

AMOR A LA NATURALEZA

Bernardo Jorge Nante

Más allá de las modas que embozan los ideales más nobles mediante adhesiones superficiales y efímeras, más allá de las ideologías que moldean la realidad en sus propios lechos de Procusto, todo hombre de buena voluntad y de espíritu despejado debe reconocer la gravedad del problema del medio ambiente que afecta a todo el planeta y cuya solución exige el concurso de todas las disciplinas. Aún no se ha construido un paradigma que organice satisfactoriamente la intradisciplinariedad en torno al problema del medio ambiente y que promueva el diálogo intracultural, pero es sin duda a la ética a quien le cabe la misión de dilucidar los valores que deben orientar la indagación y la aplicación de los saberes particulares. Pero como no es misión de la ética definir qué es el medio ambiente, será menester encarar como una cuestión previa la pregunta por su fundamento. Para bien o para mal, el hombre es capaz de influir en su medio ambiente pero en tanto que hombre no puede renunciar a él, pues ya se encuentra desde siempre inmerso en él, de modo tal que es menester develar la relación que vincula previamente, íntimamente, esencialmente, al hombre con su medio. Pero esta misma condición del hombre inmerso en su medio ambiente permite orientar la cuestión; así, en su mismo mostrarse el medio ambiente no se presenta como un problema o un conjunto de problemas (aunque plantee además problemas particulares a ser resueltos por las disciplinas adecuadas) sino como un "misterio" en el sentido marceliano del término. En efecto, Gabriel Marcel afirma: "Un problema es algo que encuentro, que hallo íntegramente ante mí, pero que por ello mismo puedo delimitar y reducir, mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido (**engagé**), y que por consiguiente no es pensable más que como una esfera en la cual la distinción de lo que está en mí y lo que está ante mí pierde su significación y su valor inicial. Mientras que un problema auténtico puede resolverse mediante una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible"(1).

Si bien el reconocimiento del medio ambiente como un misterio supone la aceptación de la imposibilidad de objetivarlo como un todo y de alcanzar una definición última del mismo, dicho reconocimiento alienta, sin embargo, a vivir ese mismo misterio, a ahondarlo existencialmente y a construir la palabra respetuosa de esa realidad inadmisiblemente plena, de su silencio insoslayable. El reconocimiento del misterio entendido no como lo meramente oculto sino como lo que me abarca, me condiciona totalmente y me estremece en mi fundamento, exige otro reconocimiento: el de su sacralidad. Lo sagrado o lo santo (**sacer, sanctus**) supone la aceptación, la "sanción" o aprobación (**sancire**) de lo numinoso, categoría introducida o explicada por Rudolph Otto que expresa lo otro, lo incondicionado e inexplicable que irrumpe en la vida humana afectándola radicalmente de diversos modos, tales como

el nacimiento, la muerte, la enfermedad, cambios de estado físico, fenómenos naturales benéficos o perjudiciales, etc.(2). Las ciencias pueden explicar las causas inmediatas de estos fenómenos y las técnicas particulares pueden en algunos casos evitarlos transitoriamente o morigerar sus consecuencias, pero no hay ciencia que explique, por ejemplo, por qué "hay" muerte o técnica que pueda evitarla definitivamente, así como no hay disciplina particular que pueda dar cuenta exhaustiva de la relación íntima, espiritual, entre el hombre y su propia muerte. Pero si bien lo numinoso, manifestado y reconocido en lo sagrado, no se reduce a un hecho de la naturaleza, acaece a través del medio natural, comprometiendo la existencia humana a través del mundo y el cuerpo, este último sello y **topos** de su irrecusable finitud y contingencia. Según Jaspers son las situaciones-límites (**Grenzsituationen**) las que constituyen la existencia misma y las que permiten llegar a la posible existencia que hay en nosotros. Pero si bien el existencialismo y en general el pensamiento contemporáneo, con variados enfoques, matices y tonos, ha insistido en el carácter intramundano del hombre, a menudo se ha cerrado a un diálogo con el medio natural. La naturaleza o el mundo se traducen y se reducen a una imagen o a un modelo que expurga su carácter numinoso y así, el mundo se "humaniza", enmascarándose en el rostro humano. Asfixiada en su círculo narcísico, la cultura contemporánea corre el peligro de encerrarse en la dilucidación de sí misma desde sí misma, pero desde un "sí mismo" que no es fundamento sino apariencia; y así, envuelta en la mera explicación de la explicación, construye discursos que soslayan la dimensión apelativa del lenguaje. Mediante la sacralización o resacralización de la naturaleza, el hombre concientiza su relación concreta y primigenia con la misma y restablece un diálogo fecundo del cual dan cuenta casi todas las tradiciones espirituales de la humanidad. Esta "sacralización" de la naturaleza no implica identificar naturaleza y sagrado; por el contrario, lo natural devela lo sagrado que lo trasciende, expresa la presencia de la mano de Dios en cada una de las cosas. Como afirma Mircea Eliade: "Para el hombre religioso, la Naturaleza nunca es exclusivamente 'natural': está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad"(3). Así, la sacralidad se revela a través de las propias estructuras del mundo pero no se identifica con ellas: "No hay que olvidar que, para el hombre religioso, lo 'sobrenatural' está indisolublemente ligado a lo 'natural', que la Naturaleza expresa siempre algo que la trasciende"(4). Así, por ejemplo, ". . . la sacralidad **manifestada a través del modo de ser piedra** es la que revela su verdadera esencia"(5). No se trata, por lo tanto, de un inmanentismo, pues "naturalismo" o "religión natural" son denominaciones iluministas, reductoras del sentido trascendente propio de toda auténtica experiencia religiosa.

La apertura hacia la dimensión sagrada de la naturaleza coadyuva a la humanización del hombre, pues sólo una adecuada relación del hombre con todas las esferas del ser, "salva" al ser del hombre, lo abre a su propio ser. La autoconciencia del

hombre moderno y contemporáneo parece no haber apropiado aspectos oscuros a la razón discursiva que pertenecen a la Naturaleza y a su propia naturaleza, de manera tal que dicha autoconciencia se resquebraja, instaurándose un abismo entre el hombre y su medio: en definitiva, entre el hombre y su propio fundamento. Sin duda la interioridad, la autoconciencia, es imperfecta en el hombre y en esa distancia entre la finitud de la autoconciencia humana y la infinitud del saber absoluto irrumpe el "instinto", la "oscuridad" de la naturaleza en el mundo y en el hombre (a través del cuerpo) que debe ser reconocida por él. La filosofía o cierta filosofía tiende hoy a soslayar o negar este aspecto fundamental del hombre que impide comprenderlo, abarcarlo totalmente mediante la pura racionalidad; más aún, prefiere en algunos casos abrazar el escepticismo o instalarse cómodamente en un saber fragmentario antes de ceder frente a un saber que no sólo debe poseerse sino también ejercerse, un saber que aspira a la sabiduría. Poco significa calificar esto de "psicologismo" o "cosmologismo", pues no se trata de reducir al hombre, al espíritu o al ser, a lo "psíquico" o "cósmico", sino de asumir a los mismos en un discurso filosófico que aspire a la totalidad.

Así, el proceso de interiorización y espiritualización del hombre exige el desarrollo de una "conciencia cósmica", no como punto de llegada, como meta última, sino como punto de partida(6). Teilhard de Chardin postulaba una suerte de "interioridad" incipiente en el mundo inorgánico que se intensifica de modo creciente en la planta, en el animal, hasta enrollarse en el hombre. Hay saltos cualitativos, "puntos críticos", que separan cada estadio, pero, a la vez, una cierta continuidad: aunque cada estadio agregue algo esencialmente nuevo (en el hombre, la autoconciencia) no supuesto en el interior, el estadio posterior apropia y supera la esencia del anterior. Pero el hombre debe mantener vivo, "asumir" su relación esencial con la naturaleza para, a su vez, superarla en su camino hacia el Superhombre, y, más allá de él, en su orientación al punto Omega. Por ello, Teilhard expresa a lo largo de toda su obra su respeto por la Materia, como soporte (no principio) del Espíritu, el cual le permitirá afirmar: "Matière, matrice de l'esprit"(7).

Para asumir esta sacralidad de la naturaleza, su irrupción grata o violenta, su presencia permanente y condicionante, y su dimensión trascendente, el hombre debe contemplar la naturaleza. Para ello, es menester educar un sentimiento natural que descubra la armonía de la naturaleza, que permita ejercer y descubrir dicha armonía, que, en definitiva, suscite el amor a la naturaleza.

La mayoría de las grandes tradiciones religiosas han reconocido el carácter sagrado de la naturaleza y han promovido, con variados matices y diferencias, el amor y la contemplación de la misma como un medio para elevar al hombre y alcanzar la trascendencia. En algunos casos, las mismas tradiciones, temerosas de que el amor a la naturaleza se degradase en un inmanentismo y en una conducta de apego a la materia, en definitiva antiespiritual, derivaron en concepciones y prácticas acosmistas. Por otra parte, en la actualidad, los líderes espirituales comprometidos con el

problema del medio ambiente se hacen eco de las tendencias más favorables al reconocimiento de la sacralidad de la naturaleza dentro de sus propias tradiciones, como un medio de equilibrar integralmente la situación del hombre contemporáneo y, a la vez, de sentar sobre bases más sólidas el diálogo intracultural(8).

Así, por ejemplo, la técnica pan-india del **pranâyâma**, el hacer rítmica la respiración, tiene por fin último superar la condición humana, pero la práctica yoga comienza para ello por restablecer y mejorar la misma poniéndola en consonancia con el cosmos: "todas las formas del Yoga implican una seria transformación del hombre profano -débil, disperso, esclavo de su cuerpo e incapaz de un verdadero esfuerzo mental- en un hombre glorioso: con perfecta salud física, dueño absoluto de su cuerpo y de su vida psico-mental, capaz de concentrarse, consciente de sí mismo: este hombre perfecto es el que el Yoga se esfuerza finalmente por superar, no solamente el hombre profano, el hombre cotidiano"(9).

Numerosas anécdotas dan cuenta de la compasión y el respeto por la vida que el budismo promueve hacia todos los seres. Así, por ej., en un debate entre el Saskya-Pandita y el Venerable Tsong-kha-pa que tuvo lugar hacia el 1400 dC, el primero, acaso distraído en las discusiones oprimió un piojo entre sus uñas. Tsong-kha-pa le interrumpió exclamando: "Mientras estamos aquí debatiendo estas sutilezas metafísicas abstrusas, oigo los lamentos de una criatura que se elevan hasta el cielo". Al Saskya-Pandita, sorprendido por esta reprobación, se le cayó el sombrero, dejó la tienda confundido y la victoria permaneció con Tsong-kha-pa(10). El budismo, mediante diversos ejercicios espirituales, fomenta determinados estados de ánimo (**bhavanas**), entre los cuales se encuentra la bondad amorosa (**metta**). Al respecto, Ananda Coomaraswamy expresa: "La meditación sobre la bondad amorosa, por ejemplo, consiste en acentuar este sentimiento, la activa radiación de la buena voluntad en toda dirección y hacia toda forma de vida. Y quien quiera que practique este ejercicio budista diariamente y a hora fija, durante un tiempo fijo y con total atención, aunque aprenda poco acerca del budismo, puede juzgar por sí mismo cuál es el desarrollo del carácter hacia el cual tiende"(11). Pero el budismo también propone otra meditación (**asubha-bhavana**) sobre las "Cosas Impuras", que consiste en la contemplación de huesos humanos o cadáveres en estado de descomposición, imponiéndose a la mente el hecho de que todo organismo está sujeto al deterioro, a la muerte(12).

El Zen también insiste en la transitoriedad, pero sin limitarse al **memento mori**, pues lo permanente, lo eterno, no se oscurece en lo efímero sino que se manifiesta en él o, más aún, lo efímero se identifica con lo eterno. Este será acaso el sentido del poema de Matsunaga Teitoku: "La gloria de la mañana florece una hora tan sólo/ y sin embargo, no es diferente en el fondo/ del pino gigante que vive mil años"(13).

El Zen no reconoce escritura canónica pues el mismo universo es su escritura. Así, por ejemplo, el sabio Hüen Sha, al disponerse para decir un sermón, oyó el dul-

ce canto de un pájaro y renunció a su exposición pues comentó que el sermón ya se había producido. "Cuando los maestros Zen señalan la salida y la puesta del sol, el profundo mar, o los copos de nieve que caen en invierno, y por medio de ellos nos inculcan sus ideas, recordamos a Alguien que nos manda considerar los lirios que no se afanan ni ruedan, y que nos insta a nos preocuparnos por el mañana"(14).

Así, si bien la tradición cristiana enfatiza la trascendencia de Dios, el amor y la bondad de su Mano Creadora se hallan impresos en toda su Creación. San Pablo, con relación a los gentiles, afirmó: "En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó, porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas"(15). El cristianismo asume por otra parte la exhortación que Dios hace al hombre en el Génesis de dominar la tierra. Pero el hombre, luego de la caída, al haber desvirtuado su relación con Dios, desvirtuó también su relación con la naturaleza interpretando la sumisión de la misma de un modo mezquino y egoísta. Por ello, San Pablo expresó que toda la creación participa en la caída del hombre y necesita salvarse con él. Cuando en el Génesis (2,15) se lee que Yahveh puso al hombre en el Paraíso para que lo "trabajase y cuidase", debe entenderse que: "Con ello el hombre recibe la Tierra no como propiedad absoluta, sino en usufructo con la misión de 'trabajarla' y 'cuidarla', es decir, respetar su naturaleza y tratar de conservarla y mejorarla"(16).

La supremacía del hombre sobre las demás criaturas debería conciliarse con el hecho de que el hombre también es criatura y por ello su hermano. Los conocidos versos del "Cantico di Frate Sole" o "Laudes Creaturarum" de San Francisco de Asís expresan el respeto y el amor fraternal hacia toda la creación como un canto hacia Dios: "Laudatu sie, mi Signore, / cum tutte le tue creature, / spezialmente messer lu frate Sole, / lu quale lu iorno allumeni nui per lui; / et ellu e bellu e radiante cum grande splendore, . . ."(17).

San Agustín señala que la adecuada contemplación de las obras de Dios ayuda al hombre a elevarse al amor de Dios(18). En un conocido pasaje de las Confesiones, el obispo de Hipona señala: "Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ello se contiene, he aquí que dicen en todas partes que te amen. . ."(19). Y así, al inquirir adecuadamente a las criaturas, San Agustín prosigue su vida de ascesis y asciende hacia Dios por medio de su misma alma, no negando a las criaturas, sino "traspasando" todas las cosas naturales y aun su propia naturaleza.

Como señala el P. Quiles, los **Ejercicios Espirituales** de San Ignacio de Loyola, notable método jesuítico de ascesis: ". . .culmina en la contemplación para alcanzar amor, que es la cumbre mística del proceso de perfeccionamiento y santificación del alma, la cual se realiza por el unión con Dios con el amor"(20). En uno de los párrafos centrales de la mencionada contemplación ignaciana, se lee: ". . .mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; así en dándome ser, animan-

do, sensando, y haciéndome entender, asimismo haciendo templo de mí, sayendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad. . .”(21).

Como puede observarse a través de las breves referencias consignadas, la aceptación del carácter sagrado del medio natural establece una relación vivencial profunda con el mismo que coadyuva a la autoafirmación del hombre y a su relación con la divinidad. El hombre se halla en una relación de ambivalencia con el medio natural: por un lado, a través del cuerpo, de sus instintos y afectos se encuentra en una relación de inmediatez con el mismo y, por el otro, a través de su racionalidad, en una relación inmediata que es asimismo fundamento de su superioridad y de su voluntad de dominio. El rol mediador entre la inmediatez y “oscuridad” del instinto y del afecto, por un lado, y por el otro la mediatez y “claridad” del pensamiento racional, lo procura la imaginación creadora que aún no ha conquistado su merecido reconocimiento en la mayoría de las concepciones antropológicas y psicológicas contemporáneas, aún lejanamente tributarias de la concepción aristotélica, según la cual la imaginación es mera mediadora entre la sensación y la intelección. Ya Bergson destacó el rol biológico de la imaginación, a partir de lo que denominó la “función fabuladora”, como una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por parte de la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte(22). Así, la imaginación creadora, mediante su lenguaje, el símbolo, aproxima lo lejano (lo conceptual), lo torna concreto y lo redime (por ejemplo, el concepto de muerte es redimido mediante algún símbolo de la inmortalidad del alma), y aleja, a la vez, lo que es producto de la sensación, lo inmediato. Como afirma Durand, la imaginación simbólica cumple un rol de equilibrio biológico, psíquico, sociológico y en definitiva espiritual, pues: “En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal”(23). Por ello, para la resacralización de la naturaleza, el hombre debe “imaginar” nuevamente su relación con la misma, a partir de su misma contemplación, es decir, de una lectura simbólica que unifique en el amor lo inmediato, lo natural y lo lejano, lo divino.

Las tradiciones religiosas, algunas de las cuales fueron mencionadas más arriba, y asimismo algunas tradiciones estéticas podrán ser la fuente de inspiración para que el hombre contemporáneo reconstruya un “Imaginario” que contemple una relación equilibrada con el medio natural.

El amor a la Naturaleza y el reconocimiento de su sacralidad sólo pueden suscitarse y expresarse mediante el restablecimiento armónico de la relación del hombre con el espacio y el tiempo. Con el espacio, mediante la homologación “casa-cuerpo-cosmos”, propia del hombre religioso y desvirtuada en el mundo moderno(24), y con el tiempo, mediante una homologación entre el tiempo interior y el tiempo exterior, equilibrando la acción y la contemplación. Por lo tanto, el cuidado del medio ambiente no supone solamente evitar el deterioro del suelo, del agua, del aire, sino

también una participación integral del hombre en su medio. Así, por ejemplo, el límite al hacinamiento y la creación de mayores espacios verdes no responderá solamente a un criterio de salud física, sino también a principios estéticos y espirituales que condicionan las posibilidades de una adecuada relación del hombre con su medio. Asimismo, la realización del mayor número posible de actividades en contacto con la naturaleza y la educación en medios naturales y **a partir de** medios naturales constituye un nuevo desafío para la psicología, la pedagogía, la psicopedagogía.

Sin duda, el hombre participa a la vez del tiempo natural, del tiempo histórico o social y de un tiempo propio, del tiempo íntimo; a saber el tiempo de lectura, de escuchar música, el tiempo del pensamiento, de oración o meditación. Pero la aceleración de la historia ha hecho entrar en vorágine el tiempo histórico-social, de manera tal que el hombre se ha enajenado obnubilando su tiempo íntimo. Sin duda, Alvin Töfler está en lo cierto cuando afirma que los ecologistas utópicos no tienen en cuenta que los medios electrónicos propios de la "Tercera Ola" no deterioran el medio ambiente. Pero, a nuestro entender, el uso desmedido de los medios electrónicos, de la irrupción de la telecomunicación en la intimidad del hombre, aleja al hombre de sí mismo y, por consiguiente, de la posibilidad de conciliarse con la naturaleza. Para salvar su espacio y su tiempo el hombre debe redescubrir el silencio que es la condición de posibilidad de la intimidad; el silencio requiere en primer lugar el tratamiento del ruido como una forma de polución y, en segundo lugar, el redescubrimiento del silencio como condición de la interioridad y, en definitiva, de la humanización.

No pretendemos postular una utopía o propugnar la negación del progreso material. Pero el desarrollo debe ser sostenible no sólo en el plano material, cuantitativo, sino también en el cualitativo; es decir, "sostenible" para el desarrollo armónico e integral del hombre.

En las páginas anteriores hemos esbozado muy sucintamente la base de una serie de tareas que proponemos a continuación:

- 1) Reafirmar la sacralidad del medio natural, a partir de su ahondamiento en las grandes tradiciones religiosas, facilitándose a su vez el diálogo intracultural.
- 2) Replantear las categorías medio-ambientales de espacio, tiempo y silencio a la luz de la sacralidad.
- 3) Constituir una pedagogía medio ambiental que promueva la contemplación y el amor de la naturaleza en el ámbito del mundo moderno y en concordancia con los puntos anteriores.
- 4) Elaborar y desarrollar el concepto de "desarrollo sostenible integral" con el propósito de plantear la optimización del progreso material y espiritual.

Como señalamos en un principio, la sacralidad del medio natural constituye a nuestro juicio el punto de partida fundamental para la orientación de todos los problemas medio ambientales particulares. Pero este reconocimiento requiere una educación, una orientación que comienza por una mayor atención hacia el medio natu-

ral, hacia lo que éste ya es y no sólo hacia lo que yo quiero que sea para mí, culminando así en el amor a la naturaleza.

Al respecto, en su obra *Cómo ser sí mismo*, el P. Quiles propone una serie de ejercicios del ser "sí mismo esencial", que abarca toda las esferas del ser. En uno de ellos, dedicado a "Trascendencia y Mundo", leemos: "Desde mi centro interior impulso mis brazos hacia afuera para abarcar todo ese inmenso mundo de objetos en que me siento sumergido y del cual formo parte, con infinitud de seres, unos inmensamente grandes y otros inmensamente pequeños, unos inmensamente lejanos y otros tan cercanos que parecen estar en mí; con variedad de formas y colores y sus luces y sombras: los innumerables seres inertes al parecer, y por el otro lado los movimientos particulares, dentro de un movimiento cósmico y universal que desborda mi comprensión. ¡Maravilla de infinitas maravillas! ¡Qué plan y qué orden universal! Frente a él, en cierto modo me siento muy pequeño y a la vez como si se agravara mi ser, mi mismidad, al comprobar mi ser captando desde el mirador de su ultramicroscópico 'centro interior' esta infinita lejanía de millones y millones de años luz del espacio. Lo siento, lo toco, lo acaricio con placer, con respeto, con éxtasis de mi vida interior. Todas las cosas las abarco. Adoro y glorifico a Dios, que es su Creador y Señor. Evoco el canto de las criaturas de San Francisco de Asís, en el cual todas parecen brillar con luminosidad divina"(25).

Asimismo, la tradición clásica de inspiración pitagórica y platónica, en algunas de sus etapas culminantes cultivó el amor a la naturaleza como medio de elevación hacia el plano inteligible. Ya tardíamente, hacia el siglo V d.C. Proclo escribió: "Pues todos los seres oran según el rango que ocupan, cantan a los jefes que presiden a toda su serie entera, cada uno alabando a su manera, espiritual, racional, física o sensible: así el heliótropo se mueve en tanto le es fácil moverse, y si se pudiese oír cómo golpea el aire, mientras gira sobre su tallo, uno se daría cuenta de que mediante ese ruido ofrece una suerte de himno al Rey, tal como una planta puede cantarlo"(26).

NOTAS

1. MARCEL, Gabriel. *Etre et Avoir*, París, 1935, pág. 169.
2. Cfr. RUDOLPH Otto. *Lo Santo*, Madrid, 1985.
3. ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona, 1983, pág. 101.
4. Op. cit., pág. 102.
5. Ibídem.
6. El P. Quiles afirma: "Es importante que el niño, el joven, el adulto, tomen o tengan esa 'conciencia cósmica', y crezcan más y más en ella". *Filosofía de la Educación Personalista*, Buenos Aires, 1981, pág. 153.
7. P. Teilhard de Chardin. *Hymne de l'Univers*, París, 1961, pág. 113.
8. Cfr., por ejemplo, las Actas que reúnen las ponencias de autores de diversas confesiones, correspondientes a la Conferencia Inter-Religiosa realizada el 25 de noviembre de 1989 en New Delhi, India, titulada "Religion, Nature and Survival", New Delhi, 1992.

9. ELIADE, Mircea. **Imágenes y Símbolos**, Madrid, 1979, pág. 92.
10. CONZE, Edward. **Thirty Years of Buddhist Studies**, Oxford, 1967, pág. 55.
11. COOMARASWAMY, Ananda. **Buddha y el Evangelio del Budismo**, Buenos Aires, 1969, pág. 100.
12. Op. cit., pág. 101.
13. Op. cit., pág. 181.
14. Op. cit., pág. 180.
15. Romanos 1, 19-20.
16. QUILES, Ismael. **Filosofía de la Educación Personalista**, Buenos Aires, 1982, pág. 153, nota 14.
17. San Francisco D'Assisi. **I Fioretti**, Firenze, 1954, pág. 235.
18. San Agustín. **Sermones**, 126, 5.
19. San Agustín. **Confesiones**, X, 6, 8.
20. QUILES, Ismael. **Cómo Ser Sí Mismo**, Buenos Aires, 1990, pág. 139.
21. San Ignacio de Loyola. **Ejercicios Espirituales**, citado en Ismael Quiles, op cit., pág. 140.
22. Cfr. BERGSON, Henri. **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion**, París, 1976, págs. 123 ss.
23. DURAND, Gilbert. **La Imaginación Simbólica**, Buenos Aires, 1971, pág. 140.
24. Cfr. ELIADE, Mircea. **Lo Sagrado y lo Profano**, Barcelona, 1983, págs. 145-150.
25. QUILES, Ismael. op. cit., págs. 84-85.
26. Proclo. **Sobre el Arte Hiératico de los Griegos**, citado en trad. en R.P. Festugiere. **La Révélation d'Hermes Trismégiste**, París, 1981, vol. I, pág. 134.