

tual y del relativismo moral que nos inunda se necesitan afirmaciones intelectuales y el *Mercurio* ha vivido siempre en esa línea de afirmación.

Una anécdota final: el *Mercurio* fue obra personal de Belaunde. Si el *Mercurio* no murió fue porque él tenía amigos en Lima y que, cada fin de mes, cuando llegaba la factura de la imprenta Lumen, editorial de la Revista, él visitaba un amigo y otro para pedirle un aviso. Los avisos que salen en el *Mercurio* no tienen ninguna eficacia comercial: El *Mercurio* editaba 500 ejemplares y esto no interesaba a ninguna empresa. Eso lo conseguía él por amistades. Cuando era su secretario, lo acompañaba en esas visitas y él conseguía el aviso y no se iba hasta que se lo dieran y así mantuvo la revista, o sea, fue una revista personal, el Consejo de Redacción era más bien una estructura

un poco simbólica, el que manejaba la revista era él y él la mantuvo.

Tuvo una virtud que era la continuidad entre lo que él creía cierto, válido, verdadero. La revista tiene esa virtud de enlace de generaciones, por eso es interesante ver cómo aparecen nombres nuevos y desaparecen otros. Hay toda una continuidad de la vida peruana del siglo XX, en la revista.

Nada más que subrayar que la Universidad de Piura entienda la responsabilidad asumida, al tener la revista *Mercurio Peruano*. Por circunstancias de la vida, la Universidad de Piura es la depositaria de la revista, la propietaria, si vale la palabra, pues hay que ser fiel a ese encargo. Además hay un compromiso con la persona de Belaunde, quien primero respaldó la creación de la Universidad de Piura.

### NOTAS

<sup>1</sup> “Palabras iniciales”. *Mercurio Peruano*. Año I, Vol. I, N° 1, 1918. pp. 2-3.

## LA FILOSOFÍA DEL TEMPLE DE VÍCTOR ANDRÉS BELAUNDE

Carlos Masías

*A Juliana Salgado*

*Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza?  
Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada,  
un medio entre nada y todo.  
Pascal*

Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*<sup>1</sup>, presenta el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde como una filosofía del temple. Este término fue bien acogido por el mismo Belaúnde, quien en sus memorias lo considera como una buena definición de su pensamiento. Pero, ¿por qué la filosofía de Belaúnde puede considerarse una filosofía del temple? ¿A qué se alude con este término?

Cuando uno se acerca por primera vez a los escritos de Belaúnde, va descubriendo que –entre los extensos textos sobre cultura y peruanidad, que son los mayoritarios– anida una visión filosófica y antropológica que no ha sido del todo explicitada, y que iluminaría todos sus escritos dándonos una nueva forma de abordarlos. Parte central de esta filosofía es su visión de la persona humana, y los temples que le caracterizan. Se entiende por temple, el modo de estar, de instalarse, que el hombre desarrolla

frente a una realidad. En palabras del malogrado Julián Marías.

*“El hombre, no sólo se encuentra, sino que se encuentra de diversas maneras; no sólo tiene diversas instalaciones –o, más rigurosamente, una instalación vital en varias dimensiones–, sino que estas instalaciones son una pluralidad de posibilidades entre las cuales se mueve la vida. A esto se llama en español el temple; podemos decir que el temple es la modulación de la instalación.”*<sup>2</sup>

Instalarse, estar frente a algo o alguien, desarrollando distintas modulaciones, eso es el temple. En Belaúnde el temple se constituye por la relación que establecemos ante lo Absoluto. Frente a ese Absoluto ante el que uno se encuentra solo, como quería Kierkegaard, el hombre puede adoptar dos temples principales: la inquietud y la serenidad. Son el ritmo del espíritu, en medio de los cuales el

hombre tiene que elegir: nadificarse o alcanzar la plenitud.

### **La persona humana: Libertad y Unidad**

Pero antes de adentrarnos a tratar de entender estos dos templos y la dinámica existencial en los que se desarrollan, es necesario entender la estructura desde la cual concibe Belaúnde a la persona humana. Siguiendo algunas intuiciones Agustinianas, Víctor Andrés entiende a la Persona como «la realidad de la unidad, la conciencia de la unidad y la voluntad de la unidad»<sup>3</sup>. La unidad es lo que permite la identidad; pues en medio del fluir de la vida íntima o externa, «la unidad supone una situación vertical permanente»<sup>4</sup>. La unidad del hombre no es la de la piedra, sino que surge desde lo íntimo y desde ese ámbito debe ser afirmada de modo libre. Para Belaúnde, «la libertad no es simplemente la excención de coacción interna. Es la afirmación de la unidad, la autodeterminación sobre fuerzas divergentes que vienen del exterior, o que surgen de la propia interioridad del hombre»<sup>5</sup>.

Nuestra conciencia de unidad es a la vez conciencia de límite. La unidad es límite, dada nuestra condición contingente. Pero este límite no es cerrado sino abierto. Partiendo del simple dato de la unidad corpórea, material, se puede ver que esta

unidad de materia no es cerrada. La materia no es límite clausurante, sino antes bien apertura cognoscitiva y apetitiva. La piedra no siente a la piedra de su costado; pero la mano sí. A través de la mano conocemos, nos abrimos al mundo material. Similar cosa ocurre con la inteligencia, la voluntad y la conciencia humana. La conciencia de unidad es a la vez conciencia del otro. «Sentimos la necesidad de salir del yo, cuyo cultivo era la cumbre del esteticismo, en busca de un mundo superior. Palpita en nosotros el ansia de misterio, el ideal de la propia superación; al mismo tiempo, agudos y urgentes problemas sociales requieren nuestro esfuerzo»<sup>6</sup>.

Precisamente, porque la unidad humana no concluye nada, sino que es apertura, “la unidad encarna la aspiración a la plenitud”; pero como la apertura a la plenitud ha de ejercerse libremente, “la libertad importa la propia superación”<sup>7</sup>. Podemos superar nuestra propia limitación, porque estamos abiertos al absoluto, y hacia él podemos dirigirnos libremente. Pero de entrada solo tenemos nuestra limitación. Por eso Belaúnde afirma que “La inquietud es el estado natural de nuestro espíritu porque es el resultado de nuestra limitación, de la conciencia de la misma y del afán de superarla”<sup>8</sup>.

## La inquietud

La inquietud surge de la conciencia de la limitación; pero no es la conciencia de la limitación como tal, sino del afán de superarla. El hombre intenta superar la limitación de su estar en el mundo, conociendo la naturaleza y modificándola; busca superar la soledad, coexistiendo con los demás; ansía superar la nada de la muerte, religándose con Dios. Esto revela que si bien la inquietud propiamente dicha es la que se da ante lo absoluto; sin embargo, existen formas secundarias de inquietud.

Una de ellas es la inquietud horizontal, y no es otra cosa que el afán de riqueza, poder y gloria. Esta inquietud alude al horizonte físico y social en el que deben realizarse las aspiraciones riqueza, poder y gloria. El fundamento antropológico de esta inquietud es la capacidad que tiene el hombre de tener, de adscribir cosas a su existencia. «La inquietud relativa a estas finalidades horizontales no se calma sino se acrecienta con su realización. La posesión no es la serenidad sino una fuente de una mayor inquietud. La insaciabilidad y un fondo de vanidad y de tristeza encierran todos los afanes humanos de lo que hemos llamado inquietud horizontal»<sup>9</sup>. Al tener se acrecienta el deseo de tener, porque la capacidad de tener se perfecciona.

La coexistencia humana genera una inquietud que si bien se mueve en el plano horizontal de la vida, dada la condición corpórea del hombre, se eleva a la esfera del espíritu: es la inquietud de profundidad. Partiendo de los abismos del subconsciente, donde se generan los apetitos, la inquietud va elevándose hasta el amor entendido como amistad y la devoción admirativa. Podría hacerse acá un paralelo entre esta inquietud de profundidad, y los amores clásicos: eros, philia.

«Hay que considerar además –dice Belaúnde– una inquietud de elevación, que es el afán de conocer y crear, que aunque utiliza como medio el horizonte de la naturaleza y de la sociedad, lo rebasa por el ideal de belleza o de verdad que encierra»<sup>10</sup>. «Al volcarse nuestro espíritu hacia el mundo exterior descubre su belleza y sus perfecciones en infinidad de matices y la emoción estética nos eleva instintivamente a la idea de Dios»<sup>11</sup>. Al igual que la inquietud de profundidad, la de elevación, se inicia en el mundo, pero se eleva por encima del mundo precisamente porque «dice relación a los orígenes mismos del ser»<sup>12</sup>. Se abre al ser y, en últimas, se abre al ser necesario, absoluto, que toda filosofía realista ha detectado más allá de toda causalidad. Pues:

*«Encerrados en la cárcel del cuerpo, encuadrados en el espacio que no podemos dominar, moviéndonos en el tiempo que se nos escapa; pasado que cae como las hojas muertas, porvenir que apenas se vislumbra, unidos a la vida en su fatal curso de amanecer y atardecer, encadenados a la materia debemos buscar, sin embargo, en ella el símbolo de la eternidad y de la plenitud, el símbolo de Dios»<sup>13</sup>.*

En el mundo, el conocimiento busca los rastros de lo divino, de lo absoluto, que es la verdad. No se trata tanto de verdades referidas a causas segundas, sino de la verdad de la causa primera y el fin último. «Esta inquietud de superación, esta ansia de totalidad, está búsqueda del más allá del cosmos y del más allá del hombre, es la actitud filosófica, la actitud más humana entre todas las humanas y la superior entre todas las humanas»<sup>14</sup>. Lo que el hombre anhela conocer es el origen y el destino de su existencia. Por eso experimenta la insuficiencia del tiempo que se traduce, en los espíritus sensibles, en la actitud de nostalgia. «Las diversas formas de nostalgia no son sino síntomas de la inquietud de lo absoluto, y no podrán tener su remedio sino en Dios mismo»<sup>15</sup>.

La verdad, la belleza y el amor que podamos alcanzar en este mun-

do, son atisbos de la plenitud y la eternidad divina, una invitación a participar en la verdadera realidad. A fin de cuentas, toda inquietud es una invitación. La inquietud del corazón, como lo detectó San Agustín, solamente puede acallarse en Dios<sup>16</sup>. «Y aquí surge el verdadero sentido vertical de la inquietud. Hay como un llamado de una fuerza superior a nosotros mismos que nos lleva a un mundo distinto de aquel en que se mueven los propósitos corrientes de nuestra existencia»<sup>17</sup>.

### La Serenidad

La relación inquietud – absoluto, no supone necesariamente la fe. La inquietud – como hemos dicho – nace de la constatación del límite personal; pero si este límite no se abre ante lo absoluto, si el límite no pasa de ser el opio del pueblo, una fantasmagoría, la inquietud se vive de modo angustioso. La inquietud es angustia para el que no ha intuido lo absoluto, «es la posibilidad ciega, sin una polaridad o finalidad superior y segura»<sup>18</sup>. La duda del absoluto, pone al hombre, con todas sus limitaciones, como centro referencial de toda la existencia.

*«Cuando el hombre halla sólo su verdad en sí mismo y llega a proclamar como el mismo Kierkegaard que la subjetividad*

*es la verdad entonces no hay polaridad, no hay trascendencia; la agitación es un vórtice que comienza y concluye con uno mismo. Entonces surge la verdadera angustia y esta, revolviéndose en el subjetivismo, como es una cárcel sin salida, llegará a los límites de la desesperación»<sup>19</sup>.*

Inquietud es en el fondo angustia, desesperación para el que se cierra al absoluto; y como ya lo señalara Kierkegaard, esto no es más que enfermedad. Edith Stein también ha señalado el carácter patológico de la angustia, en nuestro caso de la desesperación. ¿Cómo entender que sea el estado natural y a la vez enfermedad? Porque el hombre nace enfermo, el pecado original es la enfermedad del hombre. Inquietud es no poder ver a Dios, como lo hacían nuestros primeros padres. Por eso, Belaúnde señala dos remedios respecto de la inquietud: uno empírico y el otro filosófico.

El remedio empírico no es otra cosa que el «ahogar la voz del eterno interrogante en nuestra conciencia, por la absoluta entrega a los afanes que hemos llamado la inquietud horizontal»<sup>20</sup>. Es la afirmación de la animalidad del hombre por vía del hedonismo, la entrega al amor y la ambición. Nunca como ahora hemos visto esto en la vida cotidiana, este afán de afirmar el instante para no

enfrentarse a la contingencia del devenir temporal, bajo el grito faustiano «Oh, minuto que pasa... cuán bello eres... detente».

«El remedio filosófico de la inquietud consiste en suprimir los dos postulados de ésta: la libertad humana y la existencia objetiva de lo Absoluto»<sup>21</sup>. Mientras la inquietud se fundamenta en la libertad y la propia contingencia ante lo absoluto; la serenidad supone la necesidad o el determinismo universal. Ocultamos la propia contingencia o reclamando para el hombre el carácter absoluto, o confundiendo con el absoluto. La serenidad es inmanencia en el absoluto, mientras que la inquietud apela a la trascendencia hacia el absoluto.

El caso paradigmático de serenidad filosófica, para Belaúnde, es la filosofía de Spinoza. «El sistema de Spinoza consiste en afirmar la plenitud de la substancia, dentro de la inflexibilidad de un orden mecánico»<sup>22</sup>. Es la serenidad del nirvana, de la libertad negada y la fundición con el absoluto. «El hombre será solo un modo de pensamiento que encierra otros modos de pensamiento: un modo de la extensión que encierra otros modos de extensión»<sup>23</sup>. El hombre termina «por sumergirse en el océano divino. La felicidad que se alcanza es de tranquilidad

y de sosiego. Al contemplar todas las cosas sub specie eternitatis, cesa el ritmo y el contraste de la vida y sentimos la continuidad y la armonía en la naturaleza toda»<sup>24</sup>. En líneas generales, toda filosofía fatalista destruye la inquietud, dirá Belaunde. Pero más que destruirla, la oculta al propio hombre.

### Plenitud

Detectar la inquietud, detectarla de modo correcto, no supone quedarse necesariamente en ella. La relación inquietud-absoluto no es necesariamente cuestión de fe, sino también filosófica. Edith Stein lo expresa en los siguientes términos ontológicos:

*“Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser vano; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy; me encuentro a cada instante ante la nada y se me debe hacer el don del ser momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano es un ser y por eso toco a cada instante la plenitud del ser. (...) el devenir y el cesar, tal como lo encontramos en nosotros, nos revelan la idea del ser verdadero, del ser eterno e inmutable”<sup>25</sup>.*

Es decir, ante la nada de nuestra propia existencia, «la angustia es la patencia de la nada y la inquietud es el ansia de ser; la angustia es es-

tática y la inquietud es dinámica; la angustia entraña el aniquilamiento, la inquietud solo encontrará reposo en la plenitud del Ser»<sup>26</sup>. Este ser eterno, este absoluto, desde la perspectiva cristiana, no está alejado de los hombres, sino que exige de ellos un «tributo de amor, porque ese mismo amor existe en El y en proporción a su perfección infinita»<sup>27</sup>. El absoluto es una persona con la cual puede el hombre relacionarse, y no solo fundirse. Surge pues la esperanza de ascender hasta Él, de encontrarse con el en un serenidad de plenitud.

*“que mantiene los principios de la inquietud, la libertad humana, la existencia objetiva de lo absoluto fuera de nosotros, y el misterio inasequible de ese mismo absoluto. Serenidad inestable si cabe decir así, serenidad claudicante, mientras dure nuestra miseria, nuestra visión incompleta de lo Absoluto; serenidad que es un premio a la congoja sufrida con la humildad o a la fe en lo invisible. Dulce confianza que convive sin embargo con la conciencia de nuestra fragilidad y el temor de la eminencia de la caída. Serenidad de plenitud, serenidad dinámica, serenidad que busca el ser y que va hacia él en completa libertad”<sup>28</sup>.*

¿En qué consiste esta serenidad de plenitud? Pues en «afirmar la majestad e infinita grandeza del mundo del Espíritu; el orden, la realidad

substancial y la viviente belleza del mundo natural y la sublime dignidad del hombre libre que une a esos dos mundos»<sup>29</sup>. Belaunde afirmaría como Kierkegaard, que «*El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad*»<sup>30</sup>. Y de esta síntesis, por vía del espíritu, el hombre alcanza la plenitud. Plenitud que no puede ser en el espacio ni en el tiempo, pues es la plenitud de Dios.

Stein describió bien esta plenitud que el hombre alcanza en Dios con los siguientes términos: «Yo me sé sostenido y este sostén me da calma y seguridad. Ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad suave y alegre del niño que reposa sobre un brazo fuerte, es decir, una seguridad que, vista objetivamente, no es menos razonable. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le dejara caer, ¿sería razonable?»<sup>31</sup>. El mismo Belaunde llega a afirmar que «la vida espiritual consiste en estar unido a Cristo y formar un solo ser viviente con Cristo y recibir la misma savia de Cristo. Prosperan y florecen los sarmientos que reciben aquella savia, y se secan y mueren los que no la reciben y serán arrojados de la viña»<sup>32</sup>.

«El Espíritu no sólo es inteligencia; es, sobre todo, moralidad, caridad»<sup>33</sup>, es plenitud y amor absoluto a través del cual participamos de lo eterno; ese amor absoluto, esa caridad, es la que pone orden a la vida, la que eleva la inteligencia. Esta elevación, este orden, es ético. Para Belaunde la cumbre de la filosofía es la ética; y la ética solamente se entiende desde un fundamento religioso. Como atinadamente señaló Dostoyevsky: «“¿Qué sería del hombre si no creyese en Dios y en la inmortalidad?” “En ese caso todo le sería permitido, todo, hasta las mayores atrocidades...”»<sup>34</sup>. Kant fue consciente de esto y de allí que afirmara que «el soberano bien no es, prácticamente posible sino en la suposición de la inmortalidad del alma, por consiguiente, estando esto inseparablemente ligado a la ley moral»<sup>35</sup>; pero además. «el postulado de la posibilidad del soberano bien derivado (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de un soberano bien primitivo, es decir, de la existencia de Dios», de allí que «admitir la existencia de Dios es moralmente necesario»<sup>36</sup>.

Estas mismas razones resuenan detrás de la pregunta de Camus sobre si es posible ser santos sin Dios. Simone de Beauvoir<sup>37</sup> -tratando de fundar una moral existencialista de corte sartriano- da una respuesta afir-

mativa a esta pregunta, la moral ha de ser la del compromiso del hombre con su libertad; pero la historia nos ha dejado un mal sabor de boca de estos intentos de moral puramente humana. En últimas, muy probablemente Belaúnde repetiría este pensamiento de su querido Pascal: «Es cierto que la mortalidad o inmortalidad del alma tiene que ejercer una influencia totalmente distinta en la moralidad. Sin embargo, los filósofos han elaborado su ética independientemente de esto: discuten por pasar el rato»<sup>38</sup>

Esta ansia de plenitud, ilumina toda la obra de Belaúnde, palpita detrás de todos sus escritos como la meta a la que llegar; pues «frente a las fuerzas oscuras del mundo nuevo debemos afirmar y restaurar la realidad espiritual trascendente, no sólo como fe sino como vivencia. Debemos oponer al Estado faraónico sin sentido de la eternidad, el valor absoluto de la persona humana; a las corrientes utilitarias o simplemente vitalistas, a la interpretación económica y materialista de la historia, el consolador y dinámico principio del albedrío y de la libertad moral. Libertad moral, que es la base de la libertad política, porque cuando

falta el ambiente en que ella puede vivir, la libertad política es sólo el marco de defensa del egoísmo o del instinto. Afirmamos, siguiendo la tradición de nuestra cultura, la plenitud del ser en Dios, la armonía y belleza del Cosmos y la personalidad y autonomía del hombre frente a la naturaleza que ha dominado y frente a Dios mismo, porque es su trágico y sublime destino rehusar o cooperar a su gracia»<sup>39</sup>.

Para concluir, la inquietud y la serenidad son para Belaúnde, posturas primarias de la existencia humana, que nos distinguen de los animales. Es el temple metafísico en el que cada individuo existe. Hay «inquietud en las sombras, inquietud en la luz, inquietud en la duda e inquietud en la fe; tal es el trágico destino del hombre»<sup>40</sup>. Pero para el cristiano, la esperanza le abre un camino de ascensión a la serenidad de la plenitud de Dios. Esa ascensión no es ni un impulso vital, ni de la inteligencia, sino un acto de la caridad, del amor. La inquietud se torna invitación, y la plenitud una fiesta a la que se le invita; pues como decía San Agustín: «Nos creaste Señor para ti, e inquieto está nuestro corazón mientras no descansa en ti»<sup>41</sup>.

NOTAS

- 1 FERRATER MORA J. Belaúnde [y Diez Canseco], Víctor Andrés, en Diccionario de Filosofía V/1 (1984) P. 306
- 2 MARIAS, J. Antropología Metafísica, P. 172
- 3 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 123
- 4 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 45
- 5 IBIDEM
- 6 BELAUNDE, V.A. La Realidad Nacional, P. 197
- 7 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 45
- 8 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 11
- 9 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 12
- 10 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 13
- 11 BELAUNDE, V.A. Trayectoria y Destino, T. I. P. 69
- 12 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 12
- 13 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 134
- 14 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 211
- 15 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 133
- 16 Cfr. AGUSTIN. Las Confesiones, L. I. C. 1.
- 17 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 13
- 18 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 204
- 19 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 204
- 20 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 15
- 21 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 16
- 22 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 16
- 23 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 62
- 24 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 73
- 25 STEIN, E. Ser Finito y Ser Eterno, P. 72
- 26 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 154
- 27 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 17-18
- 28 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 20-21
- 29 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 234
- 30 KIERKEGAARD, S. La Enfermedad Mortal, P. 4
- 31 STEIN, E. Ser Finito y Ser Eterno, P. 75
- 32 BELAUNDE, V.A. El Cristo de la Fe y los Cristos Literarios, P. 49
- 33 BELAUNDE, V.A. El Cristo de la Fe y los Cristos Literarios, P. 218
- 34 DOSTOYEVSKY, F. Los Hermanos Karamazov, Buenos Aires: Editorial Tor, s.d. p. 180
- 35 KANT, Crítica de la Razón Práctica, Madrid: Ed. Mastas, 2001, p. 169-170
- 36 KANT, Crítica de la Razón Práctica, Madrid: Ed. Mastas, 2001, p. 173 Habría que recordar que para Belaunde, «Kant, por la Crítica de la Razón Práctica, (...) es en la cultura occidental el último representante de la filosofía de la plenitud» (BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 43).
- 37 Cfr. BEAUVOIR, S. Para una moral de la ambigüedad
- 38 PASCAL, Pensamientos, N° 219
- 39 BELAUNDE, V.A. Síntesis Viviente, P. 44
- 40 BELAUNDE, V.A. Inquietud, Serenidad, Plenitud, P. 15
- 41 Cfr. AGUSTIN. Las Confesiones, L. I. C. 1.