

SOBRE MÍSTICA*¹

Por: Ernst Tugendhat
Universidad de Berlín

Al igual que a los anteriores galardonados, Richard Rorty y Lévi-Strauss, me parece pertinente reflexionar sobre el hecho de que este premio quiere recordar precisamente al Maestro Eckhart. Rorty se inclinó por un deslinde negativo: él se vería como ateo y para Eckhart “sólo contaba Dios y nada más”. Esta afirmación es correcta, pero encubre un aspecto que tocó Lévi-Strauss al señalar que en Eckhart hay correspondencias con el budismo Zen.

Voy a ir de a paso. Mi primer encuentro con el Maestro Eckhart se produjo en Stanford hace casi 60 años, cuando participaba como *undergraduate Student* en un seminario sobre mística cristiana y, al mismo tiempo, en otro sobre budismo Zen dirigido por Frederic Spiegelberg. Spiegelberg había sido catedrático no titular de indología en Marburgo y discípulo de Rudolf Otto. En una sesión conjunta de ambos seminarios, me tocó hacer la exposición comparativa introductoria. Pero recién más de 50 años después, cuando volví a ocuparme de Eckhart, leí *West-Östliche Mystik (Mística del Oeste y del Este)* de Rudolf Otto, el maestro de Spiegelberg. Este libro ofrece conocimientos comparativos que naturalmente van mucho más lejos que mis paralelos de entonces, meramente impresionistas. Al centro están las figuras de Eckhart y el filósofo del Vedanta, Sankara. Otto muestra una analogía muy profunda entre sus concepciones. En Sankara habría un nivel religioso y monoteísta previo a la mística de la unidad de todas las cosas, y en el mismo sentido explica Eckhart que lo que llama deidad (*Gottheit*), el uno absoluto sin diferencia alguna, sobresale tanto por encima de Dios creador personal “como el cielo sobre la tierra”. La palabra “mística” es irremediabilmente ambigua, pero si se la entiende como conciencia de la unidad de todas las cosas, se puede distinguir

* Conferencia pronunciada en Berlín el 05 de diciembre de 2005 con motivo de la concesión al autor del Premio *Meister Eckhart*. Traducción de Rafael Sevilla y Mauricio Suárez Crothers, revisada por Ernst Tugendhat.

1 La publicación de este artículo ha sido cedida amablemente tanto por el autor, como por los editores de la Revista *Diálogo Científico* editada por el Centro de Comunicación Científica con Ibero-América (CCC), Tubinga, Alemania. Donde se publicó por primera vez en el vol. 14 n.º 1/2 de 2005.

tanto en Sankara como en Eckhart un componente místico y otro religioso. Según Otto, sólo el budismo se presentó en la India como un franco contramovimiento al teísmo.

El motivo de Otto —como teólogo cristiano que era— para mostrar estos profundos paralelos entre Oriente y Occidente tanto en el plano religioso como en el místico, era dejar bien sentada la peculiaridad de la religión y de la mística cristiana, pese a todas las similitudes. A mí, en cambio, se me plantea un problema distinto. Si tanto a nivel religioso como místico se han desarrollado movimientos tan profundamente parecidos en forma completamente independiente, surge la pregunta acerca de sus raíces antropológicas: ¿qué ingrediente esencial de la vida humana está a la base de la necesidad de religión, y qué ha conducido repetidamente a los seres humanos hacia la mística? En mi libro *Egocentricidad y mística* me he ocupado de estas cuestiones, pero las respuestas que di entonces así como las que voy a dar ahora me satisfacen sólo en parte. Sin embargo, no me parece digna de discusión la difundida tendencia a descartar estas actitudes como irracionales o a verlas solamente dentro de la respectiva tradición. Lo que únicamente puede ser entendido como algo que pudiera tener influjo sobre la propia vida. Además, creo que sólo enfocando estas cuestiones desde la perspectiva de la primera persona, se les puede dar un sentido claro a los términos “mística” y “religión”.

Por lo dicho hasta ahora, se habrá advertido que yo entiendo estos términos más bien de modo exclusivo. Esto significa que en mi opinión religión y mística tienen diferentes raíces antropológicas, al menos en último término. Debo decir “en último término” porque naturalmente no puedo negar que tanto en la mística cristiana como en la India, o sea, tanto en Eckhart como en Sankara, la mística aparece como forma suprema de la religión. Que así lo entendieran ambos se explica fácilmente, puesto que si uno se ve a sí mismo determinado tan sólo por la tradición, es decir, si cree que debe apoyarse en las escrituras sagradas, tal como Eckhart y Sankara, entonces no queda más alternativa que entender la mística a partir de la religión. Esto permite comprender también, por ejemplo, la terminología de Eckhart, el hecho de que designe el objeto de la mística como “deidad”, es decir, con una palabra derivada de “Dios”, el objeto de la religión. Y, por otra parte, creo también que, por ejemplo, la religión cristiana tuvo siempre un componente místico. Pero si la mística fuera una forma de religión, no podría haber existido una mística budista ni tampoco una taoísta.

Tal vez parezca tentador formar un concepto global que abarque religión y mística. Se hablaría entonces, siguiendo por ejemplo a Wittgenstein, de “lo superior” (*das Höhere*), y se podría decir que es típica de los humanos la necesidad de inclinarse

ante algo superior. No absolutizarse tendría el sentido de inclinarse ante algo, ya sea ante Dios o, como en el budismo, ante el vacío. De hecho, en el budismo Zen uno se inclina ante el vacío. Pero ciertamente parece más correcto ver en esto una intromisión de lo religioso en lo místico, uno de los muchos antropomorfismos animistas a que somos propensos.

Ahora bien, así como a Eckhart le parecía evidente que lo místico debía ser visto desde lo religioso, puede parecerles evidente a críticos actuales que con lo religioso también desaparece lo místico, lo que explica que Rorty no percibiera en absoluto el aspecto de Eckhart que destacó Lévi-Strauss.

Mi meta hoy en día es hacer comprensible la raíz antropológica de lo místico. Pero como ambos fenómenos, lo religioso y lo místico, por lo general están sumamente entrelazados en la comprensión habitual, antes debo decir algo sobre la raíz antropológica de lo religioso. Lo que se designa como religión es sin duda un fenómeno complejo, y toda definición tiene que parecer unilateral. No obstante, en mi opinión es central que los seres humanos, a diferencia de los otros animales, se propongan fines, que vivan persiguiendo metas e incluso que el mismo seguir viviendo se les presente como meta, a consecuencia de lo cual se ven enfrentados al problema del azar y la contingencia. Este problema hizo que a lo largo de la historia humana preilustrada en todas partes se viera a la luz de fines lo que nos afecta de modo contingente, como emanación de seres poderosos, sobrenaturales, a los que además se interpretó en términos personales, es decir, como dioses. Siguen luego importantes diferenciaciones: monoteísmo frente a politeísmo y si Dios es bondadoso, suele ser también el representante o incluso la fuente de la moral, lo que lleva a interpretar el acontecer contingente como castigo por pecados cometidos. De aquí derivan las formas de conducta específicamente religiosas frente a este ser personal todopoderoso: oración, agradecimiento, glorificación, sumisión, humildad, conciencia de pecado.

Con la Ilustración, este complejo de ideas y actitudes se desmorona. Todo acontecer contingente se puede explicar en forma causal, y Dios se revela como una proyección de ideas engendradas por deseos; la moral únicamente resulta comprensible como intersubjetivamente justificada: tomarla como si fuera absoluta era a su vez una proyección. Lo curioso es que en la misma religión jamás se ha dejado de sospechar esto, pues de lo contrario no se hubiese tenido necesidad de recurrir a tradiciones especiales, sacrosantas. A una verdad religiosa el acceso ha sido siempre la tradición o una revelación sobrenatural. Aquí aparece el límite evidente de toda ilustración: quien quiera preservar en sus convicciones religiosas

apelará a un acceso especial. Siempre se podrá echar mano de esta posibilidad, pero al precio de cortar una comunicación intersubjetiva incondicional.

Quisiera mostrar ahora que las cosas son totalmente distintas en la mística. Cuando dije que la religión también tiene una raíz antropológica que ningún ser humano puede negar ya que forma parte de su esencia, me refería solamente al primer paso en la serie de ideas que acabo de exponer: a la confrontación con el problema de la contingencia. El segundo paso fundamental para la conciencia religiosa —las síntesis de lo contingente en un poder personal—, es ya una construcción animista y una proyección de deseos. Así pues, en el caso de la conciencia religiosa lo único que se puede decir es que la constante antropológica consiste en la *necesidad* de religión. Puede ser que en la era de la ciencia sigamos teniendo la necesidad de dar gracias y quizás de rezar, pero a falta de destinatario, eso no pasa de ser un mero impulso.

Al afirmar que esto es distinto en la mística, que es la mística misma y no su necesidad lo que tiene una raíz antropológica no quiero decir que todos los seres humanos tuvieran que entenderse como místicos. La idea es sólo que, a diferencia de la actitud religiosa, la actitud mística es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición. Justificaciones de este tipo son realmente ajenas a ellas; sólo la mezcla con la religión en distintas configuraciones históricas ha dado lugar a justificaciones basadas en tradiciones. Asimismo, han de considerarse secundarias las justificaciones ontológicas de la mística que se encuentran en Sankara y ya en los Upanishadas, al igual que en Parménides, el platonismo, Eckhart, Heidegger.

Voy a tomar como punto de partida la representación artística del fenómeno. El Buda meditativo ha sido tema predilecto del arte en gran parte de Asia. Que no haya equivalente en el arte cristiano se debe al hecho de que en el cristianismo siempre ha sido dominado y modelado por la actitud religiosa: una persona sumida en la mística no era objeto de interés general y, en consecuencia, tampoco del arte. Se representaba una orientación hacia arriba, la devoción, o la orientación complementaria desde arriba, la gracia. Pero lo que se expresa en la representación de Buda no es nada sobrenatural. Aunque no contamos con algo parecido en nuestra tradición artística, en estas representaciones hay algo que también a nosotros nos conmueve inmediatamente, esto muestra lo falsa que es la idea de que los seres humanos, en el fondo de su ser, se entenderían históricamente, que estarían presos de la tradición.

Ahora, ¿cómo debe describirse el objeto intencional de la actitud que expresan las representaciones de Buda? Pienso que en esta actitud se manifiestan dos aspectos.

Primero una concentración, un recogimiento en sí mismo que a la vez ha de ser visto en términos efectivos, como paz del alma. Segundo, no parece que el objeto del recogimiento en sí mismo sea sencillamente el yo o la propia vida, sino simultáneamente el mundo, la “totalidad”. Creo que ambos aspectos —el recogimiento en sí mismo y la “totalidad”— son las raíces antropológicas de la mística.

Comienzo con el recogimiento. Mientras que otros animales viven en su respectiva situación, los seres humanos —como ya dije al abordar la pregunta por la raíz antropológica de la religión— persiguen metas y, en consecuencia, los absorben sus preocupaciones y actividades particulares, pero también pueden tomar conciencia — sobre todo ante la muerte— de la unidad de su vida. No sólo tienen sentimientos; pueden además comportarse *respecto a* ellos y aspirar al equilibrio y la estabilidad emocionales. La inalterabilidad se vuelve importante, no porque pertenezca al sentido del ser, sino porque los seres humanos son conscientes de la transitoriedad de sus estados y de su vida. Se puede ver en esto una segunda forma de afrontar la contingencia que explicaría por qué también la religión posee generalmente un componente místico. Así es como llega a producirse en los seres humanos una tensión entre la multiplicidad de sus preocupaciones y afectos, y el recogimiento.

¿Pero frente a qué se encuentra el ser humano al recogerse? En primer lugar, se podría decir: sencillamente frente a su vida en conjunto. O bien: frente a su vida limitada por la muerte. Pero es muy posible que un ser humano que se confronta con la vida y la muerte vea más allá de los límites de su vida y perciba la realidad de lo mucho que él no es. ¿Por qué? Aquí tropezamos con la segunda raíz antropológica de la mística, que es más fundamental que la primera. El mejor modo de comprenderla es haciendo nuevamente un contraste con la conciencia de otros animales. A causa de su estructura lingüística, la conciencia humana se enfrenta a objetos singulares y por ende a sí misma como ser singular, como yo: se ve a sí misma como uno o una entre todos.

Esta es la base de la conciencia de soledad que ha descrito Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, y también del anhelo de superarla, algo que el ser humano consigue en acciones solidarias y en el amor, pero esto no deja de ser frágil y de estar, a su vez, aislado. Todo ser humano se ve junto con sus objetivos —con lo que tiene importancia para él— como aislado dentro del mundo y así toma conciencia de la insignificancia de su persona y de sus preocupaciones. Es posible aceptar sencillamente (o reprimir) la contradicción entre considerarse importante y carecer objetivamente de importancia, pero también podemos tematizarla. En este caso, la realidad de muchas otras cosas que generalmente se percibe sólo al margen como una sombra, pasa a ocupar el centro del campo visual y aparece, cuando se reflexiona

sobre el yo, igualmente presente; el yo, por su parte, se desplaza a los márgenes de la propia conciencia. Tal estado de conciencia es el que mejor responde a la designación de mística. Así considerada, la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente. Creo que este compuesto de tranquilo recogimiento y simultánea conciencia del mundo relativizadora de sí mismo es lo que los artistas del Lejano Oriente tratan de expresar en las estatuas de Buda.

Pero la unidad de recogimiento y conciencia del mundo no es una realidad inequívoca y ha sido interpretada de diferentes maneras a lo largo de la historia. Por esta razón, “mística” en el sentido recién descrito es todavía un concepto global. Distinguiré tres interpretaciones.

La primera es más o menos la del budismo mismo. Al ser reducido, el sí mismo se hunde en una nada y lo mismo sucede con las demás cosas. Como consecuencia surge una idea de la unidad de todo que el budismo designó como vacío. Aquí incluyo la doctrina Advaita de Sankara y también lo que Eckhart llamó deidad, la supuesta unidad más allá de toda multiplicidad. Y también pertenecen aquí los elementos místicos que por lo general ha contenido la religión: representaciones de autorrelativización y de unión con Dios. Todas las ideas usuales sobre el sentido de “mística” son parte de esa primera interpretación.

La segunda interpretación de la reflexión mística es, en mi opinión, la posición del taoísmo. Se distingue de la primera por el hecho de que el sí mismo no se hunde en vista del mundo y su unidad —el Tao—, sino que es meramente relativizado. La idea de una unidad de todas las cosas que caracteriza a la primera interpretación tiene que parecer curiosa desde la perspectiva de la segunda interpretación. ¿Cómo se llega a esta idea de una unidad de todas las cosas que, por cierto, no es un dato empírico? Tal vez surge porque no es posible renunciar a un sostén. ¿Pero no habría que considerar entonces esta unidad de todas las cosas como una proyección más, parecida a la religión, como un invento destinado a satisfacer una necesidad?

Se puede distinguir una tercera interpretación que prescinde incluso de la referencia a la unidad que todavía se encuentra en el Tao. La anticipé en mi descripción inicial de la mística al hablar no *del* mundo, sino de las muchas otras cosas. Desde luego que el sí mismo se percata de que está en el mundo, pero esto sólo significa: en medio de todo lo demás. *El* mundo es algo puramente formal como el espacio, no es una instancia independiente (eso no sería más que un residuo teísta). Conforme a esta tercera interpretación, el sí mismo no se relativiza en vista de algo uno, llámese Dios o mundo, y naturalmente mucho menos en vista de la universalidad indeterminada de las muchas otras cosas. Esta tercera interpretación no es simplemente una construcción mía, pues constituye un elemento esencial de

muchas concepciones místicas. Por ejemplo, el budismo Mahayana con sus doctrinas de la compenetración mutua de todas las cosas y de la compasión con los demás seres, así como de la idea cristiana del amor. El amor cristiano ciertamente no es una extensión del amor a individuos, siempre egocéntrico; al igual que la compasión budista es un comportamiento *sui generis* que si no se entiende como mandamiento divino, como el judaísmo y en el cristianismo, sólo resulta comprensible místicamente como una actitud derivada de la autorrelativización.

Esta concepción del amor no se desprende necesariamente de la tercera interpretación de la conciencia mística, pero es *posible* como variante práctica a diferencia de una interpretación contemplativa. Antes tampoco se trataba más que de posibilidades. Los seres humanos pueden recogerse en sí mismos y aspirar al equilibrio afectivo en lugar de dejarse absorber por las propias metas y preocupaciones, no tienen que hacerlo, y una vez recogidos pueden relativizarse en vista del resto del mundo, pero tampoco tienen que hacerlo, y finalmente pueden ver esto como bondad del corazón (no tienen que hacerlo). En la mística siempre se tendía a realzar el propio camino como verdad, a fundamentarlo sobre algo supuestamente inevitable. Pero ello obligaba innecesariamente a cargar con el peso de una demostración. Creo que no se debería pretender otra cosa que mostrar la forma en que la mística en sus diversas ramificaciones brota de ciertos rasgos fundamentales del ser humano, por lo que continúa siendo para nosotros una posibilidad realizable, a diferencia de actitudes como la religiosa que, en mi opinión, ya no son compatibles con la honestidad intelectual. Me parece que hoy es razonable separar mística y religión en lugar de arrojar la criatura con el agua sucia. Pero Eckhart no podía evitar verlas juntas dado que consideraba evidente que era exclusivamente destinatario de las tradiciones en que él se veía: la filosófica y la bíblica. La idea de una justificación antropológica no existía para él.

Se me podría reprochar que he abusado de la palabra “mística”, puesto que sus usos habituales, o son religiosos o están dentro de mi primera interpretación de mística. Sin embargo, si se amplía el asunto es conveniente ampliar también el uso de la palabra. De todos modos, por el momento no dispongo de otra mejor.

Estaba más o menos en este punto y reflexionaba justamente sobre la manera de hacer la transición a la entrega de este premio, cuando llegó a mis manos el nuevo libro de Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*. Lledó explica este título describiendo cómo felicidad y desgracia de los seres humanos pueden ser vistas dialécticamente. Como punto de partida toma el concepto de bienestar que producen los bienes externos, con el cual está relacionada la voluntad de tener más, la pleonexía (algo que antropológicamente parece inevitable), pero la experiencia de que este

modo de ser feliz —la prosperidad— inevitablemente se encuentra a merced del azar, de la contingencia, lleva a un segundo concepto de felicidad. Así resulta que ya a este primer nivel se impone un elogio de la infelicidad. El siguiente concepto de felicidad consiste para Lledó en el equilibrio interno y la paz del alma. Como humanista, Lledó se orientó por la Antigüedad griega, pero lo que dice se puede aplicar directamente a la mística. Lo que a mí me impresionó en sus desarrollos fue la observación de que también este segundo concepto de felicidad habrá de ser quebrado por una nueva infelicidad, por una tristeza más profunda. Pues “el sentimiento de equilibrio y sosiego interior está permanentemente amenazado por la conciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente que ha experimentado la humanidad”. Quien haya alcanzado la paz interior no puede encapsularse e ignorar la desgracia de los seres humanos. Así lo enseña también el budismo Mahayana. Pero fue recién gracias a las reflexiones de Lledó que tomé conciencia del siguiente aspecto emocional: si el místico entiende su autorrelativización en el sentido de lo que he llamado la tercera interpretación no puede evitar que se introduzca en la paz de su alma un momento de infelicidad no egocéntrica. Exponerse activamente a la desgracia en el mundo implica padecer con los que sufren. El que antes no haya visto esto con claridad se debió sin duda a que me dejé seducir por la difundida autocomprensión de los místicos, que con tanta frecuencia han descrito su situación emocional como un estado de dicha pura. Sin embargo, esta concepción resulta poco plausible aun en la primera interpretación de la mística, pues ¿cómo podría experimentar el yo un sentimiento humano si se sabe uno con el Ser o como se quiera llamarlo, si el Atman es idéntico al Brahman o si se disuelve en el nirvana? Por su parte, en la segunda interpretación de la mística, en el taoísmo y probablemente también en el budismo Zen, que recibió su influencia, se trata sólo de conocimiento y en absoluto de sentimiento. Y en la tercera interpretación, que ve la autorrelativización de tal forma que el místico se vuelve nuevamente hacia los seres de este mundo, pero ahora sin egocentrismo, el estado afectivo del místico contiene tanto elementos de serenidad como de tristeza. No lo tengo claro, pero quisiera retomar otra indicación de Lledó.

Lledó se refiere a la felicidad con diversos términos, y una vez usa la anticuada palabra “buenaventura”. “Bienaventurados” es la traducción al castellano de *makáριοι* del Sermón de la montaña: “bienaventurados los infelices”. Parece que este pensamiento de Jesús de Nazaret es el que Lledó retoma e invierte, pues ahora dice: felices son sólo aquellos que se abren a los infelices, es decir, los que padecen con ellos. Naturalmente esta inversión era ya la idea fundamental de Jesús con su concepción universal del amor.

Probablemente no hay otra figura histórica conocida que represente tan fielmente como Jesús la tercera interpretación de la mística. Jesús fue un místico “en ropaje religioso”, algo inevitable para alguien que se encontrara en la tradición judía. Sin embargo, rechazó o al menos relativizó lo específico de esta tradición: los mandamientos de un Dios autoritario. La tradición no valía nada para él. Piénsese tan sólo en su “pero yo os digo”. Entre las fórmulas que usó para expresarse está la siguiente: “debéis ser perfectos ya que vuestro padre en el cielo es perfecto”. Tanto la referencia a un padre en el cielo como el “debéis” se explican porque se hallaban dentro de la tradición judía. Lo que perdura como enunciado clave es la idea de un amor desinteresado y universal, que también designaba como reino de Dios, una expresión que también debe ser entendida como metáfora. Entonces la justificación ya no es histórica ni mucho menos basada en una revelación divina, sino que es antropológica, aunque no en el sentido de un “tener que”, sino, como ya se vio, en el de posibilidad. Cuando Jesús dijo “el reino de Dios está entre vosotros”, con “está” quería decir “podría ser, depende de vosotros” ser universalmente compasivos (cargar con el dolor del mundo). Es como si hubiera dicho: intentadlo y veréis entonces que viviréis mejor. Esta es la forma en que se expresan los místicos. Así pues, mi tajante separación de religión y mística se puede aplicar incluso a la comprensión de Jesús o, si lo prefieren, a la posible recepción de Jesús.

Puede quedar abierto si realmente se puede decir, como Lledó en el pasaje antes citado, que la desgracia del mundo está aumentando. Sin duda toda época considera particularmente grave la miseria que le toca vivir. Y como especialmente terrible se experimenta la desgracia que no es sólo un hecho objetivo como las catástrofes naturales, sino que responde a causas humanas, sobre todo si de lo que se trata es de persecución y represión. Y la aflicción es aún mayor si los acontecimientos tienen relación conmigo mismo. Como judío me avergüenzo de la represión a que los ocupantes judíos exponen a los palestinos que todavía quedan en Cisjordania. Pero tampoco a los no judíos en Alemania puede ser indiferente el destino de los palestinos, pues cabe ver en el pasado antisemita de Europa central y oriental una responsabilidad indirecta. Así, pues, espero que la *Identity Foundation* sepa comprender mi decisión de hacer llegar la suma que me ha otorgado a la escuela Melitha Kumi de Belén a cargo del *Berliner Missionswerk*. “Melitha Kumi” significa en arameo “¡niña, levántate!”. Esta institución, fundada en el siglo XIX como pensión para niñas, se ha convertido entretanto en una escuela de casi 1.000 alumnos que cursan desde el jardín de infancia hasta la educación profesional, una escuela coeducacional, progresista, que promueve el entendimiento y la tolerancia. Se me ha asegurado que la donación será utilizada principalmente para acoger más niños mahometanos de los tres campos de refugiados que hay en Belén.

Esta escuela es uno de los rayos de esperanza que iluminan la situación casi sin salida en que se encuentran los palestinos como consecuencia de un conflicto que ellos no provocaron. Los judíos sionistas no emigraron simplemente a Palestina, sino que lo hicieron con la intención declarada de fundar allá un Estado propio, una actitud que sólo la conciencia europea de superioridad de aquellos tiempos permite explicar. El sionismo fue desde el comienzo una interpretación nacionalista del judaísmo y, por tanto, potencialmente agresiva. La mayoría de los judíos la rechazaron en los primeros decenios y todavía hoy sigue siendo inaceptable para muchos. Como es de temer que la política de colonias israelíes conduzca finalmente a la anexión del resto de palestina (el número de los llamados colonos asciende entre tanto a más de 200.000), se impone la acongojada pregunta: ¿será que los judíos sólo podemos escapar al exterminio si descargamos el destino del exilio sobre otro pueblo? Cualquiera sea la posición que se adopte, agradezco cordialmente a la *Identity Foundation* la oportunidad que me ha dado de hacer esta donación.

A todos Vds. les agradezco la paciencia con que me han escuchado, y siento concluir mi conferencia con estos graves acentos.