocer y mezclar creencias, los datos revelan la curiosa ambivalencia de que, aunque la inmensa mayoría de los jóvenes son contrarios a las sectas (94%), un 57%

---

[32] Una completa tipología sobre sectas puede consultarse en García Hernando, J. (ed.) (1993): *Pluralismo religioso II. Sectas y nuevos movimientos religiosos.* Madrid: Sociedad de Educación Atenas; y García Hernando, J. (1997): "La tipología como problema de estudio de las sectas", en Oleza, F. *et al.*: *Las sectas en una sociedad en transformación.* Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 67-107. También existe una amplia documentación en la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1990, 8, 140-169.

[33] Con el término "secta" nos referimos genéricamente a una de las múltiples formas legítimas que adopta el pluralismo religioso emergente en nuestro país, y no al específico fenómeno de las "sectas destructivas", tristemente acuñado para distinguir a un minoritario grupo de sectas cuya dinámica organizativa y de adoctrinamiento utiliza técnicas de persuasión netamente coercitivas que acaban despersonalizando al adepto hasta provocar en él su ruptura psíquica y social, dañándole severamente.

Gráfico 6 – Preocupación por las sectas. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

declara, sin embargo, que no son un motivo de preocupación[34] (gráfico 6); incluso un 33% afirma sentir algún grado de simpatía por ellas.

Tal ambigüedad –que refleja también la metamorfosis de las creencias y el trasiego cultural comentado– no debe ocultar la notoria falta de aceptación que los jóvenes manifiestan y que se refleja en su bajo grado de participación y compromiso. De hecho, sólo un 1,6% de los jóvenes dijo pertenecer (0,8%) o haber pertenecido (0,8%) a alguna de las organizaciones propuestas, pese a que un 83% declaró conocer alguna.

Esquemáticamente, el perfil sociológico del exiguo porcentaje de jóvenes (2,2%) que afirmaron estar a favor de las sectas es el siguiente: se preocupan mucho por todo tipo de problemas sociales y por cuestiones relacionadas con el orden social; dan gran importancia al bienestar espiritual (72%); son menos contrarios a defender por la fuerza ideas políticas o religiosas, más dogmáticos (38% frente al 1% del conjunto de jóvenes); están más a favor de la superioridad de unas razas sobre otras, de la pena de muerte, de la clonación y de la selección genética de personas; son menos partidarios de los valores socialmente compartidos, con excepción de la fe religiosa; muestran porcentajes más altos en indicadores de religiosidad en general y en creencias y prácticas esotéricas; son más jóvenes que la media (44% tiene de 15 a 18 años); y se asocia a ellos el tipo de religiosidad que hemos denominado centrífuga.

[34] Se trata de una preocupación moderada, comparable a la que sienten por fenómenos como las tribus urbanas o la corrupción de la vida política.

Tabla 2 – "¿Podrías decirme si crees en...?". En porcentaje. 2001

	Total	Eclesiales	Centrífugos	Nominales	Arreligiosos
Las comunicaciones con espíritus	19	41	36	40	29
El destino	36	28	25	20	13
Los ovnis, los extraterrestres	25	20	22	21	16
El horóscopo	20	20	22	24	30
La predicción del futuro	13	17	17	13	9
La reencarnación	13	17	15	14	8
Los viajes astrales	11	12	11	11	11
La magia	10	11	14	9	9
En ninguno	40	37	42	39	42

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

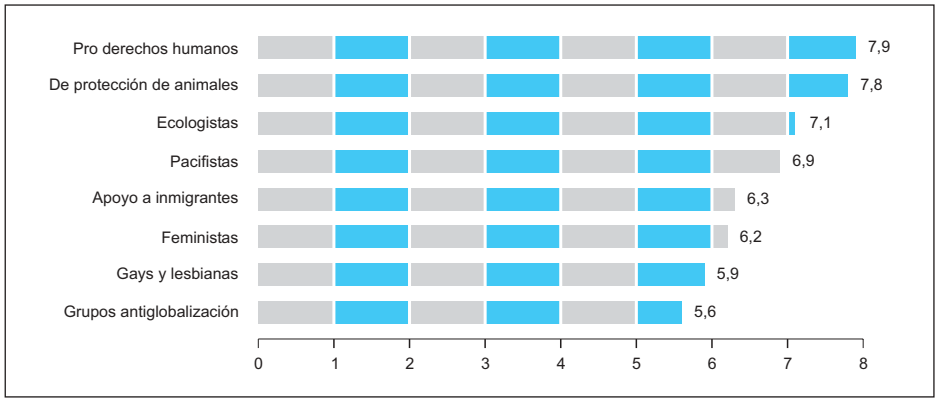
❒ **Esoterismos.** Junto con la mayoritaria disposición a creer en algo –aún cuando sea irracional–, los jóvenes tienden a confeccionar también su sentido seleccionando –y experimentando en primera persona– creencias de fuentes diversas. Por ello, no es de extrañar que acepten una amalgama de conocimientos y creencias provenientes de las más recónditas culturas, recurriendo para ello al estudio y puesta en práctica de un sinnúmero de ancestrales conocimientos pseudorreligiosos y esotéricos que se creían superados. Tales conocimientos, en forma de escuelas o filosofías esotéricas –en muchos casos de impecable raigambre histórica– se explicitan con frecuencia mediante un peculiar sincretismo simbólico y ritual, inédito en nuestra cultura. Por lo general, bajo formas dudosamente "científicas", se mezclan conocimientos religiosos y esotéricos provenientes de diversas culturas con los más vanguardistas y reveladores aportes de la ciencia. Tal es el paisaje de esta especie de "sacralidad" terrenal no exenta de patológicos "asaltos a la racionalidad" y de oportunismos sectarios[35].

El esoterismo tiene un grado de implantación considerable en la sociedad actual y, en particular, entre los jóvenes. Lo peculiar es que se da muy especialmente entre los que participan del modelo de sentido o mentalidad religiosa. Al cruzar las variables de las principales creencias esotéricas con los distintos modos de religiosidad, observamos que los jóvenes de orientación religiosa son, en general, más tendentes a creer en los esoterismos que los que definimos como arreligiosos (tabla 2).

❒ **ONGs y voluntariado.** Otro aspecto comportamental generador de sentido que deseábamos explorar empíricamente era el relacionado con el compromiso social de los jóvenes, expresado en términos de pertenencia a

[35] Véase Canteras Murillo, A. (1992): *Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso sectario en España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales.

Gráfico 7 – Simpatía hacia algunas organizaciones. En escala de 0 a 10. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

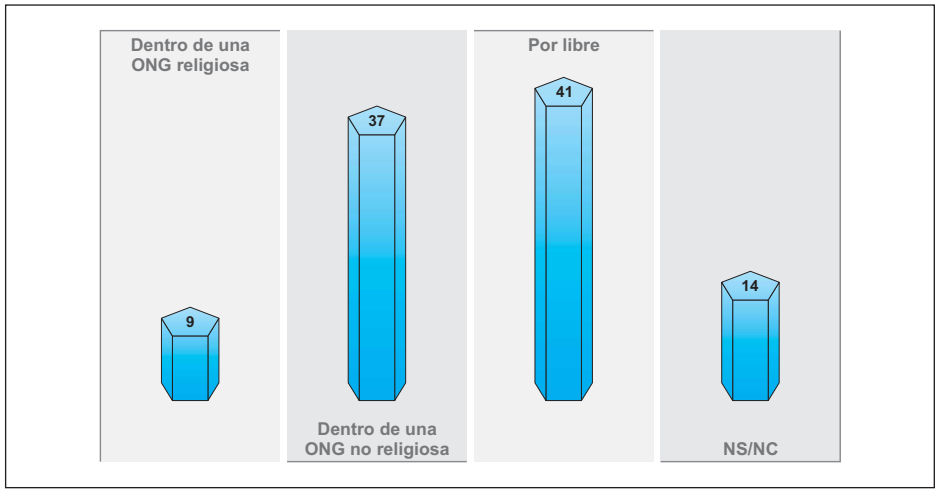
asociaciones de interés social y a organizaciones no gubernamentales. Sólo un 17% de los jóvenes pertenece actualmente o ha pertenecido en alguna ocasión a asociaciones preferentemente religiosas, ecologistas, pro derechos humanos y de protección de los animales. Aunque son una minoría los jóvenes que han contactado con este tipo de asociaciones, ésta es relativamente importante en un país como España en el que el asociacionismo es especialmente bajo.

Tan sólo un 11% de los jóvenes trabaja o ha trabajado en una ONG o similar; el 39% no lo ha hecho, pero le gustaría hacerlo. Es decir, la mitad de los jóvenes tiene una actitud positiva hacia estas organizaciones y la labor de voluntariado. El otro 50% no se lo ha planteado o no le gustaría. Esto indica que dicha actividad tiene un importante atractivo para los jóvenes.

El grado de simpatía mostrado por los jóvenes hacia esas organizaciones se refleja en el gráfico 7. Manifiestan una alta simpatía hacia organizaciones relacionadas con la defensa de los derechos humanos, la protección de animales o la naturaleza y hacia las pacifistas, seguidas de las que apoyan a los inmigrantes y las feministas. Las organizaciones que se perciben con mayor contenido político despiertan menos simpatías, como los grupos antiglobalización o los que defienden los intereses de gays y lesbianas. Así pues, no todas las organizaciones tienen la misma capacidad de atracción para los jóvenes. Acaparan su interés sobre todo las que son percibidas como entregadas desinteresadamente a los demás, para favorecer la justicia social o los derechos humanos.

El interés por la acción social tiene una importante reminiscencia religiosa, por cuanto se percibe ante todo como una entrega a los demás, muy vinculada al sentimiento religioso de la compasión. Sin embargo,

Gráfico 8 – La mejor forma de trabajar como voluntario. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

emerge como un interés secularizado que los jóvenes tienden a desvincular de la religión. Así se desprende del hecho de que un 37% de los jóvenes mantenga que la forma ideal de realizar trabajos de voluntariado sea fuera de una ONG religiosa, frente a un 9% que considera que es mejor desde dentro de una ONG religiosa (gráfico 8).

La práctica y el interés por el voluntariado está fuertemente condicionado por el deseo de espiritualidad –demanda que también posee unas tradicionales reminiscencias religiosas–. Esto es lo que sugiere la tabla 3, en la que se cruza el interés por el bienestar espiritual con el trabajo en una ONG. El interés por el voluntariado aumenta a medida que el deseo o demanda de espiritualidad es mayor. Esto indica que es un factor motivacional que influye de manera importante en actitudes y comportamientos de tipo sociohumanistas.

Tabla 3 – Vínculo entre la espiritualidad y el interés por trabajar en una ONG. En porcentaje. 2001

¿Trabajas o has trabajado como voluntario en alguna ONG u organización similar?	Espiritualidad		
	Mucha	Bastante	Poca + ninguna
Sí, trabajo actualmente	5	2	3
Sí, he trabajado antes	11	9	7
No, pero me gustaría	45	37	37
No y no me gustaría	16	19	27
No me lo he planteado	22	32	25
NC	1	1	2

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

Tabla 4 – Relación entre el modo de religiosidad y el contacto e interés por las ONGs. En porcentaje. 2001

¿Trabajas o has trabajado como voluntario en alguna ONG u organización similar?	Total	Modo de religiosidad			
		Eclesiales	Centrífugos	Nominales	Arreligiosos
Sí, trabajo actualmente	3	5	3	1	4
Sí, he trabajado antes	9	8	7	7	12
No, pero me gustaría	39	40	40	37	39
No y no me gustaría	21	18	18	24	20
No me lo he planteado	27	27	30	30	25
NC	1	1	2	1	1

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

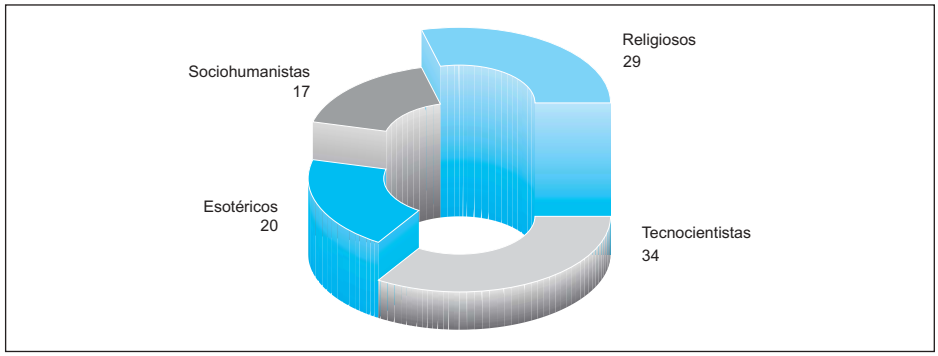
Sin embargo, pese a la influencia del interés por el bienestar espiritual, los jóvenes tratan de desvincular el voluntariado de lo religioso. Ya lo vimos en la tabla 3, y así lo certifica el que la relación entre el modo de religiosidad y el contacto e interés por las ONGs (tabla 4) no es en absoluto evidente. Los jóvenes más en contacto con las ONGs son los arreligiosos, seguidos de los eclesiales. Como se observa, las diferencias entre los diversos grupos son pequeñas, tal vez debido a que este tipo de alternativa sociohumanista no es incompatible con la sensibilidad religiosa, como muestra el análisis de estructuras de sentido diferenciadas que a continuación comentamos.

2. Hacia la diferenciación social de sentidos

Lo característico de nuestras sociedades complejas es que, debido a la extraordinaria facilidad de intercomunicación que las modernas tecnologías permiten, los individuos no se encuentran ya separados funcionalmente. Sistemas de valores, creencias y comportamientos se interfieren permanentemente unos con otros en un intercambio recíproco, relativizando la exclusividad de los sentidos individual y socialmente preconstituidos y, al mismo tiempo, dirigiendo y obligando al individuo a elevar su entendimiento hacia la elaboración de valores más abiertos y comprensivos.

Como consecuencia de la intensa y extensa interacción cualitativa de estilos de vida y civilizaciones han surgido una heterogeneidad de polaridades o sensibilidades sociales constitutivas de sentido que han provocado la crisis de las tradicionales estructuras religiosas institucionalmente establecidas, abriendo paso a modos diferentes de organización del mismo. Lejos de estar de acuerdo con expresiones como “crisis de valores” o “crisis de sentido”, en cuanto a desorientación o pérdida de sentido, pensamos en una diferente organización del mismo, producto de la intensa diferen-

Gráfico 9 – Clasificación de los jóvenes según sus estructuras de sentido. En porcentaje. 2001



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

ciación que viene produciéndose en nuestra sociedad a la que, desde luego, no son ajenas en absoluto las instituciones religiosas. Tal diferenciación, unida a la autonomía y responsabilidad que el sujeto tiene ahora para generar su propio sentido, se ha manifestado en la emergencia de una heterogeneidad de estructuras de sentido coincidentes en su mayoría –según nuestros análisis– con la persistencia de una visión trascendente de la vida del hombre, junto con otras más minoritarias que participan de una visión exclusivamente inmanente del orden social, de la vida y de la naturaleza.

El problema que se plantea, pues, es conocer el modo en que, junto al sistema de sentido religioso dominante, podrían estar configurándose estas nuevas sensibilidades o estructuras de sentido, susceptibles de diferenciar las creencias, los valores, las actitudes y los comportamientos con que se manifiesta el sentido –y, en definitiva, la conciencia– de nuestros jóvenes.

Con el fin de conocer empíricamente tales estructuras, se han realizado una serie de análisis estadísticos a partir de cuatro tipos de sensibilidades diferenciadas que hemos denominado religiosa, sociohumanista, esotérica y tecnocientista[36]. Se han obtenido cuatro indicadores de dichas sensibilidades mediante el análisis factorial de los componentes principales; a partir de estos indicadores se ha creado una tipología (mediante análisis de *cluster*) que clasifica a los jóvenes según sea la sensibilidad más fuerte y determinante para configurar la estructura de sentido de cada sujeto. En el gráfico 9 se aprecia en qué medida están presentes estos perfiles de estructuras de sentido entre los jóvenes españoles.

Los jóvenes encuadrados en la estructura de sentido religiosa son los que menos puntúan en tecnocientismo (se da una relación inversa muy

[36] Una exploración previa de tales estructuras de sentido puede consultarse en Canteras Murillo, A. (2003).

importante entre ambas estructuras de sentido) y presentan puntuaciones bajas en sensibilidades sociohumanistas y esotéricas (por debajo de la media en las dos). Los sociohumanistas muestran una baja sensibilidad religiosa y también esotérica. Sin embargo, se mantienen con puntuaciones intermedias en tecnocientismo. Los esotéricos se caracterizan por una baja puntuación en tecnocientismo y puntuaciones en torno a la media en religiosidad y sociohumanismo. Los clasificados como tecnocientistas se caracterizan por puntuaciones bastante bajas en las otras tres sensibilidades, especialmente en religiosidad.

A continuación presentamos una descripción más detallada de cada estructura de sentido, fruto del cruce de las mismas con múltiples variables.

2.1 Los jóvenes de orientación "religiosa"

El 95% de estos jóvenes se considera católico y el 74% religioso. Aunque, como todos los jóvenes, han incorporado el relativismo cultural a su sistema de valores, son los que lo han hecho en menor medida y los que más se aferran a principios dogmáticos absolutos e incuestionables. Es el grupo más conservador política y también socioculturalmente. Son especialmente sensibles y están preocupados por los problemas relacionados con el desorden social y la violencia: droga, inseguridad ciudadana, terrorismo, etc.

Por otro lado, son los que más demandan disciplina y orden social. Mantener el orden de la nación sería la meta "materialista" más deseada, en detrimento de otras postmaterialistas, a las cuales conceden mucha menos importancia. Quizás por este motivo son los que más confían en las instituciones sociales, sobre todo en las más relacionadas con el mantenimiento del orden social: las Fuerzas Armadas, la Justicia, la Monarquía, la Iglesia.

Destacan por la importancia que atribuyen a la dimensión profesional y a la competitividad personal: el trabajo, los estudios, la perseverancia y la competitividad personal, ganar mucho dinero, el aspecto físico o la admiración de los otros. En definitiva, consideran esencial alcanzar éxitos materiales, tangibles y socialmente reconocidos. Se trata de un grupo con una ligera mayoría de mujeres (54%) y uno de los más jóvenes en edad.

2.2 Los jóvenes "sociohumanistas"

Estos jóvenes son los que más participan en todo tipo de organizaciones y movimientos sociales y los que muestran comportamientos y acti-

tudes más positivas hacia el voluntariado. Destacan por su mayor simpatía hacia ecologistas y pacifistas.

Este grupo es el que más ha interiorizado el relativismo cultural. Probablemente debido a ello, son los que más rechazo sienten hacia las sectas y a todo tipo de dogmatismos. También son los más permisivos con las drogas, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el cambio de sexo, el suicidio, la ocupación de viviendas vacías o la maternidad sin pareja estable.

Aunque su religiosidad es inferior a la media (son el segundo grupo menos religioso, después de los tecnocientistas), son los que más valoran el bienestar espiritual, demandando espiritualidad por encima de los religiosos (esto evidencia que la demanda de espiritualidad no es exclusiva de la religión). Aunque el grueso del colectivo lo forman personas poco o nada religiosas, son los que más pertenecen o han pertenecido en el pasado a organizaciones de este tipo (22%).

Además, son los que más confían en la gente y los más sensibles a la necesidad de un contacto humano y personal. Esto manifiesta su talante socialmente abierto, receptivo y empático hacia los otros. Se muestran como los más sensibles ante las problemáticas sociales y los que más valoran la política, con un perfil izquierdista. Se consideran ciudadanos globales y no de un lugar concreto. Aunque creen mucho en las personas, su confianza en las instituciones es en general intermedia, destacando las ONGs y los sindicatos.

Sus prioridades valorativas encajan claramente con lo que Inglehart denominó "postmaterialismo" (priorizan valores como participación ciudadana y libertad de expresión frente a otros materialistas). También valoran especialmente la independencia. Son los que menos estiman todo lo relacionado con el éxito social: el trabajo, ganar dinero, ser admirado, ser competitivo, el aspecto físico; por el contrario, valoran más la amistad y el tiempo libre. Presentan también una ligera mayoría de mujeres (54%) y son los de mayor edad (40% de 25 a 29 años).

2.3 Los jóvenes de orientación "esotérica"

La mayor parte del colectivo son simpatizantes abiertos y creyentes moderados de estas temáticas, aunque practicantes *light*, sobre todo de tarot (42%), *ouija* (32%), carta astrológica (22%) y sanación por energías (11%). Su nivel de religiosidad es el segundo más alto. En su mayoría, son poco religiosos, aunque se siguen considerando como tales. Confían poco en la Iglesia, aunque no la rechazan mayoritariamente. Son los más convencidos de que la Iglesia debería adaptarse a los nuevos tiempos. Lo que más les aparta de la Iglesia y de la religiosidad convencional son los dogmas y el

carácter dogmático de la institución, aunque conservan una inquietud religiosa y espiritual superior a la media. Intentan explorar el significado del hombre en el mundo y el universo y lo hacen por cauces ajenos en parte a la Iglesia y en parte a la ortodoxia científica.

Lo que más les separa del racionalismo tecnocientista es que son los que más rechazan que sea irracional creer en todo lo que no se pueda ver y comprobar. Antes que por la razón, se guían por su intuición (son los que más lo hacen) y sus sentimientos y menos por los dogmas socialmente reconocidos o por el conocimiento empírico. Guiados por la intuición individualizada, son los que más han incorporado la subjetividad en sus sistemas de creencias. También son de los más contrarios a la idea de que sólo hay una religión verdadera; todas lo pueden ser para ellos en algún sentido. Quizás por ello son los menos intolerantes con las sectas, los que mejor las conocen y los que más han pertenecido a éstas.

Sus orientaciones ético-morales son laxas, como corresponde a su alto grado de individualización axiológica. Son los que más de acuerdo están con que cada uno debe tener sus propias normas sin perjudicar a los demás. Son los que en mayor medida aceptan el aborto y la eutanasia y de los más partidarios de la transexualidad. También destacan por ser los más sensibles a la libertad de expresión. Y son los más partidarios de temas tabú como la clonación y la selección genética.

No sólo desconfían de los dogmas o de lo que dicen las autoridades y expertos, también de la gente y son los que menos empatía muestran hacia los otros. Esto explica que su simpatía hacia las organizaciones sociales sea en general baja, especialmente hacia los partidos políticos, los sindicatos, los movimientos feministas, de "ocupas", de gays y lesbianas, pro derechos humanos, de apoyo a inmigrantes y hacia las organizaciones religiosas. En concomitancia con su desconfianza y recelo hacia la gente, son los más preocupados por el sida y la entrada de extranjeros (son los más partidarios de limitar su entrada) y les preocupa bastante el terrorismo y la pobreza. También son los que más están a favor de la pena de muerte. Presentan el porcentaje más alto de mujeres (56%) y una edad intermedia (39% de 20 a 24 años).

2.4 Los jóvenes "tecnocientistas"

Este tipo de jóvenes son firmes defensores del pensamiento racional, que es el que les guía y dota de sentido a sus vidas. Son los que más piensan que ciencia y religión son incompatibles (44%) y los que más se guían por la razón frente a la propia intuición. También son los que menos religiosos se muestran (37%), siendo frecuente que adopten posiciones irreligiosas o indiferentes (el 55% se considera nada religioso). Son los que tie-

nen menos creencias esotéricas, los que menos las practican o han practicado en el pasado y los que demuestran menos actitudes positivas hacia estos fenómenos. También es el colectivo que menos conoce las sectas y menos contacto ha tenido con ellas.

Su mentalidad, además de racional, es muy pragmática. Destacan por pensar que de nada sirve creer en algo si esto no te ayuda a resolver problemas concretos; son los que más piensan que creer en lo que no podemos ver y comprobar es irracional. Debido a este pragmatismo, son los más inclinados a vivir al día y los más convencidos de que en esta vida no hay otro remedio que ser competitivos. También son los menos inclinados a dotar de sentido a su vida dedicándose a una causa o ideal; en coherencia con esta actitud, son los menos interesados por las ONGs y los que menos colaboran con ellas. Todo esto apunta a que son los menos idealistas y los más pragmáticos.

Este colectivo es el que más desconfía de las instituciones sociales, en particular, de la Iglesia, las Fuerzas Armadas, la Monarquía, la Justicia y los medios de comunicación, debido a que son muy críticos, poco dados a confiar en dogmas y principios y están menos vinculados a los marcos axiológicos que emanan de las instituciones sociales. También son los que menos importancia dan en sus vidas a la familia, a la amistad, a la política, a la religión o al bienestar espiritual. Además, son los que menos valoran la honradez, la sensibilidad, la independencia, el trabajo duro, la responsabilidad, la imaginación o la tolerancia.

Este grupo es el menos preocupado por las drogas, la inseguridad ciudadana, el sida, el terrorismo, las sectas o las amenazas medioambientales, porque son menos temerosos que otros jóvenes y porque se implican emocionalmente menos en los problemas sociales y en los valores. Su perfil político es de izquierdas. Son en su mayoría varones (61%) y su edad es intermedia.

2.5 Características de las estructuras de sentido

Descritas sociológicamente las estructuras de sentido, a continuación se ofrecen de modo más preciso algunas diferencias destacables de cada una de ellas, respecto a variables como la religiosidad, las creencias religiosas, las esotéricas, la pertenencia y actitudes hacia las sectas, las orientaciones valorativas, etc.

❒ **Sentido y modos de religiosidad.** Si cruzamos las estructuras de sentido con la clasificación de los jóvenes según su religiosidad (tabla 5), la mayoría de los eclesiales mantienen estructuras de sentido de tipo religioso, en coherencia con su identidad católica, aunque una minoría dota

Tabla 5 – Relación entre el modo de religiosidad y las estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Tipología religiosa	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
Eclesiales	75	10	11	3
Centrífugos	48	15	24	13
Nominales	17	17	26	39
Arreligiosos	1	20	19	60
Otra religión	51	27	22	
Total	**29**	**17**	**20**	**35**

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

de sentido a su vida a partir de otras estructuras alternativas a las cuales resultan más receptivos. La identidad religiosa centrífuga tiene un fuerte componente de estructuración religiosa de sentido (48% de los jóvenes), seguida de la esotérica. Los de religiosidad nominal son los que más se distribuyen entre las cuatro estructuras de sentido, aunque tienden hacia el tecnocientismo y el esoterismo. Por último, los arreligiosos son mayoritariamente tecnocientistas.

❒ **Sentido y creencias religiosas.** El grupo de jóvenes con una estructura de sentido de sensibilidad religiosa presenta un perfil de creencias muy similar al de los eclesiales, algo coherente con el alto grado de coinciden-

Tabla 6 – Creencias religiosas según la tipología de estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Podrías decirme si crees en:	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
Dios	96	60	71	35
Jesucristo	85	51	63	26
El cielo	67	26	43	11
El infierno	44	15	30	7
La resurrección de los muertos	37	16	25	5
Los milagros	43	21	37	7
La Virgen María	74	38	49	14
El juicio final	38	16	22	4
El alma	68	42	63	17
El demonio	34	15	27	5
Los ángeles	48	19	36	5
La Iglesia católica	60	19	29	6
La infalibilidad del Papa	25	5	9	1
Todo lo que dice la Biblia	30	9	11	2
En ninguno	3	26	13	51
NC	1	3	2	4

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

cia de ambas clasificaciones. Después de éstos, los que más creencias religiosas mantienen son los esotéricos. Esoterismo y religiosidad no son fenómenos excluyentes, sino complementarios, para la mayoría de éstos, quienes mantienen (aunque reelaborado) buena parte del marco de creencias con el que mucha gente sigue identificando al catolicismo (tabla 6).

Las creencias religiosas de los sociohumanistas son más débiles, pero siguen siendo aún mayoría los que creen en Dios (60%) y en Jesucristo (51%). La situación se invierte en el caso de los tecnocientistas. La mayoría afirma no tener creencias religiosas, tan sólo un tercio (35%) cree en Dios y una cuarta parte (26%) en Jesucristo. Estos mismos datos tienen una segunda lectura, pues si bien es cierto que la estructura de sentido de sensibilidad tecnocientista se aleja de las creencias religiosas, éstas, aunque minoritarias, perviven en dicho segmento social, probando que racionalidad y fe religiosa pueden compatibilizarse.

❒ **Sentido y creencias esotéricas.** Las creencias de tipo esotérico presentan importantes diferencias según las estructuras de sentido, pero se detectan en todos los grupos (tabla 7). Sólo un 8% de los esotéricos no creía en nada de lo que figuraba en la lista. Por otro lado, los tecnocientistas son los que menos creen, situándose en una situación intermedia (y similar entre ellos) los religiosos y los sociohumanistas.

Tabla 7 – Creencias esotéricas según la tipología de estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Podrías decirme si crees en:	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
Las comunicaciones con espíritus	14	14	53	7
El horóscopo	19	15	45	9
El destino	33	35	69	19
La predicción del futuro	9	9	40	4
La reencarnación	10	8	36	4
La magia	6	5	32	4
Los ovnis, los extraterrestres	15	26	46	20
Los viajes astrales	6	7	37	3
En ninguno	44	38	8	55

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

El indicador que manejamos de actitudes (positivas) hacia el esoterismo es el interés por determinadas filosofías o conocimientos esotéricos. Como puede observarse en la tabla 8, lo que despierta mayor interés es la astrología y el yoga, seguidos a distancia por el espiritismo. El resto de los temas interesa mucho menos. Religiosos y sociohumanistas presentan niveles similares de interés, algo por debajo de la media. Sin embargo, los sociohumanistas se interesan mucho más que los religiosos por dos temas

Tabla 8 – Actitudes hacia el esoterismo según la tipología de estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Están interesados por:	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
El espiritismo	22	23	66	17
La teosofía	11	13	34	5
La masonería	10	10	29	5
El chamanismo	9	13	35	6
El yoga	28	46	75	28
La astrología	34	43	86	28
La radiestesia	9	9	23	4
El curanderismo	17	21	35	9

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

concretos: el yoga y la astrología. Los tecnocientistas apenas se muestran interesados en casi ninguno.

❒ **Sentido y sectas.** Los jóvenes religiosos y los esotéricos son los que más simpatía muestran por las sectas y los que menos los sociohumanistas (tabla 9). Las diferencias de pertenencia a sectas según estructuras de sentido no son significativas, pues en ninguna de ellas supera el 2%.

Tabla 9 – Simpatía y pertenencia a las sectas según la tipología de estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

	Total	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
Simpatía por las sectas					
Puntuaciones de 0 a 4	87	83	93	87	89
Puntuaciones de 5 a 6	7	9	3	8	5
Puntuaciones de 7 a 10	2	3	2	2	1
NS/NC	3	4	1	2	4
Pertenecen o han pertenecido a alguna secta					
Sí	2	2	1	2	1
No	98	98	99	98	99

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

❒ **Sentido y valores.** Cada estructura de sentido se objetiviza socialmente a partir de una serie de valores determinados (tabla 10). El dato más llamativo es el consenso normativo generalizado en lo relativo a que cada uno puede tener sus propias reglas con tal de no perjudicar a los demás, aunque los religiosos se muestran ligeramente más reservados a este respecto.

Tabla 10 – Relación entre las orientaciones axiológicas y las estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
De acuerdo con:				
Cada uno puede tener sus propias reglas con tal de no perjudicar a los demás	87	89	91	91
Dan la máxima importancia a:				
Tolerancia	60	71	61	54
Honradez	60	60	51	49
Responsabilidad	53	56	51	45
Lealtad	47	47	44	35
Sencillez	46	48	43	35
Sensibilidad	38	37	32	26
Dominio de sí mismo	37	37	30	30
Sentido de la justicia	35	38	29	27
Imaginación	29	33	33	26
Generosidad	36	36	29	23
Trabajo duro	34	28	27	26
Independencia	28	30	28	27
Competitividad personal	30	24	27	20
Perseverancia	29	28	22	21
Obediencia	32	23	22	17
Sentido del ahorro	26	18	21	13
Fe religiosa	21	3	5	1
Están a favor de:				
Ser padre o madre sin tener una pareja estable	68	85	84	84
Ayudar a morir a un enfermo incurable que lo solicita	56	79	80	78
El matrimonio entre personas del mismo sexo	53	81	76	70
El aborto libre y voluntario	50	74	76	75
El cambio legal de sexo (transexualidad)	53	77	74	66
El consumo de drogas blandas	22	46	38	46
La ocupación de viviendas vacías	27	50	38	39

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240.*

Los religiosos son los menos tolerantes con los comportamientos individuales. Pese a ello, están mayoritariamente a favor de ser padre o madre sin tener pareja estable, de la eutanasia, del matrimonio entre personas del mismo sexo y del cambio de sexo; además, la mitad de ellos está a favor del aborto libre y voluntario. Junto con los sociohumanistas, son los que más importancia otorgan a los valores sociales. Destacan en fe religiosa, obediencia, sentido del ahorro, competitividad personal, trabajo duro, perseverancia, autodominio, honradez, generosidad, lealtad y sensibilidad.

Los sociohumanistas son los más permisivos con los comportamientos individuales y los que otorgan más importancia a los valores sociales medidos; esto indica que un alto grado de permisividad ético-moral individual no implica el distanciamiento de los valores sociales. Son los que más aprecian la tolerancia, la responsabilidad, la sencillez, la independencia y el sentido de la justicia; valoran tanto como los religiosos la honradez, la lealtad, el dominio de sí mismo, la generosidad, la sensibilidad y la perseverancia; con los esotéricos comparten la preocupación por la imaginación. Todo ello es compatible con que sean quienes más a favor están del consumo de drogas blandas, la ocupación de viviendas vacías, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la transexualidad.

Los esotéricos, junto con los sociohumanistas, son altamente permisivos con las conductas privadas. Por ejemplo, son los que más de acuerdo están con el aborto y la eutanasia. Pero destacan menos que sociohumanistas y religiosos en lo que se refiere a atribuir la máxima importancia a los valores sociales. Su valor más característico es la imaginación.

Por fin, los tecnocientistas son también muy tolerantes con las conductas privadas (aunque algo menos que sociohumanistas y esotéricos) y los que menos importancia atribuyen a los valores sociales, lo cual no significa que carezcan de ellos.

Esta fragmentación moral del sentido único en una pluralidad de éticas y prioridades valorativas diferenciadas, ¿podría representar en nuestro futuro inmediato un inconveniente para la integración social?

3. Para la integración de sentidos en la sociedad

La acción integradora que ponían en marcha hace tan sólo unos años las viejas normas morales de naturaleza esencialmente religiosa para el mantenimiento del sentido ético general ha dejado de ser eficaz y operativa ante la emergencia de los múltiples y paradójicos sentidos individuales que se manifiestan en nuestra sociedad. La coexistencia de nuevas sensibilidades o estructuras de sentido ha abierto las puertas a la emergencia de una profunda diferenciación también de las jerarquías de valores[37] adscritos a cada una de ellas, susceptibles de orientar de modo diferente la con-

[37] Como se sabe, los valores son criterios de preferencia que orientan la conducta del sujeto hacia un determinado ideal. Son fundamentos morales abstractos, positivos o negativos, relativamente estables, independientes de cualquier objeto o situación específica, que representan las creencias de una persona sobre modelos ideales de conducta o sobre fines. En definitiva, las más altas y abstractas metas que un individuo pueda tener, a partir de cuyo influjo cada sujeto desarrolla actitudes, opiniones y comportamientos peculiares. Pues bien, a aquellos valores morales socialmente considerados que llegan a formar institucionalmente

ducta moral de los sujetos. Ante tal diversificación, nuestras sociedades avanzadas tienen la necesidad de responder a la pregunta de si existen o no unos valores naturalmente implícitos y compartidos por tales estructuras diferenciadas de sentido, susceptibles de constituir la que ha dado en llamarse una "ética mínima", sobre la que articular la diversidad de sentidos particulares o sensibilidades, en un clima pacífico de tolerancia, responsabilidad y respeto a lo diferente. Un denominador moral común y compartido que, aunque expresado bajo múltiples modos –y desde luego lejos del tan denostado relativismo ético con que algunos lo califican–, permita el desarrollo armonioso del importante tránsito histórico y cultural que viene produciéndose.

En relación con tales planteamientos, hemos querido conocer cuál es la diferencia existente en el orden jerárquico de los valores adscritos a cada una de las estructuras y si efectivamente resulta posible, a la vista de sus diferencias, constatar la existencia de unos valores compartidos susceptibles de integrarse socialmente en la que podríamos denominar una "ética mínima" para la convivencia y la paz sociales.

3.1 Valores compartidos por los jóvenes

Existe una serie de valores de amplísimo consenso social y, por lo tanto, esenciales para la sociabilidad humana, presentes en todos los segmentos sociales y en cualquier clasificación basada en el sentido, tipo de sensibilidad u orientación cultural. Se trata de valores compartidos por todos, de tan alta penetración social que su comparación entre grupos sociales resulta irrelevante.

Sin tratar de ser exhaustivos en su detección, tan sólo atreviéndonos a demostrar que la ética mínima existe y bosquejar –de forma meramente introductoria– en qué puede consistir, hemos explorado entre los indicadores de la encuesta utilizada aquellos relacionados (o relacionables) con valores ampliamente mencionados. En el cuadro 3 se recogen doce valores relacionados, que oscilan entre el 99% y el 87%. A través de ellos descubriremos en qué se fundamenta la ética mínima de nuestros jóvenes.

---

parte del acervo social de sentido se les confiere cierto orden de prioridades socialmente significativas, dando lugar a lo que se conoce como un "sistema axiológico de valores" jerarquizados: desde manifestaciones concretas del sentido común ordinario de dominio general apenas estructurado hasta aquellas otras de carácter más supraordinal o abstracto dirigidas a lograr la integración de la comunidad. De manera que puede decirse que el sentido de toda experiencia y acción, y también de toda conducta, se determina por referencia a tal jerarquía de valores moralmente relevantes.

Cuadro 3 – Importancia que los jóvenes conceden a algunos valores. En porcentaje. 2001

Indicadores de valores	%	Dato referido a:
La familia	99	Consideran importante en su vida
El trabajo	97	Consideran importante en su vida
La salud	99	Consideran importante en su vida
La amistad	98	Consideran importante en su vida
El tiempo libre, el ocio	95	Consideran importante en su vida
La igualdad entre hombres y mujeres	96	Están a favor de...
Los estudios	90	Consideran importante en su vida
Cada uno puede tener sus propias reglas con tal de no perjudicar a los demás	90	Están de acuerdo con la frase...
Lo que consideramos verdades absolutas según nuestras costumbres pueden no serlo en otros lugares del planeta	86	Están de acuerdo con la frase...
Tolerancia y respecto hacia los demás	88	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
Honradez	87	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
Responsabilidad	87	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
Lealtad	77	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
Sencillez y humildad	75	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
El bienestar espiritual	71	Consideran importante en su vida
Sensibilidad	71	Puntuaciones 8 a 10 en importancia
Dominio de sí mismo	71	Puntuaciones 8 a 10 en importancia

Los cinco primeros indicadores (familia, trabajo, salud, amistad y tiempo libre) definen nuestro estilo de vida y nuestras formas más importantes de sociabilidad y pueden considerarse imprescindibles para el hombre actual. Por tanto, una ética mínima debe respetar el derecho de una persona a tener o desarrollar todos estos aspectos, tan imprescindibles. No es posible pensar en una juventud amoral o carente de ética cuando los jóvenes atribuyen una importancia tan alta a estos ítems. A éstos, podemos añadir el indicador estudios, algo menos mencionado, pero considerado también muy importante. Se trata de seis indicadores de aspectos básicos a los que todo ser humano tiene derecho, desde los más materiales (como la salud o el trabajo) a los más inmateriales (como la amistad). En definitiva, "salud, dinero y amor", como reza la sabiduría popular.

Llama la atención la gran importancia que el trabajo o los estudios adquieren en las vidas de los jóvenes, cuando la mayoría no trabaja y una

parte considerable no estudia. El trabajo es importante como valor, como meta, como objetivo vital. Los estudios también tienen valor en sí mismos, además del valor instrumental para el trabajo. En una sociedad en el que éste es un elemento central, el no trabajo, el ocio y el tiempo libre alcanzan un valor tan importante como el primero. Vivimos en un mundo de centralidades plurales y el trabajo no puede ser el único centro.

Por otro lado, familia y amistad definen el marco relacional más importante de los sujetos. Una ética mínima, cualquiera que ésta sea, se desarrollará respetando y evitando la disonancia con todos estos aspectos centrales en la vida de los individuos. Por tanto, las limitaciones a la permisividad moral y a la tan apreciada autonomía o libertad individual se edificarán, en parte, para proteger o garantizar dichos aspectos.

Entre los valores compartidos, también destaca el relativismo cultural y la autonomía o libertad del sujeto para tener sus propias reglas de comportamiento privado, siempre bajo el respeto a los demás. Otro de los valores incuestionables de nuestro tiempo es la tolerancia y el respeto hacia los otros. Dicha tolerancia es a la vez motor de expansión del relativismo ético y su límite: yo puedo hacer lo que quiera porque vivimos en una sociedad que me tolera, pero a la vez yo debo tolerar a los otros. Esto sólo se consigue mediante el establecimiento de los límites de los comportamientos individuales tomando como base el respeto a los demás.

Por otro lado, también aparecen otras referencias morales que sirven de límites, cuando no de orientaciones de pleno sentido de la conducta: la honradez y la responsabilidad son valores arraigados y activos socialmente importantes para producir confianza. No puede ser de otra manera en una sociedad en la que uno de sus centros es el trabajo, ya que el desarrollo de la actividad profesional requiere la interiorización de un cuerpo de valores mucho más extenso, al cual pertenecerían, entre otros, la honradez y la responsabilidad como condiciones necesarias, aunque no suficientes, para el trabajo. También son necesarias en otros ámbitos de la vida, como en las relaciones de amistad, de pareja o de afiliación familiar, donde se precisan vínculos interpersonales duraderos y estables.

En un plano ya más secundario emergen otra serie de valores, menos mencionados que los anteriores, pero a los que cabe referirse como "de amplio consenso", por ser aludidos por más del 70% de los jóvenes entrevistados. Lealtad, sencillez y humildad, bienestar espiritual, sensibilidad y dominio de sí mismo son valores que, desprovistos o no de cualquier connotación religiosa (los valoran tanto los religiosos como los arreligiosos), se orientan a comportamientos que mejoran a las personas; comportamientos de evidente proyección social que refuerzan la integración y la convivencia en sociedad.

A esto hay que añadir otros indicios valorativos dignos de consideración. Por ejemplo, respecto a las grandes preocupaciones sociales, el 93% siente (mucha + bastante) preocupación personal por el terrorismo de ETA y el 85% por el terrorismo internacional antes del 11-M (ahora es de imaginar que la preocupación haya aumentado). Estas declaraciones, unidas a las masivas manifestaciones populares contra los terrorismos locales y globales, son indicativas del fuerte talante ético de la sociedad española en general y de los jóvenes en particular.

El 92% de los jóvenes dice estar preocupado por la pobreza, el 97% por el deterioro del medio ambiente y el 87% por el racismo. Las preocupaciones por la pobreza y el racismo son eminentemente morales y remiten a la preocupación por la injusticia en el mundo (en términos de desigualdad o discriminación). Por otro lado, la inquietud por el deterioro del medio ambiente, lejos de ser un simple "pesimismo antropológico", también se acompaña de un sentido ético y de una sensibilidad sociohumanista, que trasciende los límites de nuestra homónima estructura de sentido, para pasar a ser universal entre los jóvenes. Su preocupación ecologista la interpretamos en términos de "responsabilidad social", valor al que nuestros jóvenes son sensibles en una medida razonable.

En definitiva, no cabe duda de que nuestra juventud comparte en su conjunto un saludable espectro de valores para la convivencia y la sociabilidad. Pero, ¿es posible establecer un orden común de prioridades valorativas en una sociedad crecientemente diversa y diferenciada como la nuestra, una vez que la moral religiosa imperante –que sostenía nuestro modelo de convivencia– ha sido sustituida por un orden plural de estructuras de sentido? ¿Resulta plausible esperar una jerarquía de valores distinta para cada uno de tales sentidos que dificulte la convivencia y la integración social?

3.2 Hacia una ética mínima

¿Existen diferencias en las prioridades de estos valores ampliamente compartidos? En la medida en que la comparación es posible[38], si los confrontamos entre sí para cada una de las estructuras de sentido obtenidas, nuestra conclusión es que prácticamente no las hay.

Por ejemplo, respecto a la batería de indicadores de Rokeach (cualidades que los padres tratan de inculcar a los hijos), en la que se puntúa la

[38] El hecho de que los indicadores sean distintos entre sí (distintas escalas o distintas categorías de respuesta) impide la comparabilidad rigurosa de los mismos, por lo que no es posible una jerarquización real entre ellos. Sólo se pueden comparar entre sí indicadores de las mismas baterías de respuestas. Por otro lado, el problema de la jerarquización es preferible tratarlo mediante preguntas en las que el entrevistado tiene que elegir.

Tabla 11 – Puntuación en los indicadores de Rokeach por estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Dan la máxima puntuación a:	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
Tolerancia	60	71	61	54
Honradez	60	60	51	49
Responsabilidad	53	56	51	45
Lealtad	47	47	44	35
Sencillez	46	48	43	35

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

importancia de cada valor en una escala de 0 a 10, hemos seleccionado los cinco más mencionados (tolerancia, honradez, responsabilidad, lealtad y sencillez) y los hemos desglosado por estructuras de sentido, tabulando sólo los individuos que dan la máxima puntuación (10) para establecer el *ranking* más discriminante posible. La jerarquía de prioridades valorativas por estructuras de sentido es prácticamente la misma en las cuatro (tabla 11).

De la misma manera, cuando tabulamos la máxima importancia dada a aquellos aspectos que antes destacábamos como más importantes en la vida de las personas, cruzados por estructuras de sentido, y nos fijamos en las jerarquías de prioridades valorativas según estructuras de sentido, descubrimos que prácticamente no hay diferencias[39] (tabla 12).

A la vista de estos análisis, podemos afirmar que los jóvenes no sólo comparten aquellos valores universalmente reconocidos para la convivencia, sino que, además, pese a la creciente diferenciación moral de nuestras sociedades, comparten también un mismo orden de prioridades valorativas, independientemente de cuál sea la estructura de sentido de la que participen.

Tabla 12 – Relación entre la importancia dada a determinados aspectos en la vida de los jóvenes y las estructuras de sentido. En porcentaje. 2001

Dan la máxima importancia a:	Religiosos	Sociohumanistas	Esotéricos	Tecnocientistas
La salud	81	84	82	79
La familia	80	80	80	73
La amistad	64	71	69	61
El trabajo	65	56	60	58
Los estudios	50	54	46	38
El tiempo libre, el ocio	38	47	46	45
El bienestar espiritual	28	30	26	16

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2001): *Estudio 2.240*.

[39] Las pequeñas disimilitudes que se aprecian entre los grupos no implican diferencias esenciales en lo que se refiere a jerarquía de prioridades.

Tales hallazgos animan a pensar muy esperanzadamente en la prevalencia de un sustrato ético común que, pese a tanta diferenciación de sentidos y moralidades, subyace en nuestros jóvenes. Sustrato de valores susceptible de componer la que bien podría denominarse una "ética mínima": un umbral de consenso moral sobre el que articular la diversidad de sentidos y sensibilidades que vienen emergiendo en nuestras complejas sociedades modernas y que sirva de base al pacífico tránsito histórico y cultural que ahora más que nunca tanto demandan nuestras sociedades.

4. Epílogo

Como decíamos al inicio, la integración de las sociedades modernas constituye, hoy por hoy, uno de los más grandes desafíos que tiene planteado nuestro tiempo. No se trata ya de un problema de reajustes estructurales más o menos drásticos y acertados, sino de conocimiento, aceptación e integración institucional de estas nuevas sensibilidades, de este nuevo pensamiento, de este nuevo modo de ser y de estar en el mundo, de este nuevo orden moral contingente que viene emergiendo y que, sin duda, dará lugar a una sociabilidad humana mucho más compleja y diferenciada, asentada sobre inquietudes y planteamientos éticos hasta ahora desconocidos.

Es evidente que las instituciones no consiguen paliar el problema de desmembración del sentido social tradicional que viene produciéndose, porque la gran mayoría de sus iniciativas no parecen tener empatía con la nueva mentalidad emergente. En vano tratan de hacerlas operativas sin percatarse de que la inmensa mayoría de los jóvenes participa de un modelo de sentido infinitamente más plural, complejo y completo para el que, por ahora, no existen cauces institucionales ni modos de organización claramente definidos. Mayoritariamente mantienen un firme sentido de la trascendencia, pero no participan de los rituales ni dogmas religiosos ortodoxos; mantienen un elevado interés por el progreso, pero no convergen con los actuales modelos destructores del medio natural, injustos y desigualitarios; no rechazan la institución familiar, pero no exclusivizan su modelo..., y así sucesivamente. Además de evidente, el problema es grave.

Algunos autores han calificado este proceso de "narcisismo egoísta"[40]. Desde otra perspectiva, percibimos el enorme extravío que viven nuestros jóvenes en un mundo de desconcierto que, no sin una sensible presión

[40] El acusado individualismo que presentan las actitudes juveniles no es egoísmo ni narcisismo. Es una consecuencia de la inconsciente pero angustiosa búsqueda personal de sentido que experimentan la mayoría de nuestros jóvenes debido a su particular necesidad cronológica de conformar su identidad.

psicológica[41], les obliga a construir su propio sentido sin valerse apenas de los apoyos institucionales que teníamos generaciones anteriores. Al margen de cuestiones de bienestar material, no es fácil vivir como lo hacen nuestros jóvenes, porque su angustia no deriva de la falta de recursos, que les sobran, ni siquiera de la falta de apoyo afectivo de sus familias, que es excelente, sino de la certeza inexorable de que, en un mundo invertebrado y en crisis, han de construir, sin modelos claros, su mundo de sentido, su personalidad, en la permanente duda del camino incierto. Una exhaustiva exploración inconsciente del yo, cuyo exitoso final no está al alcance de todos. Tal vez por eso, con excesiva frecuencia muchos se dejan caer en los brazos del destino. Pasotismo, irracionalidades, esoterismos, alcoholismo, drogas o "saltos de fe" religiosos o sectarios, cuando no desgraciados suicidios –intentados o consumados– o espectaculares acciones de voluntariado –que apuntan más a la proyección de una personalidad afectivamente inestable que a un deseo puro de ayuda a los demás–, evidencian esta situación generacional de desvalimiento institucional en la construcción de su identidad personal.

Afortunadamente, nuestra juventud se muestra tolerante, responsable y honesta. Pero, al margen de actitudes poco entendidas, apenas se identifica con la acción de algunas de las principales instituciones sociales ni contribuye significativamente a la creación de tejido asociativo formal sobre el que reemplazar generacionalmente nuestras instituciones sociales. Esto representa, sin duda, un grave inconveniente a la hora de pensar en la estabilidad futura de los sistemas sociales, si no se contemplan y articulan de algún modo tales sensibilidades. Sensibilidades o estructuras de sentido que, por otra parte, emergen mayoritariamente al margen de las ideologías vigentes en cada momento, a partir de la capacidad autoorganizativa que tienen los individuos y las sociedades para generar nuevos órdenes de conciencia, sin prevalerse ya de la reproducción generacional de sentido inducida desde las instituciones políticas y especialmente de las religiosas.

Hoy, cuando nuestras secularizadas sociedades desarrolladas se están viendo zarandeadas por tempestades de cambios de todo tipo que han puesto en tela de juicio los férreos esquemas morales que servían de cohesión a nuestro orden tradicional, se hace necesario, más que nunca, volver la mirada y analizar cuáles son las claves que anidan en la conciencia humana que nos permitirán compartir mentalidades, costumbres, credos y, sobre todo, sentidos diferentes y, sin embargo, vivir unidos y en paz. ¿Cuáles son aquellos aspectos morales plausibles, individual y socialmente legitimados,

[41] No cabe duda de que el socavamiento del viejo orden moral dado por supuesto ha producido el pluralismo moderno; ha generado una presión psicológica para el individuo encargado de buscar ahora continuamente sentido a sus actos y a la totalidad de sus vidas. En este aspecto, nadie discute que la mayoría de las personas se sienten hoy inseguras y confusas en un mundo inestable, lleno de múltiples y paradójicas posibilidades de acción y de sentido vinculadas a modos de vida y a comportamientos alternativos.

susceptibles de desembocar en la emergencia de nuevos modos de organización humana, como reclaman ya nuestras complejas sociedades modernas?

Así, entendido en su aspecto más positivo, el conocimiento y contemplación de tales sensibilidades deberían representar un aspecto esencial que se debe introducir en nuestras democracias y un acicate político para la mejora del ejercicio del poder, animándole a no caer en la mera administración de los intereses funcionales concretos de los ciudadanos, sino integrando además el pluralismo moral, la capacidad crítica y la dimensión utópica creativa de tales sensibilidades que componen las bases morales de nuestro tejido social en estos tiempos de intenso tránsito cultural.

Ficha técnica de la encuesta

UNIVERSO:	
Ámbito:	Nacional. Se incluyen las provincias insulares y se excluyen Ceuta y Melilla.
Población:	Jóvenes españoles de ambos sexos, entre 15 y 29 años.
MUESTRA:	
Diseñada:	2.500 entrevistas.
Realizada:	2.471 entrevistas.
Afijación:	Proporcional.
Ponderación:	No procede.
Puntos de muestreo:	158 municipios y 47 provincias.
Procedimiento de muestreo:	Muestreo aleatorio polietápico, estratificado por conglomerados, con selección de las unidades primarias de muestreo (municipios) y de las unidades secundarias (secciones) con probabilidad proporcional a su tamaño, y de las unidades últimas (individuos) por rutas aleatorias y cuotas de sexo y edad. Los estratos se han formado por el cruce de las 17 comunidades autónomas con el tamaño de hábitat, dividido en siete categorías: menor o igual a 2.000 habitantes; de 2.001 a 10.000; de 10.001 a 50.000; de 50.001 a 100.000; de 100.001 a 400.000; de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.
Error muestral:	En el supuesto de muestreo aleatorio, para un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas) y P = Q = 0,5, el error muestral es igual a ±2% para el conjunto de la muestra.
TRABAJOS DE CAMPO:	
Fecha de realización:	Del 5 al 19 de diciembre de 2001.
Modalidad de entrevista:	Los cuestionarios se han aplicado mediante entrevista personal en los domicilios.
Seguimiento:	En la recogida de datos han participado un total de 171 entrevistadores y 42 coordinadores-supervisores provinciales, con una media de 14 entrevistas realizadas por entrevistador y una duración media de 26 minutos por entrevista. La valoración subjetiva de las entrevistas ha sido de “muy buena” en el 59% de los casos y de “buena” en el 45%. Los cuestionarios han sido supervisados, resultando correcta su cumplimentación en un 94%.