

PROBLEMAS DE LA RELIGIOSIDAD JUVENIL

1. **EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA EDAD JUVENIL**
 1. El modelo inspirado en las investigaciones de S. Burgalassi
 2. El modelo propuesto por G. E. Rusconi
2. **La Religión como valor central en el proyecto de sí mismo**
3. **La verificación cultural de los valores religiosos**
 - a) *El conflicto entre religiosidad individual y religiosidad institucional*
 - b) *El conflicto con una sociedad progresivamente secularizada*

Conclusiones

La religiosidad adolescente se caracterizaba por su ambivalencia problemática y por la tendencia a la interiorización y al subjetivismo, en coherencia con la modalidad de desarrollo de la personalidad en aquel período evolutivo.

El paso a la edad juvenil (a los 18-19 años) marca una nueva dimensión, que comporta las connotaciones de una incipiente estabilización de la personalidad, y al mismo tiempo, de una definitiva inserción en la sociedad.

Teniendo en cuenta que en la sociedad económicamente evolucionada la duración de la juventud tiende a prolongarse por la creciente necesidad de preparación —adiestramiento con vistas a la actividad profesional (con un correlativo aumento de la escolaridad, aplazamiento del matrimonio, dificultad en la elección profesional, etc.), se puede decir que esta fase se extiende, por término medio, hasta los 25 años.

Se pueden admitir excepciones en las mujeres y en los obreros, cuya inserción en la sociedad se realiza antes, y en algunos profesionales, que se realiza más tarde.

El psiquismo de esta edad está condicionado por las *experiencias de confrontación con el espacio social circundante*; también la religiosidad, cuando el interés respectivo continúa existiendo, se encamina a alcanzar un equilibrio dinámico, madurado a través de una continua comprobación de su situación en la sociedad. Pero es conveniente también precisar que el *interés religioso explícito ya no constituye en esta edad la característica de todos los jóvenes*; ahora las diferenciaciones ya preanunciadas en la adolescencia se vienen acentuando en el sentido de un pluralismo articulado, más o menos sensible a la problemática religiosa.

Por esto juzgamos útil, antes de proceder al análisis de los procesos psicológicos implicados en la maduración de la religiosidad juvenil, presentar algunos modelos sociológicos que pretenden describir las posiciones diferenciadas de los jóvenes respecto a la problemática religiosa (cfr. Milanesi, 1971).

1. EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA EDAD JUVENIL

Presentamos, a modo de ejemplo, los modelos inspirados en los estudios de S. Buralassi (1970), que se enmarcan en una investigación más amplia sobre la religiosidad, y de G. E. Rusconi (1969-1970), más concretados a la religiosidad de los jóvenes.

Sin entrar por ahora en el valor metodológico de estos modelos, podemos considerarlos, sin más, de utilidad para nuestro estudio, con valor generalizable con algunas observaciones críticas.

1. El modelo inspirado en las investigaciones de S. Buralassi

Buralassi parte de un concepto de secularización que podemos sintetizar brevemente como *ruptura del cuadro de valores totalizantes tradicionalmente integrados en la cultura*

occidental y derivados sustancialmente de la religión-de-iglesia (cuando no condicionados por una religiosidad de tipo «sacral»).

En otros términos, deberíamos hablar de de-sacralización más que de secularización. Por otra parte, el pluralismo derivado de la ruptura del precedente equilibrio está caracterizado por la co-presencia competitiva de un abanico de «creencias» o «cosmos sacros», que tienen todavía hoy, en diversa medida, cierta relación con el modelo tradicionalmente cristiano. La secularización se configura como un eclipse de lo sacral más que como eclipse de lo sagrado, el cual permanece vivo y operante, si bien a niveles más «ocultos».

Basados en estas premisas y siguiendo la pauta de Burgalassi, podemos comenzar con una hipótesis articulada, que considera en nuestros jóvenes cinco «subculturas» o «creencias» distintas.

a) *Una subcultura minoritaria de ateos*, ciertamente más consistente numéricamente que en las otras clases sociales.

A ésta pertenecerían, sobre todo, sujetos varones, de renta alta y media, que viven en la ciudad, políticamente orientados a la izquierda, dotados de formación cultural elevada (principalmente estudiantes).

Esta subcultura atea estaría caracterizada por un máximo empeño en la investigación y en la realización de valores humanos positivos (de por sí no ajenos a una visión cristiana de la vida), pero absolutizados, de modo que excluyen un progreso trascendente y las relativas consecuencias en el plano de las creencias, del culto, de la afiliación.

En otras palabras, el joven ateo se halla comprometido, sobre todo, en el plano de un humanismo leal y sincero, que sólo secundariamente (a veces en relación con situaciones religiosas ambientales alienantes y desviadas) se configura como exclusión de Dios (ver también Milanese, 1967).

b) *Una subcultura mayoritaria de indiferentes*, que comprende probablemente más de la mitad de los jóvenes. Pertenecerían a este grupo hombres y mujeres, de todas las regio-

nes, más de las urbanizadas, de todas las clases sociales y de todas las tendencias políticas.

Esta subcultura indiferente está caracterizada por modelos de vida religiosamente neutros; sobreviven en estos jóvenes algunos actos «temporales» de la vida religiosa como la misa «algunas veces al año», los sacramentos por Pascua (no todos los años), etc.; se nota la persistencia de algunas creencias cristianas (Dios, Jesucristo como hombre...), pero al mismo tiempo las motivaciones religiosas se hacen cada vez más marginales respecto al contexto vivo de la experiencia diaria. El sentido de pertenencia a la comunidad eclesial ha desaparecido casi por completo: queda sólo un vago sentimiento de afiliación (jurídica) a la Iglesia católica.

En este grupo se observa una tendencia a valorar sobre todo los modelos de vida unidos al individualismo egocéntrico, materialista, burgués; el joven indiferente es de ordinario un joven «conformista» respecto a la sociedad. Es una personalidad dirigida desde-fuera, inclinado a aceptar los beneficios de la sociedad tecnológico-industrial, sin darse cuenta del efecto alienante de muchos mitos de la sociedad misma (cfr. también Feldman, 1969).

Estos jóvenes aceptan algunas instancias negativas de la secularización (desaparición de la religiosidad sacral, pérdida de la importancia de la institución religiosa, retoricidad de muchas imágenes religiosas); pero no perciben la necesidad de unir el fenómeno de la secularización con los cambios actuales de la sociedad y, por ello, de continuar el proceso de secularización implicando en él sociedad y religión en un único intento de redescubrimiento y de reinterpretación. En realidad, carentes en general de ideas de oposición, conservan, junto a parcelas de comportamiento religioso sacral, instancias de secularización no bien diferenciadas y coherentes.

c) *Una subcultura minoritaria de creyentes «oficiales».* Su práctica religiosa es constante con buenos niveles; el sentido de pertenencia a la Iglesia es bastante vivo, por estar reforzado a menudo por una efectiva pertenencia a grupos de carácter religioso, apostólico, asistencial, unidos de algún modo a la jerarquía. La adhesión a la verdad de la fe es bas-

tante consciente y claramente condicionada por la mediación ejercida sobre la doctrina y sobre la disciplina por la institución eclesial.

Su compromiso político y social es moderado, como lo son, por lo demás, sus orientaciones religiosas (cfr. también Bosio, 1972). Pertenecen un poco a todas las clases sociales, pero, principalmente, a la clase media.

Desde un punto de vista psicológico, se trata probablemente de sujetos para los cuales la revisión adolescencial de la religiosidad no se presenta en términos problemáticos, o conflictivos, sino más bien como una continuación de las experiencias de la edad precedente y con el apoyo positivo de circunstancias ambientales favorables.

d) *Una subcultura minoritaria de creyentes «sacrales».* Se trata de sujetos que pertenecen a una cultura popular (tanto campesina como obrera) más acentuada entre las muchachas, con renta media o baja.

La práctica religiosa es bastante alta y se caracteriza también por un índice alto de devocionismo y folklore religioso. Las motivaciones religiosas son de carácter predominantemente cosmológico (es decir, ligadas a una concepción primitiva de las relaciones entre hombre, Dios y la naturaleza; esta última representa la gran incógnita que condiciona el interrogante religioso). La fidelidad a la institución eclesial es alta, con tendencia a la mitificación sacral de la autoridad religiosa (cfr. Rouleau, 1971). En cambio, es escaso el sentido del propio compromiso tanto respecto a los valores humanos como a los religiosos; predomina la actitud conservadora más que la creadora. En conjunto se trata de una religiosidad recibida y condicionada por una tradición sociológica fundada en un tipo de sociedad pre-técnica, que, en la actualidad, tiende a desaparecer.

Respecto a la precedente etapa de desarrollo (la adolescencia), se puede pensar que estos sujetos han pasado por ella sin apenas plantearse de modo preciso la tarea de la reestructuración crítica de la propia religiosidad; de esto se puede colegir cuán fácilmente son observables en el compor-

tamiento de estos sujetos las huellas evidentes de «restos» de religiosidad de estadios más lejanos del desarrollo. Queda por precisar el modo de integración de tales modelos religiosos en la estructura global de la personalidad de estos sujetos.

e) *Una subcultura minoritaria crítico-profética.* Son estudiantes y obreros, predominantemente varones, de cultura media superior, de renta media o elevada, orientados políticamente a la izquierda, a menudo dotados de temperamento idealista, solidarios, extrovertidos. Su práctica religiosa es alta; el sentido de pertenencia a la Iglesia, bastante crítico; las motivaciones religiosas ocupan un lugar central en el cuadro de los valores de su personalidad. La espontaneidad, la intencionalidad, la corresponsabilidad, la primacía del carisma y del amor universal son algunas de las características principales de esta subcultura.

Más específicamente, la subcultura profética se distingue por una fuerte actitud contestataria: la conciencia de las situaciones alienantes y alienadas de la sociedad civil y religiosa es profunda. Por esto, se sitúan generalmente contra las ideologías del «establishment», contra la estructura sociopolítica de él derivada, contra las legitimaciones (más o menos mitizadas) de las instituciones del sistema. Entre éstas colocan también ordinariamente la institución religiosa, en cuanto es considerada como un subsistema de garantía y de apoyo de la sociedad vigente y, por eso, directamente comprometida en el proceso de alienación actual. La polémica contra la Iglesia-institución no compromete el profundo sentido de pertenencia que estos jóvenes poseen; sólo que la Iglesia es entendida en sentido claramente profético-comunitario y no jurídico.

La contestación eclesial se canaliza en diversas direcciones: o indiscriminadamente contra la estructura en cuanto tal o contra la rigidez de las actuales estructuras, aunque sin negar la necesidad histórica de estructuras más flexibles, o hacia la búsqueda de un pragmatismo socialmente comprometido que serviría para verificar la autenticidad de la fe que ellos ven comprometida en la realidad de la institución.

En la búsqueda de un humanismo más pleno, los jóvenes de esta subcultura tienen mucho de común con los jóvenes de la subcultura atea; se diferencian de éstos, porque consideran esencial el significado religioso de su propia búsqueda. En otras palabras, estos jóvenes se insertan en el proceso de secularización no sólo acelerando la desaparición de una religiosidad sacral, sino dirigiendo su trabajo hacia una doble vertiente: por una parte, hacia el redescubrimiento de una religiosidad auténtica (diálogo abierto con los valores de la sociedad tecnológica), y, por otra, hacia la denuncia de la condición alienante y del peligro del horizontalismo.

2. El modelo propuesto por G. E. Rusconi (1969)

Del análisis de G. E. Rusconi surgen algunas premisas importantes:

1) El concepto de secularización es considerado en términos de «fenómeno global» y no sólo específicamente religioso. En un principio lo define *como el conjunto de las mutaciones de la escala de valores, en el universo simbólico, en los instrumentos expresivo-operativos*, contemplados en la conciencia colectiva, y, por lo mismo, en el comportamiento, en coincidencia con los cambios estructurales de nacimiento y desarrollo del capitalismo burgués. Hay que observar que se trata de una crisis de la imagen religiosa (es decir, del conjunto de los modelos de comportamiento ideales y normativos); con otras palabras, la secularización se manifiesta como «impotencia de la religión contemporánea de alzarse con sus contenidos y sus vehículos expresivos como modelo cultural de comportamiento».

2) La secularización, tras las premisas anteriores, viene a configurarse después *como fenómeno de carácter conflictual, disociativo, cargado de tensiones*. Y si es verdad que se trata de «conflictualidad entre la pretensión totalizante de lo religioso tradicional y de su reducción privatística de hecho» o también de «disociación entre comportamiento religioso y comportamiento ordinario socialmente significativo», es evidente que, para las personas más atentas, la experiencia

religiosa será vivida como hecho dramático, en cuyo centro se sitúan los interrogantes sobre la religión-de-iglesia que es el objeto principal de los conflictos y de las tensiones.

Es como decir que la crisis religiosa de nuestro tiempo se considera como *análisis crítico de la orientación socializante de la religión de iglesia*, orientación que aparece inadecuada por estar cargada de pretensiones totalizantes que el pluralismo de hoy ya no acepta. Por todo esto es puesta en discusión la tradicional tendencia de la religión-de-iglesia a dirigir la experiencia religiosa. Así se manifiesta en individuos y grupos claras inclinaciones a buscar autónomamente el nuevo significado de la experiencia religiosa en el seno de la sociedad tecnológica (cfr. también Weigert y Thomas, 1970).

3) Otra observación de G. E. Rusconi, referida especialmente a nuestro contexto socio-cultural, habla del «modo» como es percibido este conflicto con la religión-de-iglesia. *El conflicto, en efecto, parece quedar «alejado» para la mayoría de los creyentes nominales o tradicionales*; una actitud predominante entre ellos es la indiferencia, la negación de la problemática, la minimización del conflicto. Así, junto a esporádicas actitudes inspiradas en el contexto social progresivamente secularizante, conviven parcelas de religiosidad tradicional y aun sacral. Sólo una minoría no «aleja» el conflicto, sino que lo vive a fondo, afrontando sus implicaciones, maximizando la lógica de la secularización con todas sus consecuencias y eligiendo conscientemente entre los términos contrapuestos del problema. Tras estas premisas, podemos indicar ya algunas ideas sobre la problemática religiosa juvenil:

1) En una primera investigación de 1967, ya se evidenciaba una primera tipología global (coherentes: 44,8 por 100; incoherentes: 37,9 por 100; ateos: 17,3 por 100) y se podía constatar que no había señales claras de renovación religiosa en la muestra analizada. *El inmovilismo* es debido, según el autor, a la pertenencia de los sujetos a los estratos burgueses de la sociedad.

2) En una segunda investigación de 1968 y en los sucesivos análisis de algunos grupos juveniles religiosamente comprometidos, emergen sustancialmente dos agrupaciones importantes:

a) *Los consentidores*, que constituyen una fuerte minoría (si no la mayoría de la población juvenil). Se trata de jóvenes socializados por la transmisión de los valores religiosos tradicionales, a los que se mantienen todavía ligados. Ha tenido entre ellos algún eco la contestación estudiantil, pero basada en una crítica romántica de la sociedad capitalista y no en un análisis estructural y cultural atento. Se declaran favorables a una reestructuración parcial y adaptada de la sociedad y, con ella, de la religión, pero no favorables a una hipótesis radical y revolucionaria.

Su disensión religiosa es parcial; en definitiva, estos jóvenes no ven el alcance y la importancia de la secularización en acto; alejan el conflicto y, a menudo, se observa entre ellos la vuelta al mundo institucional, frecuentemente por hallarse necesitados de seguridad y de defensa.

Respecto a la experiencia religiosa, este grupo está compuesto de sujetos que se reparten entre el nominalismo tradicional y la indiferencia religiosa de hecho.

Su pertenencia social es casi siempre la de la burguesía o la de la pequeña burguesía (cfr. Feldman, 1969).

b) *El grupo de los disidentes*, que acoge a una minoría de jóvenes que no alejan el conflicto institucional que envuelve la religión contemporánea y «promueven» la secularización con diversa gradación. Entre ellos hay ateos, incoherentes, católicos, etc.

Parece que estos últimos grupos tienen mayor importancia para los análisis sociológicos, porque poseen el dinamismo necesario para preparar el cambio social, aunque son cuantitativamente menos numerosos que los del grupo de los «consentidores».

El estudio de G. E. Rusconi se refiere sobre todo al grupo de los *consentidores*:

1. El hecho que da origen a la toma de conciencia del conflicto es *el descubrimiento de la importancia indeclinable de la «política»*, que esta pequeña parte de jóvenes ha percibido en su justa implicación social sólo tras los movimientos

estudiantiles del 1968. Desde entonces data la toma de conciencia de las contradicciones del sistema político-económico-social y la decisión de asumir el papel-clave en la dinámica del cambio social.

Política, en efecto, es sinónimo de gestión participada del poder social para lograr una progresiva humanización de las personas, de los grupos, de las instituciones.

Así, este grupo de jóvenes buscan en la política un valor-cardinal para la re-socialización, como un motivo fundamental de vida y de compromiso (cfr. también Hastings y Hoge, 1970, quienes presentan tendencias análogas en la cultura juvenil americana).

2. Contemporáneamente tiene lugar *el descubrimiento de las contradicciones existentes entre política así entendida y religión tradicionalmente aprendida en el proceso de socialización infantil y adolescencial*. En otras palabras, se viene a afirmar que el lenguaje religioso es aparentemente «apolítico», más en realidad implica una decisión política conservadora; además, se llega a la convicción que la religión de iglesia, que dirige la orientación religiosa «apolítica», está de hecho comprometida en sostener con adecuadas legitimaciones el sistema socio-político burgués y, por ello, es cómplice de todas las contradicciones y alienaciones de las que el sistema es responsable.

El compromiso político, entendido como respuesta madura y responsable en la renovación del sistema, entra así en conflicto con la orientación religiosa e intenta sustituirla con el pretexto de ser el único valor totalizante y globalizador.

3. *La solución del conflicto es intentada o lograda por diversos caminos*. Algunos piensan que la recuperación de lo religioso es imposible, y optan por la política, renunciando implícitamente a todo proyecto trascendente; desembocan así en un ateísmo que es necesariamente una reacción «post-cristiana» y una consecuencia de una clara elección axiológica de un humanismo comprometido.

Otros sostienen el deber de comprometerse a fondo en la política para poder recuperar después, en el marco de una sociedad nueva y no alienada, un nuevo significado religioso de la vida; en esta postura hay implícito un juicio negativo sobre la posibilidad de renovación religiosa, sin cambio estructural de las condiciones sociales de base.

Otros acentúan, en cambio, *la necesidad de un redescubrimiento de la autenticidad religiosa como base de diálogo profundo con la «política»*; de aquí la búsqueda, por ejemplo, de una motivación religiosa del compromiso político (las distintas «teologías» de la revolución) o la experimentación de nuevas modalidades «institucionales» de lo religioso (las distintas comunidades de base) en pugna con la comentada rigidez estéril de la institución religiosa vigente. Existen finalmente otros que se limitan a contestar desde dentro la religión-de-iglesia, llegando a rechazar más o menos radicalmente las instituciones y acentuando la preeminencia de los factores carismáticos como base de la superación del conflicto (cfr. Hastings y Hoge, 1970).

4. Parece posible afirmar que en algunas soluciones propuestas están implícitas *dudas y contradicciones* que a la larga hacen menos significativa la respuesta misma. Rusconi alude, sobre todo, a las incertidumbres existentes entre proyecto de politización de la fe y de teologización de la política; entre política entendida como medio de transformación global de la sociedad y como medio de contestación religiosa solamente; entre idealismo político (identificada con cierto comunitarismo místico) y acción política verdadera y real.

En otras palabras, a juicio de Rusconi, demasiados grupos de disensión eluden la importancia de la dimensión institucional del problema religioso. La elección de la experiencia comunitaria escondería en realidad problemas de adaptación psicológica a nivel individual (necesidad de aceptación, miedo a la soledad, etc.), y serviría muy poco para el redescubrimiento de lo religioso como categoría o modelo que tenga una relevancia colectiva. En una sociedad, marcada por una progresiva tendencia a la socialización, la institución sigue siendo, en efecto, como un «principio de la realidad» con el

que hay que contar. La experiencia comunitaria posee valor en tanto en cuanto prepara un diálogo posterior que es el de situar la propuesta religiosa entre los modelos colectivamente significativos (y por ello, correlativamente, el de reinventar la función de la institución religiosa en una sociedad renovada). Sin esta perspectiva, la experiencia comunitaria está destinada a ahogarse en sí misma, como hecho particular y cerrado.

Los modelos de Burgalassi y de Rusconi, con los límites propios de las opciones teoréticas y metodológicas (cfr. Milanesi, 1971, 47 y 54), confirman *la diferenciación habida en las posiciones religiosas de los jóvenes*. Aunque nos interesa seguir globalmente las dinámicas típicas de cada una de las *posiciones*, centraremos, en este capítulo, la atención en los *jóvenes que continúan de modo más o menos explícito cierto diálogo religioso*.

De las sugerencias ofrecidas por las dos investigaciones realizadas parece que son dos los procesos que condicionan mayormente el desarrollo religioso de esta edad: la progresiva selección y absolutización de un cuadro de valores como núcleo del propio proyecto de sí mismo y la comprobación «cultural» de estos valores a través de las experiencias cotidianas en el vasto ambiente social (cfr. De Lorimier, 1971 67-71).

Centraremos nuestro análisis sobre estos elementos.

2. LA RELIGION COMO VALOR CENTRAL EN EL PROYECTO DE SI MISMO

La edad de que hablamos se caracteriza por la búsqueda de una definitiva estabilización de la estructura de la personalidad, que se realiza principalmente a través de la elaboración de un orgánico proyecto de sí, que tiene la función de unificar todas las conductas, dándoles un significado. Antes de analizar cómo los valores religiosos pueden entrar a formar parte de este proyecto de sí, es conveniente considerar las diversas concepciones psicológicas que intentan captar los procesos a través de los cuales se madura la estructura del yo.

1. Muchas teorías hablan de los *procesos de integración del yo*. Dentro de una perspectiva no analítica es importante el intento de G. W. Allport (1937, 1955, 1961) del que ya hemos hablado en otro contexto. Este autor sostiene que la integración global de la personalidad está orientada por un *proyecto intencional*, no derivado determinísticamente de estímulos ambientales y, ni siquiera, de impulsos de carácter inconsciente, sino de motivaciones autónomas que son de naturaleza sustancialmente cognoscitiva y consciente. El yo es considerado como un centro unitario propulsivo, un sistema de funciones que se extienden progresivamente a cada una de las conductas y que lo integran en una única estructura funcional.

Añade, además, que esta progresiva integración del yo se realiza a través de una *lenta selección de modelos de conducta que tiende a jerarquizar cada una de las experiencias del individuo bajo un núcleo esencial de valores*, que alcanzan el nivel de rasgo cardinal de la personalidad.

El proceso de selección y absolutización de los valores es continuo; la personalidad se presenta como un sistema capaz de autoestructurarse para toda la vida.

No muy distinta es la concepción de H. Thomae (1955, 1964, 1968, 1969). El proyecto de sí que caracteriza el paso hacia la edad adulta se viene realizando en torno a las *reservas de energía psíquica sumamente plástica y creativa*, que Thomae llama «yo propulsivo». En efecto, no se puede imaginar una persona madura, ni en el sentido del yo impulsivo (energía psíquica fijada para la satisfacción de las necesidades inmediatas y segmentales de la personalidad), ni en el sentido del yo prospectivo (que ejerce una función de control y que asegura la conformidad a las normas). La dirección fundamental de las energías psíquicas del yo propulsivo es fruto de la sedimentación de toda la biografía del individuo y tiende a conservarse con cierta coherencia a lo largo de todo el arco de la vida. Sucesivas «decisiones» alimentan este proyecto; éstas no son más que «intuiciones de que una de las posibles actuaciones del propio futuro está de acuerdo con el proyecto general de este futuro». También para Thomae

la personalidad se madura a través de los esfuerzos de carácter prevalentemente cognoscitivo; en efecto, las decisiones son facilitadas por la información que el sujeto consigue obtener ante los problemas existenciales que se le presentan.

Ulteriores precisiones en este sentido han sido presentadas por J. Nuttin (1954, 1964, 1967). Aceptando que la personalidad madure a través del *conflicto entre las diversas motivaciones emergentes en la historia del individuo*, Nuttin sostiene que el proyecto de sí no es más que un proceso de selección entre muchos motivos, guiado por la satisfacción que los motivos alcanzados procuran al sujeto (proceso de canalización). Es importante observar que Nuttin afirma el carácter intencional del proyecto de sí; en efecto, todo individuo tiende con esto a la *conservación y a la expansión de la propia personalidad*, bajo el impulso de una búsqueda consciente de relaciones ambientales. Las necesidades que manifiestan esta búsqueda evolucionan lentamente, desde el nivel bio-psicológico al psico-social y psico-existencial. Es en este último nivel donde la realización del proyecto de sí alcanza la plena madurez, en cuanto el sujeto es puesto en contacto con la totalidad de los significados que dan un sentido a su existencia (Ronco, 1972, I, 207 y ss.).

Motivos análogos, aunque basados en muy diversas premisas, se hallan en el *psicoanálisis*; el mismo Freud, en la síntesis madura de su teoría de la personalidad, prevé una posible integración entre los diversos niveles del Es, del Ego y del Superego. La persona madura parece ser aquella que consigue integrar los impulsos sexuales en la perspectiva genital, la cual, a su vez, no rechaza ni las instancias autónomas (o semi-autónomas) del ego racional, ni las normas (o, en otra perspectiva, los ideales) de naturaleza superegoica.

En todos estos esquemas, el camino hacia la edad adulta aparece sellado por la presencia de *procesos de selección, absolutización, integración de los valores*; en otras palabras, la madurez viene favorecida por el hecho de que el individuo asume una perspectiva cada vez más consciente de autorrealización y organiza todas sus experiencias en torno al núcleo de valores que le «interesan de modo definitivo».

2. Generalmente en la fase de desarrollo juvenil es cuando los valores religiosos pueden ser asumidos de modo más o menos integral y con perspectivas más o menos duraderas en la estructura de la personalidad; o bien, pueden ser marginalizados o sin más, excluidos. Analicemos brevemente estos tres caminos.

a) *La situación de integración* se alcanza cuando las conductas religiosas tienden a convertirse en el *valor permanente, absoluto, supremo en la estructura global de la personalidad*. Esto es posible sólo cuando la religiosidad es desvinculada de los condicionamientos negativos (de distinta clase, cognoscitivo, motivacional, emotivo, afectivo, etc.), es decir, en un «sistema duradero de valoraciones, de sentimientos, de emociones y de tendencias coherentes hacia la acción»; en otras palabras, cuando la hipótesis de la presencia del «radicalmente otro» no es sólo conocimiento intelectual, sino también esquema fundamental de interpretación de las situaciones existenciales, con quien uno se siente emotiva y afectivamente unido, parte integrante del propio proyecto de vida, y, por lo mismo, núcleo esencial de tal proyecto.

Psicológicamente se observa que esta asunción de los valores religiosos que da sentido a la existencia, en este caso ideal, es vivido por el sujeto como algo *estrechamente unido de modo natural y obvio al resto de la estructura de la personalidad*: no como algo añadido artificialmente, separado o superpuesto. Los valores religiosos se convierten en filtro habitual a través del cual se valora la experiencia de modo último y definitivo, sin por esto quitar nada a la autenticidad y a la autonomía de cada experiencia. Semejante visión de la religión es evidentemente posible cuando el sujeto percibe al menos implícitamente el carácter transfuncional de los comportamientos religiosos, es decir, su orientación esencialmente trascendente, su alcance a nivel de «significado último».

b) *La situación de marginalidad* viene a realizarse en todos los casos en los que la religiosidad *no ha podido madurar en una actitud comprensiva*, por causa de la persistencia de problemáticas no resueltas en las edades precedentes, permaneciendo funcional a necesidades «inferiores» (psico-

biológicas o psico-sociales) y constituyendo así un nudo de «inmadurez» en el conjunto del psiquismo juvenil.

En estos casos, la religión no puede constituir más que una *motivación parcial* de las conductas, en relación a sectores segmentales de la experiencia; puede ser empleada de modo ocasional, esporádico, para sostener conductas relativamente marginales, pero nunca para dar un significado global a la existencia. Otros valores son asumidos entonces para desarrollar las funciones de «rasgo cardinal» de la personalidad, para constituir el núcleo esencial del proyecto de sí.

En una sociedad en la que los valores religiosos tienen gran relevancia, esta «inmadurez» derivada de la marginalidad del valor religioso, puede revertir de modo negativo en el equilibrio de la personalidad del joven, en cuanto éste se vería con frecuencia solicitado a desempeñar roles para los cuales no posee motivaciones adecuadas. Por el contrario, en una sociedad secularizada, los valores religiosos son considerados a nivel de «intimidad» y por lo mismo, son irrelevantes en la valoración de la madurez individual.

c) Nos hallamos en la *situación de total exclusión* cuando los valores religiosos son radicalmente marginados del proyecto de vida, con la búsqueda alternativa de motivaciones «seculares» para todo el área del comportamiento. Es el caso de la irreligiosidad o ateísmo integral. Se trata, sin embargo, de una *actitud reversible*, juicio que, por lo demás, se debe aplicar a las otras dos posturas estudiadas antes. La integración de la personalidad es, según muchas teorías, como una «realidad siempre abierta»; en efecto, siempre son posibles reestructuraciones más o menos rápidas según cambien las condiciones internas y externas al sujeto, que están unidas a la experiencia de los valores. Nuevos problemas de significado surgen en todos los momentos de la vida capaces de un viraje o de un interrogante religioso radical.

3. Se nos puede preguntar cuáles son *los dinamismos que orientan la estructuración de la personalidad juvenil en sentido más o menos religioso*. Dado el desarrollo alcanzado en el conjunto de la personalidad, creemos que se puede hablar de un *proceso de decisión*. El término podría hacer

pensar en una concepción intelectualista de decisión, como si ésta dependiese únicamente de una lúcida valoración de las varias alternativas propuestas al sujeto. En realidad, como indica Tomae (1964), uno de los más grandes teóricos de la decisión humana, el proceso decisional implica la necesidad de volver al tema fundamental de la existencia y esclarecerlo; engloba, por tanto, una consideración completa (también afectiva y emotiva) del proyecto de sí y tiene en cuenta toda la historia psíquica del sujeto. La deliberación es, pues, un acto en el cual los *componentes cognoscitivos son esenciales* (forman parte de aquella activación del potencial de información y de reacción que hace posible la solución del problema); pero también hay que tener en cuenta que las *consideraciones morales, sociales, afectivas, emotivas se convierten en motivaciones importantes, desde el momento en que también ellas han contribuido a formar el proyecto de sí al cual la decisión hace referencia.*

Hay, pues, que considerar la decisión «por la religión» en general, no sólo como un acto aislado, racionalmente elaborado, conscientemente intencional, sino como una *progresiva orientación* de toda la personalidad hacia los valores religiosos, en los cuales cuenta toda la precedente evolución religiosa del sujeto y las actuales condiciones existenciales que proporcionan al individuo valores y modelos con los cuales la religión se confronta. Decidirse por la religión como valor totalizante de la propia existencia, significa, pues, *lenta integración de las motivaciones religiosas dentro del proyecto de sí.* Queda en pie, lógicamente, el caso de la «conversión» imprevista, que no hay que excluir en absoluto, sino considerarla como excepcional, y, por lo mismo, analizable desde un punto de vista particular (cfr. Carrier, 1960).

4. Otro problema relacionado con cuanto venimos estudiando es el que se refiere *al significado de los llamados «absolutos de sustitución», es decir, a aquellos «set» de valores, que tienen la capacidad de integrar suficientemente el psiquismo del individuo, aun cuando no estén inspirados por motivaciones religiosas* (cfr. Allport, 1960). Nos preguntamos, pues, si la exclusión de lo trascendente puede ser del todo radical.

Creemos que se puede observar, ante todo, que cualquier valor, cuando alcanza ciertos grados de absolutización en el psiquismo del individuo, reviste las características de lo «sagrado»; lo que es núcleo esencial del proyecto de sí es considerado importante por el sujeto y maximizado como fuente de «significado» para la vida. Esto vale también cuando los valores de que se habla no son concebidos como trascendentes al hombre mismo; el amor, el dinero, el sexo, el éxito, la justicia, la libertad, pueden alcanzar una función integrante en el psiquismo juvenil y constituir la razón última de la vida, sin ninguna referencia a una dimensión trascendente.

Por otra parte, como ya hemos anotado en otro contexto, la tendencia a la «sacralización» de los valores que «interesan definitivamente» forma parte de los mecanismos de adaptación del hombre a la cambiante realidad que lo rodea. En este sentido *una dimensión religiosa* (o mejor, pre-religiosa) *radical parece innegable en cualquier tentativa de dar sentido a la vida.*

Hay que observar, por otra parte, que esta tentativa de absolutización de los valores, no siempre alcanza resultados apreciables; de hecho, muchas veces se mitizan conductas, modelos, rasgos culturales que no son más que pseudo-valores de la civilización industrial, aceptados acríticamente como absolutos, pero incapaces de constituir efectivamente un punto de referencia absoluto, precisamente por carecer de horizonte significativo (cfr. De Lorimier, 1971). Creemos que en tal sentido deben ser interpretadas las reiteradas *tentativas de retorno a religiosidades estoicas, a conductas pseudo-místicas, a comportamientos evasivos acompañados de efectos liberantes* (como la droga); eso demuestra un subyacente interés religioso, aun en aquellos que apenas les importa la religión (al menos en el sentido tradicional de los términos), pero demuestra también qué difícil es realizar serios estudios sobre la experiencia religiosa como comportamiento totalizante. En los jóvenes que escogen estas conductas sustitutivas, *la dinámica religiosa parece todavía viva*; se trata de comprobar si para ellos estas conductas tienen también un significado simbólico que las trascienda, es decir, si, en la elección de la droga, del «zen», del yoga, de la meditación

india o de otras actividades religiosas, extrañas a la tradición institucional de Occidente, se esconde verdaderamente una búsqueda religiosa; o si, tras la negación de las formas acostumbradas de religiosidad o de la polémica anti-institucional, el auténtico interés religioso ha venido a menos. Creemos que, a través de un análisis del lenguaje característico de las experiencias juveniles, se puede comprobar de qué tipo de conducta se trata.

3. LA VERIFICACION CULTURAL DE LOS VALORES RELIGIOSOS

La tentativa de unir los valores religiosos al proyecto de sí, debe verificarse necesariamente a nivel de experiencia colectiva; en efecto, la personalidad, según hemos subrayado varias veces, es fruto de una continua interacción con el ambiente. Si en otros momentos el ambiente es entendido en sentido biológico, psicológico o microsociológico, ahora el joven lo experimenta como «cuadro cultural» global del cual le llegan muchas proposiciones, valores, «sistemas de significado» (cfr. McCann, 1955). Una religiosidad no puede ser considerada como madura e integrada en la estructura de la personalidad, si antes no ha sufrido la confrontación con los temas culturales del ambiente. En nuestro contexto sociológico parece que esta verificación de la religiosidad «personal» se encuentra con dos dificultades típicas:

— El conflicto entre religiosidad individual y religiosidad institucionalizada.

— El conflicto con una sociedad progresivamente secularizada.

Analizamos ambos puntos por separado, haciendo hincapié no tanto en los aspectos sociológicos del problema (para ello véanse los trabajos de Milanesi, 1970, 163 ss.; 1972, 20-37), cuanto en las implicaciones de carácter psicológico.

a) El conflicto entre religiosidad individual y religiosidad institucional

El proceso de institucionalización evidente en toda forma de experiencia social, alcanza también a la Iglesia, manifes-

tándose, sobre todo, en la cristalización, formalización y estabilización de las formas del culto, de las creencias, de la organización. Los jóvenes perciben subjetivamente esta tendencia a la institucionalización como un obstáculo efectivo a la interiorización y absolutización de los valores religiosos como «universo de significado».

Las reacciones a este tipo de obstáculo son bastante complejas.

aa) Frente a la progresiva institucionalización de las formas de culto:

Existe *una parte importante* de jóvenes que *abandonan la práctica religiosa y la vida sacramental*; el motivo radica en su incapacidad para percibir el significado del culto, en el que ven sólo una conducta formal y ritualística, que no puede ser radicalmente cambiada por ninguna reforma litúrgica (cfr. De Lorimier, 1971; Hastings y Hoge. 1970).

Otros, en cambio, contraponen a la cristalización cultural la *necesidad de una experiencia espontánea* que está cargada de ambivalencia: mientras se tiende a adaptar los símbolos culturales (misa y sacramentos) a la experiencia vivida en la realidad de cada día, se corre el riesgo de banalizar los mismos símbolos, privándolos de su esencial intencionalidad trascendente. El culto se convierte así en vehículo expresivo de la vasta problemática humana en que estamos inmersos, pero puede perder su significado sustancial de «signo» que revoca y representa una salvación trascendente.

Otros *persiguen y acentúan el descubrimiento del significado esencial del acontecimiento salvífico* (es decir, del sacrificio de Cristo, de los signos sacramentales...) *relativizando* hasta el máximo *las formas culturales* en que se expresa: éstas no constituyen un «problema» y pueden ser «inventadas» libremente en los momentos en que el grupo sienta necesidad de entrar en contacto con los acontecimientos salvíficos. Esta actitud implica un juicio negativo sobre la «pretensión sacerdotal» de una vida exclusivamente cultural y, apoyada en cierta teología del sacerdocio, exige participación en la elaboración de las expresiones simbólicas que están en conexión con los eventos salvíficos (cantos, gestos, palabras de los textos, esquemas de celebraciones...).

bb) Frente a la cristalización de la doctrina:

Otra parte de jóvenes acepta sólo un *cristianismo ampliamente culturalizado* hasta convertirse en una *ideología* comprometida con la filosofía de vida de la buena sociedad burguesa. En este sentido se dicen «cristianos» muchos de aquellos que efectivamente no dan su adhesión a la fe. Para ellos, el cristianismo no es portador de un mensaje de salvación sobrenatural, sino sólo una sublime doctrina ética (cfr. De Lorimier, 1971, 116-127; Carrier, 1961, 97).

Existen otros que acentúan *la dimensión socio-política del mensaje cristiano*, plegándolo a las exigencias de una revolución sensible al proyecto de liberación del hombre, pero desconocedora del alcance trascendente y total de la liberación anunciada en el Evangelio. Para estos jóvenes, el contenido del «mito» cristiano es secundario respecto al compromiso político; únicamente lo yuxtaponen como algo paralelo, y, a lo más, legítimamente. La Iglesia es vista como envuelta en una interpretación conservadora del mismo.

Otros, por el contrario, afirman *la absoluta trascendencia del mensaje religioso respecto a las ideologías políticas, filosóficas, sociales*; rechazan el compromiso cultural (de lo cual acusan a la Iglesia jerárquica), creen en la función crítica y demitizante de la verdad cristiana, que debe, por esto, permanecer fuera y sobre las vicisitudes ideológicas. Advierten, sin embargo, que cierta relación con la cultura es imprescindible, por lo menos en el momento en que se intenta expresar el mensaje en un lenguaje accesible al hombre de hoy.

Otros buscan afanosamente *un punto de encuentro entre el contenido de la fe y las instancias del humanismo secular* en el que se hallan integrados; se busca el equilibrio o uso de la fe como significado último de lo profano o como motivación del compromiso en las realidades terrestres. Algunos, pocos, intentan «deducir» de los contenidos de la fe las líneas de una acción profana.

Todos, o casi todos, *rechazan la gestión autoritaria del mensaje*, la exclusiva atribución a la clase sacerdotal del derecho-deber de controlar la evolución de la relación entre

mito y logos; hay una amplia exigencia de participación en la re-elaboración «en primera persona» del mensaje cristiano.

Una ambigüedad acompaña a todas estas tentativas: la «lectura» carismática del contenido de la fe puede derivar a formas de subjetivismo arbitrario que presentan una vez más el antiguo problema del criterio de autenticidad y verdad; ¿a quién dirigirse para tener las garantías de que la lectura corresponda a la verdad del mensaje?

cc) Frente a la institucionalización de la organización eclesial:

Las ambigüedades nacidas de la excesiva institucionalización interna y externa de la Iglesia ponen en crisis el sentimiento de afiliación de muchos jóvenes; algunos asumen la ambigüedad como una coartada para justificar la progresiva separación de la Iglesia misma (cfr. También Bosio, 72; Hastings y Hoge, 1970; Carrier, 1961).

En muchos es vivísima la búsqueda de *democratización de la estructura interna de la Iglesia* (y a menudo de participación también a nivel decisonal). La denuncia del verticalismo clerical se encuadra en una visión más amplia de rechazo del autoritarismo en todos los sectores de experiencia colectiva, en cuanto tiende a considerar la institución eclesial como parte integrante de un sistema social fundado en la represión.

Está bastante difundida entre los jóvenes la convicción (o el prejuicio) de que la Iglesia, precisamente por ser institución, se halla muy comprometida con los detenedores del poder político, económico y cultural, hasta el punto de hallarse con las manos atadas en el momento de anunciar el mensaje de salvación. De aquí la búsqueda afanosa de una Iglesia des-institucionalizada, de fundamento carismático, libre de impedimentos mundanos; búsqueda que no llega a ver que esta des-institucionalización pueda llevar a la lenta marginación de la Iglesia de los problemas del mundo, aislándola en un ghetto de iniciados. Por otra parte, no existen otras alternativas, en las proposiciones de estos jóvenes; como en otros muchos sectores de la contestación, la denuncia

de un exceso no va seguida de elaboraciones de soluciones de recambio. Es la actitud típica de una juventud que anticipa y preanuncia un momento «mágico» de «fluidez institucional», donde la nueva conformación social está en «estado naciente» y donde toda experiencia hay que plasmarla en un modelo «proteiforme».

Los nuevos modos de presencia de la Iglesia en el mundo son, a veces, imaginados por muchos jóvenes de manera articulada y, a menudo, contradictoria. «No» a la Iglesia comprometida en la lucha de partidos, «sí» al compromiso político entendido en sentido pleno; «no» a una «doctrina social» de la Iglesia, «sí» a una colaboración de la Iglesia con los esfuerzos de las organizaciones políticas sociales y educativas para la liberación del hombre; «no» a una Iglesia no comprometida en el plano social, «sí» a la elección de clase, etc. Se trata de proposiciones que registran una notable y variable gama de definiciones de Iglesia-institución y, al mismo tiempo, oscilan entre una concepción meramente sociológica de la institución y otra más plena donde no está ausente su estructura sobrenatural.

b) El conflicto con una sociedad progresivamente secularizada

Los efectos de la secularización se hacen sentir a lo largo de todo el desarrollo del individuo, condicionando los diferentes estadios de la socialización (Weigert y Thomas, 1970, 29-35). En esta fase de crecimiento que estudiamos, los jóvenes comienzan a tomar conciencia (en parte, al menos) de las implicaciones conflictuales que la secularización evidencia ante la pretensión de una religión elevada a modelo totalizante, a núcleo sustancial del propio proyecto de vida.

Los aspectos más evidenciados de la secularización son: la creciente irrelevancia y marginación de la religión de iglesia, la desacralización de la cultura, la emergencia de un humanismo profano. Examinemos sus consecuencias en el plano de las reacciones de los jóvenes:

aa) Ante la secularización *como marginación de la religión de la iglesia*:

Presentan claramente *las dificultades de afiliación o pertenencia* que surgen de la nueva situación de marginación y des-institucionalización de la Iglesia: la afiliación ya no es una actitud aprendida por tradición, sino una elección madurada en un clima de menor coacción social. Pero la pertenencia se hace difícil (además de por falta de una pedagogía pastoral precisa) por la incapacidad, experimentada en muchos jóvenes, de captar una imagen coherente de la institución eclesial sometida a la crisis de la secularización.

La «privatización» halla un amplio eco en un grupo importante de jóvenes, ya predispuestos también por motivos psicológico-evolutivos a contraponer su propia y personal búsqueda y experiencia religiosa a la religiosidad oficial controlada por la institución. Pero, por otra parte, la exigencia «personalística» aparece fuertemente modelada por la necesidad de hacer una experiencia de grupo (Carrier, 1961, 97-98).

En conexión con la decadencia institucional de la religión-de-iglesia, nace *la necesidad de una nueva experiencia religiosa de grupo*: la comunidad juvenil es tal vez el ejemplo más evidente de ello. Pero la nueva experiencia está llena de las mismas ambigüedades que se registran a propósito de la religión de iglesia oficial: motivaciones bastardas tanto psicológicas como sociológicas, condicionan la vida del grupo. Necesidad de aceptación y acogida, frustraciones familiares y escolásticas, soledad y alienación, impulsan a menudo a los jóvenes a la búsqueda del grupo religioso. No es infrecuente la cerrazón del grupo sobre sí mismo, que conduce a la huida de problemas sociales más amplios; además, la polémica anti-institucional parece impedir la superación de una visión demasiado particularista de la experiencia religiosa misma (cfr. De Lorimier, 1971).

bb) *Ante la secularización como desacralización de la cultura:*

Está bastante generalizado el rechazo de la religiosidad sacral al menos a nivel de toma de posición consciente, mientras que todavía es observable en algunos estratos de población juvenil (muchachas, habitantes de las ciudades, obreros)

la supervivencia de hecho de parcelas de religiosidad sacral, yuxtapuestas a nuevos modelos de secularización.

La de-sacralización no es todavía una realidad plena (especialmente entre los adolescentes más inmaduros) y el camino para el descubrimiento de una nueva religiosidad es todavía largo.

El rechazo de la religiosidad sacral abre a los jóvenes más comprometidos una *amplia posibilidad de experimentación de las nuevas formas de religiosidad*. Especialmente en el campo de la vida litúrgica existe un florecimiento interesante de tentativas no superficiales por reconquistar los significados esenciales con la innovación del lenguaje y la unión de vida y liturgia. Estos intentos se desarrollan generalmente en un clima de semi-clandestinidad y sospecha, que denuncian las tensiones que a este respecto subsisten en la comunidad eclesial, pero que derivan también de un «status» de «marginación» o de «auto-marginación» de estos grupos respecto a la institución religiosa (De Lorimier, 1971).

Nótese especialmente la distancia que existe y se ensancha cada vez más entre gradualismo prudente de las reformas litúrgicas (que reflejan la actitud de la Iglesia jerárquica respecto a la de-sacralización) y el radicalismo innovador de los grupos juveniles más avanzados. Esta distancia, semejante a la que separa en dirección opuesta los propósitos de reforma litúrgica de las supervivientes experiencias sacrales, da la medida de las tensiones existentes en este sector en el interior de la comunidad eclesial.

cc) *La secularización como emergencia de un humanismo profano:*

Para muchos, sólo la civilización tecnológico-industrial es capaz de producir beneficios en el plano del progreso material (no en el plano lúdico o hedonístico). A esto se reduce para ellos el contenido de la vida secularizada. La confrontación con el mensaje cristiano se resuelve en un progresivo vaciamiento de la religiosidad tradicional para dar lugar a un disfrute irracional de los nuevos valores-mito de la sociedad consumística.

Otros, entre los muchos valores del nuevo humanismo, supervaloran los ideales de libertad, de justicia, de fraternidad (a menudo unificados en el nuevo valor de la política); ponen en evidencia el latente conflicto con el tipo tradicional de socialización religiosa de su infancia (deliberadamente apolítica, pero precisamente por ello comprometida a menudo con las directrices del poder y de la conservación) y no aciertan a resolver el conflicto, si no escogiendo la política y abandonando el interés religioso.

Otros resuelven el conflicto religión-política mediante una elección de compromiso; se comprometen políticamente para crear las condiciones de una nueva sociedad en la cual el enfoque religioso pueda renovarse profundamente, en diálogo con los valores de un humanismo perenne.

Una pequeña parte de jóvenes tiende al *descubrimiento del significado del cristianismo, para ponerlo en la base del compromiso político*; el mensaje cristiano se hace así motivación y criterio último de valoración de la acción social, precisamente por contener un proyecto de hombre que está más allá de las vicisitudes de la historia. La teología de la política, de la revolución, de las realidades terrestres documentan esta tentativa de diálogo con los humanismos de la civilización industrial.

CONCLUSIONES

También la edad juvenil se presenta como una fase no lineal ni unívoca en la historia religiosa del individuo. Aunque cronológicamente este período precede a la fase de madurez, las dificultades, las contradicciones, los problemas abiertos surgen por doquier. Una vez más, la religiosidad se presenta como una conducta compleja y dialéctica, que debe confrontarse con todas las exigencias de crecimiento del individuo y con las de la sociedad y de la cultura donde vive. De aquí la perspectiva no estática que debe existir para estudiar el concepto mismo de madurez religiosa: debe representar más un punto ideal de referencia que una meta real a la cual hubiera que llegar en tiempos cronológicamente definibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Además de los estudios citados de Allport (1937, 1955, 1961), véanse:

1. BOSIO, A., Ricerca-pilota sulle caratteristiche comportamentali e psicodinamiche della religiosità orientata in modo ecclesiale nella tarda adolescenza, *Pedagogia e Vita*, 33 (1972), 531-545.
2. BURGALASSI, S., *Le cristianità nascoste*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1970.
3. CARRIER, H., La religion des étudiants américains; synthèse de recherches, *Archiv. de sociologie des Religions*, 12 (1961), 89-105.
4. DE LORIMIER, J.; CRAVELINE, R.; APRIL, A., *Identité et Foi. Les 18-20 ans*, Montréal, Fides, 1971.
5. FELDMAN, K. A., Change and Stability of Religious Orientations During College, I.: Freshmen-Senior Comparison; II.: Social Structural Correlates, *Rev. of Rel. Res.*, 11 (1969), 40-60 y 103-128.
6. HASTINGS, PH. K.; HOGE, D. R., Religious Change Among College Students over two Decades, *Social Forces*, 49 (1970), 16-27.
7. MCCANN, R., Developmental Factors in the Growth of a Mature Faith, *Religious Educ.*, 50 (1955), 147-155.
8. MILANESI, G. C., *El ateísmo juvenil*, en *Ateísmo contemporaneo*, vol. I, Guadarrama y Madrid.
9. MILANESI, G. C., *Sociología de la religión*, Central Catequística Salesiana, 1974, Madrid.
10. MILANESI, G. C., *I giovani nel mondo secolarizzato*, en *La secolarizzazione in Italia oggi*, Roma, Città Nuova, 1971, 29-65.
11. MILANESI, G. C., Una Chiesa attraversata da tensioni, *Note di Pastorale Giovanile*, 6 (1972), 8-9, 20-37.
12. NUTTIN, J., *Psicanalisi e Personalità*, Alba, Paoline, 1954.
13. NUTTIN, J., *Comportamento e Personalità*, Zürich, PAS Verlag, 1964.
14. NUTTIN, J., *La struttura della personalità*, Roma, Paoline, 1967.
15. RONCO, A., *Introduzione alla Psicologia*, I. *Psicologia Dinamica*, Zürich, PAS Verlag, 1972.
16. ROULEAU, J. P., *Le prêtre vu par des étudiants de niveau collégial*, Québec, Centre de Recherches en sociologie religieuse, Faculté de Théologie, Univ. de Laval, 1971.
17. RUSCONI, G. E., *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, Vallecchi, 1969.
18. RUSCONI, G. E.; SARACENO, C., *Ideologia religiosa e Conflitto sociale*, Bari, De Donato, 1970.
19. THOMAE, H., *Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation*, Bonn, Bouvier, 1955.
20. THOMAE, H., *Der Mensch in der Entscheidung*, München, Barth, 1960.
21. THOMAE, H., *Das Individuum und seine Welt*, Göttingen, Verlag für Psychologie, 1968.

22. THOMAE, H., *Vita Humana*, Frankfurt, Athenaeum Verlag, 1969.
23. WEIGERT, A. J.; THOMAS, D. L., Secularization; a Cross-national Study of Catholic Male Adolescents, *Social Forces*, 49 (1970), 28-36.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

1. TRENT, J. W.; GOLDS, J. (eds.), *Catholics in College; Religious Commitment and the Intellectual Life*, Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1967.
2. ALLEN, E. E.; HITES, E. W., Factors in Religious Attitudes of Older Adolescents, *Journ. of Social Psychol.*, 55 (1961), 265-273.
3. ALLPORT, G. W.; GILLESPIE, J. W.; YOUNG, J., The Religion of post-war College Students, *Journ. of Psychol.*, 25 (1948), 3-33.
4. FELDMAN, K. A., Change and Stability of Religious Orientations During College, I.: Freshmen-Senior Comparison. (A Review of Research), *Rev. Rel. Res.*, 11 (1969), 40-60; II.: Social Structural Correlates, 2 (1969), 103-128.
5. GILLILAND, A. R., The Attitudes of College Students Toward God and the Church, *Journ. of Social Psychol.*, 2 (1940), 11-48.
6. SALISBURY, W. S., *Religion and the College Student*, The Research Foundation, State Univ. of N. Y., 1957.
7. SPILKA, B.; ARMATAS, P.; NUSSBAUM, J., The Concept of God. A Factor Analytic Approach, *Rev. of Religious Res.*, 6 (1964), 28-35.
8. SPILKA, B., Images of Men and Dimensions of Human Religion; Values for an Empirical Psychology of Religion, *Rev. of Relig. Res.*, 12 (1970), 171-182.
9. TOCH, H. H.; ANDERSON, R. T.; CLARK, J. W.; MULLIN, J. J., Secularisation in College; an Explanatory Study, *Relig. Educat.*, 59 (1964), 490-501 y 504.