NOTAS Y COMENTARIOS

PRIMEROS PASOS HACIA UNA "GRAMÁTICA RELIGIOSA UNIVERSAL" SONDEO A ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS: MURCIA 2008-2009

LUIS OVIEDO-MANUEL CANTERAS

La idea de una "gramática religiosa universal" conoce muchos antecedentes en al campo de la filosofía, la teología y – más recientemente – en estudios de fenomenología, antropología y psicología de la religión. Existen muchas versiones disponibles de esa teoría que, básicamente, apunta a la existencia de una estructura mental o de una disposición natural en los humanos que nos hace capaces de concebir un horizonte de trascendencia, de conectar con creencias religiosas, de intuir formas de espiritualidad y de sentir emociones en esa sintonía. Serían varios los mecanismos que se asocian a dicha disposición: cognitivos, emocionales, de memoria, de percepción, intuitivos…

La profusión de los estudios cognitivos y biológicos de la religión en los últimos años han propiciado un mayor interés por esta cuestión: si y en qué medida puede hablarse de unas formas básicas de religiosidad, que hacen posible la experiencia religiosa como una capacidad prácticamente universal. Hay algunos indicios que apuntan en ese sentido, y que pueden contribuir a enriquecer las intuiciones que se manejan desde hace mucho tiempo. En principio, las tendencias que apuntan al "innatismo" de varias facultades humanas, come el lenguaje, son bastante afines al tema[1]. En estos últimos años se ha desarrollado una línea de estudios sobre el carácter básico, es decir, no derivado, de estructuras cognitivas que

[1] Sobre el innnatismo de diversas facultades cognitivas, puede consultarse el triple volumen colectivo: Peter Carruthers, Stephen Laurence and Stephen Stich, *The Innate Mind: Volumes 1-2-3*, Oxford Univ. Pr. 2005, 2007, 2008. El vol II: *Culture and Cognition*, contiene estudios dedicados al carácter innato de la moral y la religión: pp. 237-318.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 398

hacen posible el lenguaje, la moralidad, la capacidad estética y la comunicación simbólica. Noam Chomsky puede ser considerado como uno de los pioneros en el intento de establecer una "gramática universal". Steven Pinker ha tratado de generalizar o ampliar dicho modelo, subrayando las dimensiones de la mente ya prefiguradas y que impulsan otros muchos desarrollos o facultades[2]. Otros estudiosos han intentado aplicar ese mismo modelo al campo moral, dando origen a teorías sobre formas de moralidad básicas y universales, que siguen un cierto código común[3].

Es el momento de aplicar ese mismo modelo o método al estudio de la religión. La idea de una forma religiosa básica o universal ha sido formulada desde la antigüedad, y conoce versiones recientes que recurren a desarrollos en las ciencias biológicas, genéticas, neurológicas y cognitivas (Söling 2002; Voland 2009; Newberg, d'Aquili, and Rause 1999; Feierman 2009; Rosemont and Huston Smith 2005, Boyer 1999, Bulbulia 2005)[4]. Surgen varios problemas a ese respecto. El primero es que la cuestión del innatismo dista mucho de haber sido resuelta de forma satisfactoria, incluso allí donde surge: en torno a las formas gramaticales universales. Tampoco es nada claro que la idea de una estructura universal pueda aplicarse al campo moral, y que exista una especie de "norma universal", sea en un sentido cercano al motivo de la "ley natural", o bien en la versión más formal del trascendentalismo kantiano. Por consiguiente nada nos asegura que dicha estrategia funcione mejor en el campo religioso, donde el pluralismo parece más evidente, y la búsqueda de un "mínimo común denominador" se vuelve más ardua. Por otro lado, la cuestión ha podido ser interpretada de forma reductivista, en el senti-

---

[2] Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Group, New York - London 2002; *The Language Instinct*, William Morrow, New York 1994

[3] Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Abacus, London 2008; Emmanuel Dupoux and Pierre Jacob, "Universal Moral Grammar: A Critical Appraisal", *Trends in Cognitive Science*, 11(9), 2007, 373-378.

[4] Caspar Söling, (2002), Der Gottesinstinkt – Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie. PhD Thesis: http://bibd.uni-giessen.de/ghtm/2002/uni/d020116.htm, abierto: 10.11.2009; Eckart Voland,"Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness", in E. Voland – W. Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Berlin – Heidelberg: Springer, 2009, 1-24; Andrew Newberg, , Eugene G. d'Aquili, and Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine Books, 2001; Jay Feierman, (Ed.), *The Biology of Religious Behavior,* Westport, CT: Praeger, 2009; Pascal Boyer, Cognitive Aspects of Religious Ontologies: How Brain Processes Constrain Religious Concepts. *Approaching Religion. Scripta Instituti Donneriani Aboensis* XVII: I. Ed. by Tore Ahlback. Åbo, 1999, 53-72; Joseph Bulbulia, "Are There Any Religions? An Evolutionary Exploration." *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005:71–100; Henry Rosemont, Jr. & Huston Smith, *Is There a Universal Grammar of Religion?*, Open Court, Chicago and La Salle, Il., 2008

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 399

do de que la percepción de tal estructura básica contribuye a "superar la religión", al revelar sus presupuestos elementales y desvelando sus motivos derivados.

No obstante las objeciones, merece la pena explorar esta línea de estudio de la religión, al menos como una hipótesis de trabajo que debería aportar una cierta capacidad explicativa. No está ni mucho menos claro que se pueda establecer una tal "gramática religiosa universal", ni que se pueda aplicar al conjunto de formas religiosas conocidas; sin embargo puede resultar interesante proseguir esta línea de investigación, para tratar de describir una posible gramática e identificar su estructura y funcionamiento.

En principio la idea no parece descabellada, y de lo que se trata es de concebir un método y proceso que ayuden a reconstruir el "conjunto de reglas" o los códigos que podrían dar un contenido a dicha gramática, más allá de un ideal de contornos demasiado indefinidos, como ha sido en general en la tradición anterior.

El reto consiste en definir las mencionadas reglas o los códigos con los que opera la mente religiosa, es decir, que contribuyen a formas de cognición en grado de captar una dimensión trascendente. En este caso parece muy difícil escapar de una cierta circularidad al poner en marcha este proyecto: se debe partir de una cierta idea de "religión" para poder establecer sus códigos básicos; sin embargo serían más bien esos códigos los que deberían definir la mente y el comportamiento religioso. Creo que sólo se puede avanzar en la medida que se establecen hipótesis al respecto, que después se intentan probar con el recurso a métodos empíricos, cuyos resultados contribuyen a redefinir el modelo de partida.

A grandes rasgos, cabe concebir un proyecto de investigación en el que se inicia con delinear las formas hipotéticas que asume un código religioso básico, teniendo en cuenta las teorías disponibles; se procede sucesivamente a elaborar un cuestionario que refleje de forma amplia dicho código; y se somete a una población representativa de cierta sensibilidad religiosa. Los resultados, tras aplicar el análisis factorial, pueden ofrecer ya un primer panorama, que ayude a corregir y verificar la propuesta inicial. Siguiendo este modelo que trabaja con el feedback a partir de propuesta teórica y verificación empírica, que a su vez contribuye a corregir la propuesta inicial, se pueden dar ulteriores pasos. Concebimos al menos otros dos: el segundo paso, exige que el cuestionario, una vez corregido, sea suministrado a poblaciones con escaso nivel religioso o de baja formación religiosa; y el tercer paso, requiere suministrarlo a otras poblaciones religiosas distintas de la inicial, para observar cuánto se desvían de los resultados obtenidos en las dos fases anteriores.

Con este método sencillo confiamos en poder verificar, en primer lugar, hasta qué punto puede hablarse de una "gramática religiosa universal", y, segundo, si los códigos o conjunto de reglas que se han prefigurado, pueden extenderse a tres subtipos de población: católica homogénea; muy secularizada, y por tanto de escaso nivel religioso; y de otras religiones, como, por

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 400

ejemplo: islámica, hinduista o budista. La investigación no debería detenerse aquí. Otra línea esencial de cara a verificar la hipótesis de trabajo debería recurrir a estudios evolutivos y longitudinales. Seguramente la capacidad religiosa surge en la infancia y se desarrolla en las distintas etapas de la vida de forma peculiar o propia de cada etapa. Ese tipo de estudio también debería combinarse con la pluralidad de formas religiosas – o su ausencia – para obtener información útil, de cara a verificar las formas religiosas elementales.

1. Primer paso: establecer el cuestionario

Hay muchas teorías sobre la religión y sus formas básicas, y no es sencillo construir una "teoría de la religión universal", por cuanto esa categoría resulta demasiado difuminada y plural. Radicalizando la visión hemos optado por las propuestas más abstractas, como las que derivan de la teoría de los sistemas y los análisis estructurales. Desde ese punto de vista, que representa de forma paradigmática la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, la religión se vuelve un sistema social que se constituye a partir de comunicaciones basadas en el código que distingue lo determinado de lo indeterminado, la esfera inmanente de la trascendente. Aunque los matices apuntan a una concepción más rica de la comunicación religiosa, y surge un cierto debate sobre las "distinciones básicas", esta orientación resulta útil a la hora de plantear dicho "código".

Es probable que la teoría así formulada no sea de gran valor o utilidad de cara a nuestros propósitos, de ahí la conveniencia de una aplicación más focalizada. A grandes rasgos, lo que importa es la intuición de que la religión es una forma de comunicación, y como tal depende o se establece a partir de un código, que, como se sabe, opera sobre la base de distinciones. Quizás lo que no sea tan sencillo es establecer las distinciones que dan contenido a dicho código, pues la que separa entre determinado/indeterminado resulta demasiado abstracta e indefinida. Un punto de partida consiste en proponer una lista de distinciones que configuran ejes en torno a los cuales se mueve la comunicación religiosa. Una posible propuesta es la siguiente:

- φ Ser – nada ÷ vida – muerte
- φ Orden – caos
- φ Salvación – perdición
- φ Naturaleza – gracia
- φ Pecado – perdón
- φ Absoluto – relativo
- φ Temporal – eterno
- φ Intramundano – extramundano
- φ Natural – sobrenatural/misterioso
- φ Intuitivo – contra-intuitivo
- φ Cuerpo – alma
- φ Esperanza – desesperanza
- φ Totalidad – parte ÷ universalidad – limitación
- φ Comunicabilidad – aislamiento ÷ comprensión – incomprensión

Una objeción inmediata es que en algunos de los casos, las distinciones pueden operarse claramente "fuera del ámbito religioso", o convergen sólo de forma lateral con dicho código. De hecho, puede entenderse que debería haber una cierta complementariedad

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 401

entre varios de los criterios o distinciones propuestos: trascendencia/inmanencia, parece uno de los más básicos; pero también lo es salvación/perdición, como sostiene Peter Beyer[5]. Por otro lado la distinción absoluto/relativo sería la que podría completar o dar un tono casi-religioso a muchas otras distinciones, que pueden ser "relativamente secularizadas".

En todo caso, y conscientes de estas dificultades, se ha elaborado un cuestionario inicial de 65 ítems, más tres sobre el género, la edad y el nivel de estudios. El cuestionario recoge tres temas básicos: cuestiones en torno a la formación religiosa inicial, sus posibles ventajas y desventajas (12 ítems), cuestiones sobre práctica religiosa (4 ítems) y un cuerpo central de 49 ítems en el que se proponen afirmaciones que recogen la mayor parte de las distinciones señaladas (entre 2 y 4 por cada distinción). Los encuestados debían calificar con ayuda de una escala Likert su mayor o menor nivel de acuerdo con las afirmaciones propuestas.

El cuestionario ha sido suministrado en esta primera ronda a 416 estudiantes universitarios de la Universidad de Murcia, en tiempo lectivo y en presencia de sus profesores habituales, la media de edad es de 21,13 años, y la proporción de mujeres es del 73,8 %.

2. Resultados y análisis

A los datos recogidos se les ha aplicado un análisis factorial. De los 416 cuestionarios, se han extraído 384. Han resultado 14 factores relevantes (véase tabla), con alfas superiores a 0,5 excepto en el último caso, en que se acerca). Ante todo conviene hacer unas consideraciones previas de carácter metodológico:

φ El análisis a primera vista ya muestra datos de interés. El cuestionario supone un intento de diferenciar aspectos de la cognición religiosa para establecer sus niveles de conexión y de distinción real en una muestra significativa. Lo que se pretende es medir aspectos, dimensiones (factores) de la religiosidad a través de una gama de ítems que son indicadores hipotéticos de orientaciones religiosas. Ahora bien, los ítems seleccionados podrían ser otros o expresados de forma diversa. Es el cuestionario el método con el que pretendemos medir la confesionalidad, la trascendencia, el sentido de absoluto, de eternidad, de deseo de salvación... El cuestionario por consiguiente es susceptible de medir confusamente esos atributos, y por consiguiente podría darse que no aparezcan de forma nítida; se trata – conviene recordar – de una primera exploración.

φ De hecho, en algunos casos se dan ítems que se saturan en más de un factor, en otros se percibe una distribución más nítida de los ítems en factores diferenciados. El que un ítem forme parte de varios factores no quiere decir que los factores se determinen confusa-

[5] Peter Beyer, *Religions in Global Society*, Routledge, Abingdon - New York 2006, pp. 82 s.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 402

mente, sino que dicho ítem "está confuso" no distinguiendo bien a qué factor respondería mejor. Esta situación puede ser debida a varias causas: el carácter un tanto difuminado de la percepción espiritual, de contornos siempre un tanto borrosos; dificultades semánticas o de comprensión; o bien apunta a la necesidad de corregir y formular mejor dichos ítems.

φ El método del análisis factorial provee otros datos de interés, y que conviene tomar en consideración. Por ejemplo, los factores primeros son aquellos que explican más variabilidad, son los que presentan más contraste; se trata de los factores en los que los individuos se distinguen más entre sí. Por el contrario, los últimos factores son los que explican menos variablilidad y en los que los individuos son más homogéneos. Estos factores son también importantes porque delatan lo que es más común a todos los individuos, lo más "constitucional" de los mismos, lo más invariable.

A continuación se ofrece un repaso de los factores, intentando explicar la relevancia de su composición para nuestro estudio, y realizando algunos análisis pertinentes.

En primer lugar, el factor más discriminante es el que denominamos "práctica religiosa", y reúne 11 ítems, que combinan indicadores de práctica religiosa (asistencia a misa, oración), la formación religiosa familiar, y la valoración positiva de dicha formación; incluye además dos ítems que apuntan a la necesidad de medios trascendentes, y un tercero de carácter espiritual-moral (60). La media de 2,5 se sitúa un tanto bajo la mitad de la escala establecida, lo que implica una orientación moderada en la muestra de estudiantes hacia la práctica religiosa; de todos modos el resultado está por encima de la media habitual para la edad de estos jóvenes.

Parece que los resultados confirman la idea de que existe una relación profunda entre la práctica religiosa y la formación recibida en el ambiente familiar; esa práctica no está tan vinculada a la formación religiosa en colegios o parroquias. Un resultado similar se percibe respecto del factor 3 (aversión a la formación religiosa), que es rechazado mucho más por los que han recibido formación religiosa predominantemente en el ámbito familiar, que en quienes lo han hecho sobre todo en otros ámbitos.

El otro tema de interés, de cara a nuestro objetivo, es que dicho factor de práctica religiosa sólo llega a saturar de forma significativa (>0,4) otros tres ítems de trascendencia: dos que apuntan a la necesidad de recurrir a ayudas extramundanas (ítems 19-20); y un tercero sobre la existencia de una "fuerza misteriosa que orienta al bien" (60). Por lo demás, se dan correlaciones menores con otros ítems de trascendencia (entre 0,3 y 0,4): el orden misterioso del cosmos (14); un tercer ítem que apunta a recursos extramundanos (17); y cuatro ítems sobre percepción espiritual general, en particular, la creencia en una dimensión personal anímica (56, 57, 58, 61). En general, algunos de estos ítems se encuentran incluidos en otros factores de percepción de trascendencia o de orientación espiritual, sin

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 403

embargo da la impresión de que sólo algunos de ellos saturan en torno al factor de práctica religiosa, en concreto dos parecen ser los más destacados: la convicción de que sin una ayuda extramundana o divina no puede encontrarse salvación, en sentido amplio, lo que incluye la capacidad moral; y la idea de un alma inmortal. Probablemente el énfasis soteriológico está vinculado a las formas religiosas más explícitas, aunque no exclusivamente.

El segundo factor discriminante lo denominamos de forma genérica "trascendencia", agrupa 14 ítems (con saturación de más de 0,4), y la media que recoge en la muestra es de 3,06, es decir, prácticamente refleja la tendencia media de los encuestados. Este factor reúne un grupo de ítems indicadores de "espiritualidad" en sentido amplio, es decir: capacidad de proyectarse en una dimensión trascendente, y sentido de conexión misteriosa con el resto de la realidad. Además hay otros ítems similares, sobre la necesidad de "cambiar nuestra mente para intuir el fondo de la realidad" (39), que la ciencia no basta para "comprender y apreciar el cosmos" (44, en negativo), la necesidad de ayuda extramundana (20, en común con el factor 1), y en menor proporción (0,3 – 0,4), algunos ítems sobre la dimensión misteriosa que se percibe en el cosmos y la vida (13,14), la necesidad del perdón y la autoconciencia de ser creyente.

Lo más interesante de este resultado es que la dimensión de trascendencia, a pesar de sus contornos difuminados o poco nítidos – como corresponde a todo lo espiritual – no recoge de forma significativa (>0,3) toda una serie de ítems que en principio podría esperarse que se agruparan en torno a ese mismo factor. Las interferencias se observan con el factor primero (práctica religiosa), con el cuarto (esperanza y absoluto), y menos con el séptimo (sentido de limitación), pero en principio esos dos factores, el cuarto y el séptimo, siendo bastante similares o pudiendo entenderse – en teoría – como implicados en el de trascendencia, no se han agrupado en el factor segundo, que parece un "amplio contenedor de trascendencia". Este resultado es más llamativo si se tiene en cuenta que otros factores, como el sentido de eternidad (f 5), la inmensidad del cosmos (f 8), o el absoluto moral (f 10) no están integrados en ese factor principal de trascendencia. Todo esto hace pensar que dicho sentido u orientación es algo más complejo, y que la lógica que se entrevé, y que preside dicho código, conoce varias expresiones no siempre integradas de forma armónica, dentro de un conjunto único.

El factor tercero agrupa 6 ítems que expresan el rechazo o la crítica a la formación religiosa; su incidencia media es de 2,13 lo que refleja una población aunque no mayoritaria, sí significativa de rechazo a dicha práctica.

Los factores siguientes agrupan – y en cierto modo organizan – una buena parte de los ítems que habían sido diseñados como expresiones de religiosidad. Los resultados indican una especie de "compartimentación" que distingue entre distintas formas de percibir la trascendencia, lo absoluto o dimensiones espirituales; de todos modos cabe percibir una cierta lógica en estos resultados. El cuarto factor contiene

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 404

cinco ítems, que reflejan valores o convicciones de "esperanza y absoluto" (media = 3,27), a los que se suman matices como la conveniencia del perdón y de la meditación; en menor medida satura ítems sobre la relatividad de las cosas del mundo, el misterio que preside algunos eventos (37), y la necesidad de "contemplar la totalidad del mundo para comprender nuestro ser y destino" (44). Parece que la idea de esperanza va vinculada a la de absoluto, y también a la de perdón y a la necesidad de aceptar lo relativo e incompleto de nuestra visión de la realidad; en otras palabras, la percepción de nuestra limitación cognitiva corresponde con la apertura a un absoluto como horizonte de esperanza, que además requiere el perdón, o conciliación.

El quinto factor puede ser denominado "eternidad", y reúne tres ítems: dos que indican una aspiración a que la cosas de cierto valor "sean para siempre" (30,31), y otra sobre la relatividad de este mundo (26), y en menor medida satura en negativo otro ítem de conformidad con una "existencia limitada en el tiempo" (32). Lo más sorprendente en este caso es que un factor que refleja uno de los códigos básicos que se habían previsto como posibles componentes de la gramática religiosa elemental – la distinción temporal/eterno – sólo interfiera un poco con el factor anterior, que refleja la distinción relativo/absoluto. Da la impresión de que este elemento – bastante bien representado (M = 2,94) – configura un espacio propio en la visión de trascendencia. Si se desea recurrir a un argumento histórico, se puede afirmar que, del mismo modo que la relación entre religión y moral se establece de forma secundaria, tras la llamada "era axial" en algunas religiones, así también la conexión entre sentido religioso y de eternidad o inmortalidad, no es algo inmediato y universal, sino que surge en ciertos ambientes religiosos mientras estaba ausente en otros, como por ejemplo en el judaísmo primitivo. Este resultado – que puede parecer sorprendente a primera vista – indica una cierta orientación en el desarrollo de la gramática religiosa, en la que pueden componerse elementos en principio separados o relacionados de forma más bien tenue o difuminada, y que a través de procesos de fusión (*blending*)[6] se llegan a formar nuevos conjuntos o articulaciones variadas. La imagen que viene a la mente es la de un juego articulado en el que se pueden añadir o quitar algunas piezas al cuerpo central o a la configuración básica, para enriquecerlo o hacerlo más complejo. O quizás se pueda pensar en un modelo de áreas activadas o desactivadas, según conveniencias o circunstancias variadas. Cuánto la evolución o la involución religiosa implique procesos de mayor complejidad o de simplificación, que serían parte de la lógica que preside

[6] Steven Mithen ha acuñado la idea de *blending* entre dominios cognitivos como parte del proceso de evolución de la mente humana, un proceso que podría encontrar paralelos en la evolución religiosa: S. Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Thames and Hudson, London 1996.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 405

dichos procesos, es algo que debiera investigarse más en profundidad.

El sexto factor apunta al sentido de "afecto y pertenencia", y reúne cuatro ítems (50-53) que reflejan la aspiración a la compañía y al compartir, también los motivos de esperanza. Este factor recoge un aspecto del código prefigurado, que parece emerger en muchos estudios de la religión – al menos desde Durkheim – es decir, la relación entre religión y comunidad, o bien la convergencia entre propuesta religiosa y formas de apoyo mutuo. Es evidente que en su formulación en el cuestionario, este factor puede entenderse de manera menos religiosa, y simplemente secular, como aspiración afectiva o relacional, excepto por el ítem que habla de esperanza (y que no es el que más satura). La expectativa era ver en qué medida un tal componente podía saturar en torno a otros factores con un contenido más decididamente "trascendente". Los resultados de nuevo configuran un panorama difuminado, pues algunos de los ítems de este factor también aparecen en menor medida en el de absoluto moral (f 10) y de universalismo (f 14). Teniendo en cuenta esos tres factores: relacionalidad, absoluto moral, y universalismo, y su extrañeza respecto de los factores de trascendencia, puede concluirse que en principio dichos componentes no pertenecen al código religioso original, y que sólo se añaden de forma secundaria para formar un código más complejo y articulado. Este es un resultado ya verificado en el estudio histórico de las religiones y en otra reciente investigación[7], en la que aparecía claramente la desvinculación entre percepción espiritual y valoraciones morales en una amplia población internacional de adolescentes.

Sigue un grupo de factores que acentúan otras dimensiones de la experiencia religiosa, tal como ha sido concebida en la tradición fenomenológica (M. Eliade, P. Ricoeur): el sentido de limitación (f 7, 4 ítems); la percepción de la inmensidad del cosmos (f 8, 3 ítems); y el sentido de culpa (f 9, 3 ítems). El factor séptimo interfiere bastante con el primero, el segundo y el cuarto, como cabía esperar, pues lo que se afirma en esos ítems es la percepción de límites esenciales o de una incapacidad humana para afrontar una buena parte de los retos que tenemos planteados, lo que ciertamente conecta – aunque no se identifica totalmente – con la práctica religiosa que apunta a una dimensión soteriológica, a la visión de trascendencia, y al sentido de esperanza y absoluto, que de alguna manera están implicados en la experiencia de límites infranqueables. Sin embargo esa lógica no se extiende a los otros dos factores: la visión de la inmensidad del cosmos y de nuestra pequeñez en él; y el sentido de culpa, que en principio sabe a limitación, y ha sido vinculado tanto a un esquema religioso, como a la razón moral. De nuevo nos encontramos con una orientación en la que elementos que pudieran resultar integrados o activarse en conexión con la sensibilidad

[7] Manuel Canteras y Lluis Oviedo, "Institutional Religion, Spirituality and Moral Opinion: Bound or Detached?", en fase de publicación.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 406

religiosa y espiritual, en principio pueden permanecer autónomos, a pesar de reflejar experiencias ampliamente compartidas, y de medias significativas en esta muestra. Probablemente, sea en un caso como en otro, se trata de dimensiones secundarias respecto del sentido original de trascendencia y de salvación religiosa. En consecuencia cabe afirmar que sólo en un segundo momento se percibe una conexión entre un cosmos de dimensiones indefinidas, y la percepción espiritual, una conexión que no es inmediata ni está garantizada. Ese mismo resultado es más patente en torno a la experiencia de culpa – distinta de la de limitación – quizás vinculada a la moral, aunque no tanto, y que sólo conoce una conexión posterior dentro del programa religioso, que tiende a volverse más comprehensivo, a englobar más aspectos de la experiencia personal, y a gestionar de forma integrada lo que antes eran formas dispersas. De nuevo, quizás se trate de procesos evolutivos que habría que reconstruir, también desde el punto de vista ontogenético, para verificar su alcance, y su relación con necesidades y prestaciones típicas de ciertos momentos históricos o de ciertas sociedades.

Quedan por comentar algunos factores con menos ítems. El factor undécimo simplemente agrupa los dos ítems que indican una formación religiosa extrafamiliar, es decir, en el colegio o en la parroquia. Es curioso que este factor no interfiera prácticamente con ningún otro, lo que confirmaría la tesis de que la educación religiosa fuera del ámbito familiar, tiene un alcance mucho menor y no propicia percepciones de trascendencia. El factor doce recoge dos ítems sobre la dificultad de pensar en un mundo resultado del azar o de la casualidad; no interfiere con ningún otro factor, lo que hace pensar en su relativa desconexión con las ideas de trascendencia, es decir, dicha dificultad no parece inducir como reacción una visión más espiritual. El factor trece afirma motivos de esperanza intramundana, lo que implica una clara afirmación de confianza en los medios humanos y de la ciencia, prescindiendo de la dimensión sobrenatural como algo que pueda reivindicarse con un valor soteriológico. Da la impresión de que la media que ofrece (M = 2,78) implica que puede haber formas de espiritualidad no vinculadas a expectativas de salvación, sino simplemente como experiencias personales de alcance limitado, aunque enriquecedor; la salvación más bien habría que buscarla en otros medios mucho más seguros.

La tabla de medias merece un breve comentario. Las medias más altas corresponden al factor de formación religiosa extrafamiliar (f 11, M = 3,95), al universalismo (f 14, M = 3,91), y al factor de relacionalidad (f 6, M = 3,84). No sorprenden estos resultados, pues el primero simplemente constata que la mayor parte de esta muestra ha recibido educación religiosa en instituciones educativas o religiosas, con una cierta diferencia respecto de la educación familiar (M = 3,33). La segunda y tercera media corresponden a factores no estrictamente religiosos, y más en sintonía con la sensibilidad juvenil. Es de destacar que el factor relacional es el único que satura también en la variable de género: las mujeres son mucho más

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 407

sensibles que los hombres a ese factor de tono afectivo.

Los factores con medias menores son por este orden: la aversión a la formación religiosa (f 3, M = 2,13); el factor de práctica religiosa (f 1, M = 2,49); el que reconoce un absoluto moral (f 10, M = 2,74); y el que reconoce un sentido de limitación (f 7, M = 2,75). También son resultados lógicos: rechazo de juicios negativos, caída de la práctica religiosa entre jóvenes, relativismo moral, y falta de conciencia de límites. De todos modos estamos hablando de tendencias de carácter matizado, no de absolutos o de un estado de completo relativismo.

Como se ha afirmado en las consideraciones metodológicas, el orden de los factores refleja índices de variabilidad entre los encuestados. Por consiguiente, los primeros factores: práctica religiosa, trascendencia, aversión a la formación religiosa y sentido de esperanza y absoluto, son los que distinguen más a unos jóvenes de otros. Por el contrario, los últimos: universalismo, esperanza intramundana, azar y necesidad en el mundo, y formación religiosa en escuela y parroquia, constituyen los más comunes, o donde los jóvenes marcan menos diferencias entre ellos. La confesionalidad claramente y también el sentido de trascendencia marcan una separación mayor entre ellos, mientras hay mucha más convergencia en los últimos factores.

Conclusión provisoria

A través del análisis ofrecido se ha ido delineando lo que sería un primer esbozo de esa "gramática religiosa universal" que se intenta reconstruir a partir de una exploración empírica, pero que tiene en cuenta los datos de la tradición histórica, hermenéutica y fenomenológica en los estudios de la religión. Tratándose de un intento de "investigación experimental de la religión", se concede prioridad a los datos empíricos, que se contrastan con las ideas heredadas a partir de otros estudios de la religión.

El resultado principal hasta ahora consiste en identificar una especie de núcleo de la percepción religiosa, y de elementos secundarios que son activados en conexión con dicho núcleo primario según circunstancias o procesos evolutivos. La llamada "gramática religiosa básica" y "universal" es más lógico plantearla en conexión con el segundo factor, el de trascendencia. Es la trascendencia lo que es universal, y la confesionalidad (práctica institucional) y formación religiosa no condiciona esa "gramática religiosa universal", sino que se apoya en ella.

De todos modos cabe afirmar que ese "núcleo" se presenta como un conjunto un tanto abierto, y sobre todo capaz de extenderse y de absorber otras dimensiones, que pueden integrarse de forma progresiva.

Las reglas que presiden esa gramática son varias. En primer lugar la centralidad de los códigos inmanencia/trascendencia y perdición/salvación. Posteriormente, se percibe una cierta compartimentación de contornos difuminados y perfiles entremezclados, pero que apunta a algunos motivos o puntos de gravedad, como es el sentido de limitación, de absoluto, de eterni-

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 408

dad, y de culpa. A partir de este resultado se puede concebir de forma hipotética, y dada la configuración de las religiones positivas y los estudios fenomenológicos, que existe una dinámica expansiva que preside la evolución religiosa, en el sentido de su capacidad de ampliar o integrar de forma más o menos coordinada factores de trascendencia que en principio podrían aparecer como relativamente autónomos. La norma por tanto que puede orientar dicho desarrollo es la de un incremento de complejidad a partir de la inclusión de nuevos elementos, o de la introducción de nuevas distinciones, que enriquecen el código de comunicación trascendente. Dicha dinámica podría estar orientada a partir de la capacidad de atribuir una valencia decididamente trascendente y/o salvífica a esas otras percepciones: el sentido de eternidad, de absoluto, de culpa o incluso el moral, pueden ser reintegrados desde el código primario, es decir pueden ser percibidas como cifras de trascendencia, o estar vinculadas a signos de salvación.

Probablemente la mente religiosa no puede ser concebida de forma mecánica, a modo de compartimentos estancos, sino más bien aproximativa, y quizás orientada a partir de atractores o de ciertos "puntos de gravedad", en torno a los cuales gravitan varias percepciones, imágenes, o ideas

Otra cuestión que cabe plantear al hilo de estos resultados se refiere al "sentido" o "significado de la vida" como puntos fuertes de la experiencia religiosa. Una tradición moderna ha insistido en la fuerte conexión entre el "sentido de la propia existencia", pero también de la historia y del mundo, y el planteamiento religioso. En principio dicha visión refleja una cierta radicalización filosófica que surge en el ambiente de la problematicidad existencialista, y de cuestiones metafísicas o de carácter último, como: por qué existe el cosmos en lugar de la nada. De todos modos, la cuestión del sentido, que ha conocido una fuerte recepción teológica[8], puede ser entendida de forma menos radical, o desde versiones más cercanas; podría incluso reflejar un código propio: sentido/sinsentido, o bien sentido/absurdidad, más o menos vinculado a la percepción religiosa de trascendencia y salvación. Desde nuestro punto de vista, la semántica del "sentido" más bien expresa con otros términos lo que se da a entender con el código de la salvación y el absoluto, o constituiría un matiz o relectura de dicho código, aunque planteado de forma actualizada. De todos modos el debate está abierto, sobre todo a partir de los desarrollos en torno a forma de "religión implícita", "invisible", o "latente", y que apuntarían a todo lo que proporciona "sentido" a la propia vida. En dicho caso, es probable que tal componente se pueda "secularizar" y separar del núcleo central, para ser percibido como "fundamento alternativo

[8] Buena parte de la teología del siglo XX se ha valido de temas como la limitación, la problematicidad o la necesidad de dar respuesta a preguntas últimas como base de la teología: M. Blondel y Karl Rahner son destacados ejemplos.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 409

de la propia existencia", es decir, no necesariamente religioso.

Otro tema que requiere más investigación es la relación entre formación religiosa inicial y sensibilidad o percepción de trascendencia. Algunos enuncian una hipótisis a favor de la existencia de una gramática universal a partir del hecho de que la no activación de dicha facultad durante la infancia, vuelve cada vez más difícil la adquisición de una lengua. Dicha hipótesis encontraría un paralelo en el caso religioso: la falta de formación religiosa inicial impediría un desarrollo posterior de dicha capacidad, que perdería parte de sus facultades. Los resultados obtenidos hasta este momento sólo nos permiten observar a asociaciones de dicha formación inicial con indicadores de religiosidad confesional y poco más. Seguramente hay que esperar a la exploración en poblaciones que no han conocido dicha formación inicial para poder llegar a resultados más conclusivos. Por ahora no da la impresión de que dicho factor se asocie positiva o negatvamente con buena parte de los indicadores de trascendencia, pero una explicación puede ser que simplemente la gran mayoría de la población encuestada ha reibido de una forma u otra dicha orientación desde la infancia.

Estos resultados son provisorios y reclaman su verificación en las otras dos oleadas de muestreo previstas (poblaciones con poca formación religiosa inicial y pertenecientes a otras religiones no cristianas), y en los estudios del desarrollo de la conciencia religiosa infantil y adolescente. La expectativa es que de uno u otro modo se puedan completar con estos estudios las percepciones dominantes en el estudio de la religión, sea de tipo tradicional – teológico o filosófico – como en los que resultan de la aplicación de nuevos métodos – biológicos y cognitivos.

Una cierta discusión de los resultados provisionales podría poner en duda la validez del método aplicado, y sobre todo el paso del análisis factorial a las deducciones operadas, sobre la constitución de una "estructura básica religiosa" y cuyos componentes se articulan según la descripción realizada. Como se ha apuntado al inicio de nuestro análisis, los casos en los que se dan repetición de un mismo ítem en más de un factor plantea problemas semánticos y abre cuestiones sobre la seleccción de dichos ítems. Consideramos de todos modos que esta propuesta se legitima como un modo de operar o procesar los datos obtenidos, y que sólo los estudios ulteriores podrán verificar su pertinencia. De momento nos conformamos con el poder explicativo que se ha obtenido de este modo, que consiente explicar algunos fenómenos o tendencias de la mente religiosa y de su evolución histórica, también en contraste con otras aproximaciones, como las que ponen el énfasis sobre el peso de componentes contra-intuitivos, y que pueden resultar un complemento de esta visión, bastante más ambiciosa. Por lo demás el desarrollo científico no puede dejar de ser en la actualidad aproximativo, probable e incompleto. La capacidad de explicar mejor aspectos hasta ahora más oscuros es una de las pocas guías sobre la calidad de una propuesta teórica.

06 - Luis Oviedo (N y C):09 - Gonzalo (N y C) 02/12/10 11:14 Página 410