

Capítulo 1. DOS SABERES EN DIÁLOGO

Ps. Pietro Andrea Cavaleri

Consideraciones introductorias

Nacida en el contexto de la cultura positivista, la psicología ha sido influenciada por esta, amplia y significativamente. Esto, sin embargo, no le impidió de entrar en contacto con los movimientos de pensamiento más importantes que caracterizaron el siglo pasado y principios del actual, tomando de ellos nuevos paradigmas epistemológicos, capaces de revitalizar la investigación tanto en el campo teórico como programático. Pensemos a este respecto, sólo por dar algunos ejemplos parciales, en la fuerte conexión que une la fenomenología con la psicología Gestalt, el existencialismo con la psicología humanista, la física subatómica con el debate sobre el observador neutral, la cibernética o la biología de sistemas, aproximaciones autopoieticas con el enfoque sistémico y sus desarrollos, la neurociencia y el estudio de la realidad fenoménica en el trauma relacional en el ámbito clínico.

Esta comparación continua y vital con otras disciplinas y otros campos del conocimiento se refería también al ámbito específico de la religión y la vida de fe. Casi todos los principales exponentes de la psicología han abordado los temas de la experiencia religiosa, independientemente de las diferentes corrientes o escuelas a las que pertenezcan. La experiencia religiosa, de hecho, ha sido analizada desde el punto de vista de las conductas que produce, las dinámicas intrapsíquicas que subyacen y los procesos de desarrollo que promueve. Sin embargo, hojeando la abundante literatura producida a este respecto a lo largo de los años, uno tiene la clara impresión de que la psicología "irrumpe" en la experiencia religiosa con sus "arquitecturas", unas veces "deformándola", otras veces "violándola", y otras más "tergiversándola"; en todo caso colocándonos fuera de él, observándolo "desde fuera" a través del peso engorroso y excesivo de sus preclusiones culturales e ideológicas.

Por tanto, sentimos la necesidad de una psicología que "se apoye en una visión del hombre abierta al misterio" (Forte, 1999). Es decir, una psicología que sea "acogedora de la trascendencia", que no se limita a "observar", "evaluar", "estudiar" la vida del creyente como "problema", como "objeto" de conocimiento concluido, sino que es capaz de "exponerse" a un diálogo auténtico. Con el surgimiento de esta psicología "diálogo", como veremos más adelante, aparece evidente en algunas reflexiones originales de Chiara Lubich (Cavaleri, 2000) y en un

proyecto cultural específico inspirado en ella, al que le fue dado el nombre de Psicología y Comunión.

Quienes se ocupan de la psicología, y al mismo tiempo se miden con un camino personal de fe, encuentran en las reflexiones de Chiara Lubich la posibilidad de un diálogo renovado entre la psicología y el pensamiento creyente, una propuesta original de la relación identificación-pertenencia (yo -otro, individuo-sociedad, multiplicidad-unidad), el descubrimiento inesperado de la "reciprocidad comunitaria" como una dimensión más de la relacionalidad, el descubrimiento de una nueva luz sobre el significado del dolor y los límites inherentes a la condición humana. Las de Chiara Lubich son intuiciones de rica intensidad, que estimulan al psicólogo a una comparación estrecha con sus propias categorías de pensamiento y lo obligan a un "éxodo" con resultados impredecibles. Pero ¿en qué contexto surgieron las intuiciones de Lubich y en qué consiste el proyecto cultural que dieron origen?

Psicología y Comunión

El 26 de febrero de 1999, la Universidad de Malta confirió el título de Honoris Causa. en Psicología a Chiara Lubich, fundadora del Movimiento de los Focolares e inspiradora de la espiritualidad de comunión. La motivación reconoció el mérito de haber dado origen a un modelo de vida espiritual caracterizado no sólo por el equilibrio entre el respeto a la individualidad de la persona y la reciprocidad de las relaciones interpersonales, sino también por la valoración positiva del dolor y de lo negativo. tanto en la historia personal como colectiva.

En aquella ocasión Chiara Lubich (Lubich, 1999), hablando con su lectio, supo subrayar con extrema claridad las evidentes implicaciones psicológicas contenidas en la espiritualidad de comunión. En primer lugar, identifica la "ley psicológica" por excelencia en amar al otro, en trascenderse por amor al otro, para "hacerse uno" con él, en una intensa dinámica de reciprocidad. Desde esta perspectiva, la experiencia de entregarse, de perderse por la afirmación de los demás, constituye un paso fundamental para el desarrollo integral de la persona y de las relaciones humanas.

Otros son indispensables a mi identidad, constituyen una confirmación psicológica esencial de ella. Pero esta confirmación a nivel psicológico sólo puede tener lugar en la donación incondicional de uno mismo al otro, en una relación mutua de amor ilimitado. Sólo en una dimensión de auténtica comunión con los demás es posible construir una comunidad humana en la que la multiplicidad y la unidad encuentren espacio, es decir, donde la personalidad individual de cada uno y la unidad con los demás puedan realizarse al mismo tiempo.

El proyecto cultural Psicología y Comunión se inspira desde hace más de veinte años en esta lectio de Chiara Lubich en Malta, que describe con valentía cómo es posible crear una "relación de comunión" entre los seres humanos. Pretende, en primer lugar, promover y sostener un diálogo generativo entre el conocimiento de la psicología y el conocimiento que surge de la espiritualidad de comunión, no sólo a través de los paradigmas antropológicos expresados por ella, sino sobre todo de la vida concreta de numerosas comunidades. que lo encarnan.

El espíritu de diálogo quiere ser también el método a través del cual Psicología y Comunión pretende reunir a expertos de diversos perfiles profesionales y de diferentes "escuelas de pensamiento", pero interesados en una común visión integral del ser humano y en la promoción de su desarrollo psicológico y bienestar. Por tanto, no se trata de una nueva "corriente" o de un nuevo "modelo" de psicología, sino de una experiencia de diálogo entre estudiantes, profesionales, investigadores y académicos, que a través de las categorías y herramientas de la psicología pretenden observar la "relación de comunión" ya experimentado por un número considerable de personas.

Las siguientes páginas constituyen un análisis en profundidad de algunos conceptos que hasta ahora sólo han sido mencionados y cuya profundización nos permitirá explicar mejor qué se entiende por "comunión" o "relación de comunión", centrándonos también en algunas conceptualizaciones de un carácter psicológico al que se refiere Chiara Lubich en su lectio de Malta (Cavaleri, 2009; Magari & Cavaleri, 2009).

La experiencia de los límites

Toda espiritualidad, considerada también desde la perspectiva de un estudioso no creyente, en la medida en que "interviene" en la vida de un ser humano, orientándolo o modificando radicalmente sus estilos de vida y sus creencias personales, constituye ciertamente una contribución no despreciable y de indudable valor, no sólo en un aspecto puramente antropológico, sino aún más en un nivel específicamente psicológico.

Partiendo de esta premisa, resulta legítimo plantearnos algunas preguntas. ¿Cómo concibe la espiritualidad de comunión al individuo, su realización personal, su vida relacional? ¿A través de qué paradigmas conceptuales puede contribuir, en el contexto psicológico específico, a sostener a cada uno en la plena realización de sí mismo, sin caer en un narcisismo estéril que ignora al otro, sin negar la pertenencia vital a la comunidad de los seres humanos?

Los relatos tranquilizadores de la cultura moderna, todos centrados en la omnipotencia de la ciencia, en los efectos milagrosos del imparables progreso humano, en la felicidad asegurada por

la economía liberal, se han hecho añicos contra una realidad que descubrimos, cada día más, que es muy complejo y difícil de gestionar. El ser humano, hoy más que en el pasado, está redescubriendo los múltiples límites que pesan sobre él. ¿Hasta qué punto estos límites pueden influir en cada uno de nosotros hacia la plena autorrealización y la pertenencia vital a una comunidad? ¿Qué interpretación se puede dar de ellos?

Chiara Lubich identifica el "límite de la condición humana" como el obstáculo más importante para la autorrealización en comunión con los demás. Se trata de un límite con un fuerte valor psicológico, compuesto de dolor, vacío, tristeza y amargos fracasos. Sin embargo, siguiendo el ejemplo del hombre nuevo, de Jesús crucificado y abandonado, indica la posibilidad de superar este límite, en la asunción del límite. Para Lubich, Jesús crucificado y abandonado es "el antídoto contra la desunión" entre los seres humanos, es la medicina que cura cada dolor, que recompone cada separación, cada conflicto, como medida del "amor verdadero", del don extremo de uno mismo, de la asunción completa e incondicional del límite.

La idea de que la asunción de límites es la puerta de entrada para superarlos, no es del todo ajena a la psicología del siglo pasado (Cavaleri, Buscemi & Cammarata, 2019). Freud señala la adhesión al principio de realidad como el paso clave hacia una adecuada evolución de las relaciones interpersonales y hacia un equilibrio psicológico maduro. La llamada de Freud a la "realidad", a la asunción de toda la humanidad sin falsas ilusiones, a la aceptación desencantada de una vida "limitada", constituye una condición ineludible para alcanzar no sólo la madurez psíquica, sino también la madurez religiosa (Freud, 1970; Ricoeur, 1965).

La creencia de que la asunción de límites representa el elemento constitutivo del equilibrio psíquico está fuertemente presente en Jung. La experiencia del límite vivido y aceptado por amor es considerada por Jung (Jung, 1979) como el "símbolo" por excelencia. De hecho, sostiene que, incluso a nivel psicológico, la aceptación del límite no es una manifestación de aquiescencia pasiva y masoquista, sino al contrario de una gran fuerza y dignidad, capaz de colocar a quienes son aplastados por él "más allá" del límite.

El coraje de exponerse a la derrota y la determinación de aceptar y "cruzar" el límite se perfilan así como actitudes que forman la base de la salud mental del individuo. Por el contrario, el rechazo de la derrota y la incapacidad de aceptar los límites se refieren a una personalidad psicológicamente perturbada. Rank (en Becker, 1982) expresa claramente esta creencia. De hecho, sostiene que el neurótico es aquel que es incapaz de asimilar el revés de la muerte, la herida de la derrota, la frustración del fracaso. De modo que su control obsesivo sobre la realidad y su búsqueda

frenética de seguridad le impiden ser auténticamente creativo y concebir la vida como una incesante "adaptación creativa"(Becker, 1982).

Siguiendo los pasos de Rank, Perls en 1981 afirma que la experiencia del sufrimiento constituye un paso incontenible en todo proceso de crecimiento. Como consecuencia de esto, la actitud mental de "apertura" e incluso de "abandono" hacia el dolor promueve el crecimiento y la rápida superación del propio dolor. Por el contrario, la actitud de "cierre" y "resistencia" hacia el sufrimiento bloquea el crecimiento y alimenta los síntomas neuróticos.

También para Frankl (1990) el revés y el fracaso constituyen situaciones concretas en las que el individuo es "desafiado" por la realidad, empujado a "trascenderse a sí mismo", a ir "más allá". Ante su propio destino, el ser humano siempre tiene algo en su poder. Tiene, sin embargo, la posibilidad de crear, de experimentar con opciones que son nuevas para él, de activar energías y potenciales latentes, de desarrollar nuevos significados.

Bruner (1999) sostiene que los mismos límites biológicos impuestos al hombre por la naturaleza constituyen un poderoso estímulo para la invención, la investigación y el progreso cultural. De hecho, vista desde esta perspectiva, la cultura, puede entenderse como una especie de "prótesis" a través de la cual los seres humanos pueden superar o redefinir los "límites" impuestos por su naturaleza. Por tanto, si la biología representa el "límite", la cultura representa el poder humano de trascender este límite. Por ello, Bruner nos invita a centrar nuestra atención no tanto en los límites biológicos, sino en la inventiva cultural del ser humano que sabe situarse "más allá".

Permaneciendo dentro de un horizonte psicológico unipersonal e intrapsíquico, el límite se manifiesta pues al ser humano a través de su condición y de su historia, a través de cada una de esas experiencias que conllevan para él, el riesgo de frustración, de derrota, de fracaso. No aceptar este límite produce un bloqueo en el desarrollo y el empeoramiento del sufrimiento mental. Pero ¿qué surge si observamos los límites de la condición humana desde una perspectiva relacional? En otras palabras, ¿cómo experimentamos nuestra limitación en nuestra relación con los demás?

De la relación a la comunión: reciprocidad de comunión

Si superando la perspectiva monopersonal, nos situamos en una dimensión psicológica relacional, en la que cada uno de nosotros se experimenta como un sujeto que co-construye relaciones con otros sujetos, entonces el límite emerge inmediatamente como la dificultad para "reconocer" las diferencias de los demás y, "ser reconocidos" por él en las diferencias que llevamos (Cavaleri, 2006).

Los estudiosos de la comunicación humana, los teóricos de las relaciones objetales y del yo, los exponentes del enfoque sistémico, los investigadores que han analizado la matriz intersubjetiva de la mente, nos han enseñado, cada uno con diferentes argumentos, cómo se explica el sufrimiento psíquico de cada ser humano. El ser nace siempre de un vacío angustioso: la falta de "reconocimiento" de la propia identidad, de la propia diversidad específica, por parte de las personas significativas y del contexto relacional que fue el telón de fondo de las distintas etapas de su crecimiento (Benjamin, 2019; Hannet, 2002; Molinari&Cavaleri, 2005).

Quien no ha sido reconocido tendrá más dificultad de reconocer al otro. Asumir el límite inherente a la dificultad enteramente relacional de reconocer al otro y ser reconocido por él significa sostener la identidad del otro y alimentar la propia, equivale a hacer posible la reciprocidad relacional, es decir, a construir la forma "más sana" de interacción humana.

El pensamiento de Chiara Lubich, sin embargo, abre un nuevo horizonte e indica una mayor evolución en el modo de relacionarse entre los humanos, subrayando la existencia de una forma de vida relacional aún más "evolucionada" y compleja: la comunión. Se basa en una forma "ulterior" de vivir la reciprocidad que podríamos definir como reciprocidad de comunión. Las características psicológicas y las implicaciones emocionales-afectivas de la reciprocidad de comunión son significativamente diferentes de las que caracterizan la reciprocidad relacional más genérica.

Esto último, de hecho, se basa en el reconocimiento mutuo de las relaciones, en la interpretación y lectura de la mente del otro, en la empatía, en la aceptación de las diferencias mutuas, pero no implica necesariamente la aceptación incondicional de lo que se "lee" e "interpreta" sobre el otro o la voluntad total de compartir lo que se "reconoce" del otro. La reciprocidad comunitaria, sin embargo, no implica sólo reconocimiento y aceptación mutuos, sino que presupone la hospitalidad "total" del otro, la tensión hacia la plena comunión, la pertenencia mutua, la apertura al compartir total, la disposición radical a darse gratuitamente.

En el horizonte que se abre a través de la relación de comunión, el límite se manifiesta no tanto, como antes, en la falta de "reconocimiento", sino más bien en la falta de "correspondencia". Sobre un fondo implícito, constituido por la disponibilidad mutua y radical para la comunión, emerge la "no correspondencia" del otro con mi apertura, se perfila su negativa a corresponder, se manifiesta su clausura, su "abstracción". La intencionalidad y la acción del otro parecen de repente "no obvias", escapando así a la dinámica implícita de la comunión que deseamos construir juntos. Me siento trágicamente expuesto a un nuevo límite, es decir, a la frustración y a la soledad que derivan de no ser "retribuido" en la misma radicalidad, en mi misma disposición a la apertura de la comunión.

La asunción del límite, en este caso, toma la forma de darme como regalo al otro, transformando mi expectativa decepcionada, mi expectativa no correspondida, la ruptura de un "trasfondo" implícitamente compartido en una actitud de aceptación incondicional, pero que no pudo expresarse. Se trata, en definitiva, de entregarse en la acogida concreta del otro, para que el otro emerja en los tiempos, modalidades y diferencias a través de los cuales se expresa su unicidad, su identidad subjetiva.

Es evidente, además, que esta "incorespondencia" puede surgir inesperadamente de mí. A pesar de mi disposición inicial, la reciprocidad de comunión puede encontrar de pronto en mí mismo, en mi desmotivación, en mi cierre, en mi retraimiento, el bloqueo psicológico que impide la comunión con el otro. También aquí, sin embargo, la asunción del fracaso, que esta vez nace en mí, puede constituir inmediatamente la actitud decisiva para volver a atar ese hilo relacional, tan poderoso como delicado y frágil, que es la comunión.

La capacidad de acoger las múltiples expresiones del "límite" parece ser, en definitiva, el paso clave y determinante para alcanzar la plena autorrealización, tanto en relación con uno mismo como con los demás.

La asunción de límites, que atañe a la relación con uno mismo, produce un crecimiento personal y la capacidad de adaptarse creativamente a la "realidad" de la propia vida. La asunción de límites, que atañe a la relación con los demás, da lugar a relaciones mentalmente sanas, capaces de nutrir y sostener el yo de cada uno de los socios. Finalmente, la asunción del límite, que se manifiesta en la ausencia de "correspondencia", hace posible entonces la reciprocidad comunal y, con ella, la forma más elevada de relación entre los humanos, la comunión, donde finalmente conviven pertenencia e individuación, unidad y multiplicidad; integrándose en toda su plenitud.

En la perspectiva esbozada por Chiara Lubich (2001), para crear una forma de relación tan "evolucionada" es necesario recuperar y recorrer la misma dinámica psicológica de ese hombre nuevo, de ese hombre-comunión, que Cristo mostró en la cruz y que ahora espera ser comprendido plenamente por el conocimiento de la psicología.

Habiendo revelado el hombre-naturaleza, descubierto el hombre-relación, la psicología está llamada ahora a ocuparse del hombre-comunión, que se realiza negándose a sí mismo, haciéndose don gratuito para el otro y haciendo posible así que esa relación de comunión sea posible, donde sólo la familia humana puede encontrar esperanza para su futuro y fuerza para superar esa densa oscuridad que hoy la envuelve y obstaculiza su camino.

La espiritualidad de comunión y la "forma del Don"

Pero ¿de qué comunión estamos hablando? Ciertamente no de una comunión que resulta de un conjunto anárquico de individualidades irreductibles, que de hecho escapan a una experiencia de "pertenencia" real. Ni menos aún de una comunión que no reconoce la dignidad de la individualidad de cada uno y que absorbe el "yo" en el "nosotros", sacrificando la individualidad subjetiva hasta ignorarla por completo.

Más bien queremos referirnos a una comunión "diferente", donde la identificación y la pertenencia no son opuestas sino plenamente integradas; donde cada uno expresa su identidad no negando al otro, sino abriéndose a su encuentro; donde la pertenencia no mortifique la diversidad, sino que la reconozca y la acoja en su despliegue multifacético como un recurso precioso.

En la espiritualidad de comunión mi individualidad alcanza su plenitud y su realización si está totalmente abierta al otro. El otro que conozco nunca es un otro "genérico". En efecto, cada individuo es siempre expresión de una palabra, de una Idea única y original que el Amor tuvo al llamarlo a la vida. (Blaumeiser 1997). En este modelo antropológico "inédito", la identidad única ya no se afirma imponiéndose al otro, negándole la diferencia o reduciéndolo a sí mismo, comiéndose a sus hijos, como en el mito de Cronos, o matando al padre, como en el mito de Edipo, tan querido por Freud.

El hombre nuevo, que está surgiendo y que está haciendo dar a la humanidad un salto evolutivo decisivo, se afirma en la absoluta "donación de sí", es "no ser" para el otro, en una relación con él en la que hace un "regalo" gratuito y se convierte en un término de reciprocidad. En tal relación, las diferencias no surgen para contradecir al otro, para competir con él, sino para cooperar en la misma edificación mutua. Cada diferencia es para el otro y, por eso, continuamente se transforma en un "regalo".

En su lectio de Malta, Chiara Lubich (1999) afirma que, para "ser don personal" para los demás, es necesario "entrar en comunión" con ellos. De hecho, existen varios niveles de compartir y diversas formas de dar. Para existir, todo grupo social humano debe necesariamente compartir motivaciones específicas y los mismos objetivos. Sin embargo, en su opinión, se trata siempre de ámbitos de intercambio muy limitados, que se limitan cada vez a intereses comunes específicos que deben perseguirse.

En cambio, para tener la plenitud del "don personal", del don de sí mismo sin ninguna limitación específica, no se necesita cualquier "motivación extrínseca", sino el "amor que crea comunión" entre los seres humanos. El amor que crea comunión es un amor "universal", es decir, sin condiciones, libre de cálculos y criterios selectivos, abierto a todos. Es un amor cuyos "efectos

psicológicos son extraordinarios", ya que "cada persona, al estar en relación de amor con los demás, se convierte en una persona auténtica" (Lubich, 2001).

En la concepción de Chiara Lubich, la "forma" más elevada de don, y por tanto de reconocimiento, se expresa en Jesús Crucificado y Abandonado. En efecto, en el tormento de la cruz, Él experimenta la soledad, la traición, el rechazo, la separación de la comunidad, la ruptura de la comunión. Pero es en este contexto donde Él manifiesta plenamente su ser "él mismo", es decir, su ser amor incondicional y libre, su ser don de sí mismo hasta dar la vida misma. Él, casi paradójicamente, en la más absoluta ausencia de comunión, haciéndose don total e incondicional de sí mismo, genera comunión.

Chiara Lubich subraya a este respecto: "Es en su aniquilación en el abismo de la individualidad, donde toda relación está muerta, que nos da el don de su propia realidad como persona capaz de encontrarse con Dios y con los demás" (Lubich, 2001). La relación de comunión nace donde cada persona replica en sí misma esta "forma" de don expresada por Jesús en la cruz, en la que es posible reconocer sin ser reconocido, abrirse al encuentro del otro y acogerlo, a pesar de su rechazo y su cierre, construyendo la comunión a partir del abismo de la propia individualidad solitaria.

Podemos comprender mejor, entonces, la afirmación de Chiara Lubich según la cual "para ser don personal es necesario entrar en comunión". El don surge del reconocimiento, pero en su plenitud, en su ser, en su ser "don personal", don de sí, exige comunión. La relación que surge de la comunión, es decir, la relación de comunión, no es la simple relación intersubjetiva conocida por la psicología, que surge de la "empatía" y la "simulación encarnada", ni alguna forma evolucionada de interacción social, que surge de la necesidad de mejorar el intercambio social para aumentar las posibilidades de supervivencia, como teoriza, por ejemplo, la psicología evolutiva.

La relación de comunión, como máxima expresión de la relacionalidad humana, surge de la "forma de don" encarnada por Jesús en la cruz. Es decir, surge del don libre e incondicional de uno mismo, de la voluntad deliberada e intencional de reconocer al otro, mientras él me reniega, de acogerlo, mientras me rechaza, contraviniendo así el imperativo natural de la lucha por la supervivencia y la supervivencia, introduciendo un nuevo vínculo social, una nueva forma de interactuar entre los seres humanos.

En el campo sociológico, Boltanski (1990) (Araújo, 2012), con su concepto de ágape, ya ha intentado de alguna manera analizar esta nueva forma de relación social y captar las complejas implicaciones que de ella se derivan. Sin embargo, en el contexto de la psicología, si se exceptúan algunos autores aislados, como Jung (1979) o Dolto (1978), el modo de reconocerse y darse

expresado por Jesús aún espera ser plenamente enfocado y tomado en consideración por su relevancia y por sus efectos e implicaciones psicológicas.

La psicología ha consolidado desde hace tiempo la existencia de la relación inextricable que une la experiencia del reconocimiento con la definición de la identidad personal. Sin embargo, lo que queda por investigar, tanto a nivel experimental como teórico, es la conexión entre el establecimiento de la identidad personal y la capacidad de entregarse, de entrar en una relación de comunión con los demás, como se describe en estas páginas. Se trata de una conexión que Chiara Lubich considera fundamental para la formación integral de la persona humana a nivel psicológico. Se trata de una conexión que la comparación entre la espiritualidad de comunión y la psicología ciertamente no tardará en iluminar.

REFERENCIAS

B. Forte, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 88.

Cfr. P.A. Cavaleri, *Verso una psicologia in dialogo*, in "Nuova Umanità" XXII (2000/3-4) 129/130, pp. 409-445.

C. Lubich, *Lezione per la laurea Honoris Causa in "Lettere" (Psicologia)*. Malta 26 febbraio 1999, in "Nuova Umanità" XXI (1999/2) 122, pp. 177-189.

Su questi argomenti cfr. S. Magari, P.A. Cavaleri, *Il senso di sé, l'incontro con l'altro e l'accettazione del limite*, in "Nuova Umanità" XXXI (2009/3) 183, pp. 379-394; S. Magari, P.A. Cavaleri, *La relazione di comunione e il dono*, in "Nuova Umanità" XXXV (2013/3) 207, pp. 315-331; P.A. Cavaleri, *L'autorealizzazione nella società postmoderna*, in "Nuova Umanità" XXXI (2009/3) 183, pp. 395-416; P. Cavaleri, *Il dono e il donarsi: una prospettiva psicologica*, in "Nuova Umanità" XXV (2013/3) 207, pp. 333-348.

Cfr. P.A. Cavaleri, D. Buscemi, S.A. Cammarata, *El sentido de la vida. Del sufrimiento a la adaptación creativa*, Ciudad Nueva, Madrid 2019.

Per un approfondimento cfr. S. Freud, *Psicoanalisi e fede: carteggio col pastore Pfister*, Boringhieri, Torino 1970; P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1965.

C.G. Jung, *Il simbolismo della Messa*, Boringhieri, Torino, 1979. Per un approfondimento cfr. S. Cola, *Morte e resurrezione: la dinamica del "saper perdere" per lo sviluppo integrale della persona*, in "Nuova Umanità", 134, 2001, 229-246.

Cfr. E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Paoline, Roma 1982.

F.S. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, Teoria e pratica della Terapia della Gestalt, Astrolabio, Roma 1971.

V.E. Frankl, Alla ricerca di un significato della vita, Mursia, Milano 1990.

J. Bruner, La ricerca del significato. Per una psicologia culturale, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Cfr. P.A. Cavaleri, Vivere con l'altro. Per una cultura della relazione, Città Nuova, Roma 2006.

Per un approfondimento sul tema specifico del riconoscimento cfr. J. Benjamin, Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo, Raffaello Cortina, Milano 2019; H. Honneth, La lotta per il riconoscimento, Il Saggiatore, Milano 2002; E. Molinari, P. A. Cavaleri, El don en el tiempo de la crisis. Para una psicología del reconocimiento, San Pablo – Instituto Colombiano de Análisis Existencial y Logoterapia Viktor Frankl, Bogotá 2017; P. Ricoeur, Percorsi del riconoscimento, Raffaello Cortina, Milano 2005; M. Spagnuolo Lobb, P.A. Cavaleri, Psychopathology of the Situation in Gestalt Therapy. A Field-oriented Approach , Routledge, New York 2023.

C. Lubich, La dottrina spirituale, Mondadori, Milano 2001.

Cfr. H. Blaumeiser, "All'infinito verso la disunità". Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich, in "Nuova Umanità" XIX (1997/5) 113, pp. 543-570.

C. Lubich, La dottrina spirituale, op. cit., p. 275.

Ibid., p. 343.

Sulla forma e sulla percezione della forma da una prospettiva cristologica cfr. P. Coda, La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel, Città Nuova, Roma 2007; Id., Creazione in Cristo e nuova creazione nella misticadi Chiara Lubich, in "Nuova Umanità", XXXII (2010/6) 192, pp. 659-672.

L. Boltanski, L'amour e la justice comme compétences , Métailié, Paris 1990; Id., Stati di pace. Una sociologia dell'amore, Vita e Pensiero, Milano 2005. Per un approfondimento cfr. V. Araùjo, Una sociologia per i tempi nuovi, in "Sophia", 1, 2012, pp. 7-16.

C.G. Jung, Il simbolismo della Messa, op. cit.

F. Dolto, La psicoanalisi del Vangelo, Rizzoli, Milano 1978.