

Identidad, alteridad y trascendencia en el libro de *Amic e Amat*

Dr. JOAN ANDREU*

BHTOF 7 (2018)

«Yo soy tú, cuando yo soy yo»

Paul Celan.

I.- Cuestiones introductorias

En el capítulo 88 del *Blanquerna*, Ramon Llull nos describe los antecedentes que dieron lugar a la composición del libro *Amic e amat* y nos presenta como una de sus posibles fuentes la manera de predicar de los sufíes. Este movimiento místico musulmán tenía en Murcia una escuela y unos maestros que Llull conocía. Los sufíes se vestían de manera pobre, iban descalzos, eran itinerantes y, en lenguaje vulgar e inteligible, hablaban a la gente de lo nuclear de la experiencia mística de Dios.

Fue dentro de este círculo donde surgió el libro *d'amic e amat* «en donde se cuenta cómo los hombres devotos componían canciones de Dios y de amor, y como por amor a Dios dejaban el mundo e iban por el mundo amarados por la pobreza».

Fecha de recepción: 03/12/2018. Fecha de aceptación: 04/04/2018

*Profesor del CETEM.

En consecuencia, la intención del libro es, como en la predicación de los sufíes, experimentar la presencia de Dios en la persona, es decir, explicitar la relación teologal del hombre y Dios. Una relación personal y personalizadora que es fuente de conocimiento (filosofía) y experiencia de lo contemplado en y desde Dios (mística). Este es el contenido fundamental del libro *d'amic e amat*¹.

Filosofía y mística, pues, se entremezclan en una síntesis poética sublime capaz de interpelar lo más profundo del espíritu humano. Esta mezcla de filosofía y mística, está *mística sapiencial* o *saber del amor* (*amància*) es, para Llull, la máxima perfección que puede alcanzar el hombre en su vida terrestre. Solamente en la soledad serena de la ermita se puede experimentar el más alto grado de vida y de contemplación de todo lo creado de la que es capaz el hombre. El eremita es, pues, el verdadero sabio que vive lo que contempla desde la fuente divina de la que emana. Precisamente por ello, el eremita es quien adquiere la sabiduría en el trato directo con Dios que solamente es experimentable en el amor. En definitiva, el místico sapiencial es el único capaz de mostrar a los hombres aquella sabiduría que no se encuentra en los libros pero que es la portadora del sentido de la vida y hace posible que la persona, *homificándose*, alcance aquello que es: el descubrimiento y la experiencia de su dignidad humana presente y significada en la persona de Jesucristo. Así, pues, el eremita Ramon Llull ha puesto en nuestras manos un libro escrito para todos aquellos

¹ *Romanç d'Evast e Blaquerna*, NEORL, VIII, 88, p. 396: «on era recomtat con los devots homens fahien cançons de Deu e d'amor, e con per amor de Deu lexaven lo mon e anaven per lo mon pobretat sustinent».

que, desde los ajetreos y las dificultades de la vida, se van descubriendo a ellos mismos en la medida en que van experimentando a Dios. La realización del hombre, su *homificación*, no es posible al margen de la experiencia de Dios y, humanamente, solamente es posible experimentar a Dios descubriendo que la esencia profunda del ser es la actividad del amor. Aprender a amar es aprender a ser persona y solamente se puede ser persona en referencia constante con la fuente de todo, es decir, en referencia a Dios. He aquí la clave teologal de todo este proceso.

En definitiva, esta fusión a la vez maravillosa e indiscernible entre filosofía y mística que Ramon Llull condensa en el libro *d'amic e amat*, la iremos desbrozando a partir de un esquema conceptual muy concreto, la experiencia teologal y la metafísica de la alteridad de Lévinas, que nos servirá de hilo conductor de las reflexiones contenidas en estas páginas. Todo el libro *d'amic e amat* es, en gran parte, una expresión profundamente vivencial de la relación teologal que parte de un yo y va hacia Otro, en el deseo y el amor donde el yo, a la vez que se mantiene, construye su identidad y existe sin egoísmo respetando la alteridad con y desde la cual dialoga. Veámoslo con más detalle.

II.- La experiencia teologal como condición de la propia identidad construida desde el absolutamente Otro

En este apartado pretendemos llevar a cabo una aproximación a la idea y experiencia de la trascendencia entendida como la relación del sujeto, del yo que es trascendido en lo absolutamente Otro.

El sujeto que se trasciende, sin perderse a sí mismo en este proceso, no se transporta idénticamente a otro nivel distinto del que ha partido. Esto no sería una verdadera trascendencia. En este trascenderse, el sujeto compromete su propia identidad y, sin dejar de ser sí mismo, la va construyendo identificándose con el Otro. El yo descubre su verdadera identidad como ser-para-otro, como apertura a la alteridad y responsabilidad sin límites. En consecuencia, el sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente hasta despertar mi compasión y mi amor como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él.² Esta irrupción del totalmente Otro en mi yo es uno de los postulados que Llull mantiene a través de todo su libro:

«Dijeron al amigo: -¿Por qué no respondes a tu amado quien te llama?». ³

Otro ejemplo que expresa la misma reflexión es el siguiente:

«Amado –decía el amigo-, a ti voy y en ti voy, porque me llamas». ⁴

En estos textos, Dios llama al amigo directamente, destacándose el carácter personal de la relación teologal que se pretende establecer. Por otro lado, esta llamada del yo es una llamada desde la primacía del amor que el amado proyecta sobre el amigo suscitando su

² E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, p. 27.

³ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, n° 10, p. 30: «Digueren a l'amic: -¿Per què no respons a ton amat qui t'apella?».

⁴ *Ibidem*, n° 296, p. 90: «Amat –deïa l'amic-, a tu vaig, e en tu vaig, car m'apelles».

enamoramiento. El amado enamora al amigo para que su yo pueda trascender en la fuente de la que ha emanado.⁵

Inicialmente se da un desfase radical entre el amor del que el amigo es capaz y el amor del amado. Pero es precisamente el carácter difusivo y delicado del amor que hace posible el milagro, que hace posible que los dos extremos infinitamente separados al principio puedan encontrarse en el piélago de amor que los envuelve:

«Sobre el amor estaba el Amado en grande altura, y debajo del amor estaba el amigo, muy ínfimo. El amor, que estaba en medio, hizo bajar el Amado al amigo y subir el amigo al Amado; y de este ascenso y descenso vive y toma principio el amor [...]».⁶

En este sentido, el sujeto es la diacronía misma en la identificación del yo con el absolutamente Otro que lo interpela y lo constituye. Fruto de esta identificación lo infinitamente exterior, se convierte en voz interior que hace posible que mi yo trascienda en Dios. Mi yo se va asimilando a la fuente desde la que ha emanado y sigue sustentado. Todo este proceso es posible porque, así como la unidad, la bondad, la verdad y la belleza son convertibles unos a otros, en el amor, tanto el amado como el amigo también se convierten entre sí:

«Amor, amar, amigo y amado se convienen tan fuertemente, que son una actualidad en esencia y, aunque distintos, el amigo

⁵ Ibídem, nº 30, p. 33: «L'amat enamora l'amic».

⁶ Ibídem, nº 257, p. 82: «Sobre amor està molt altament l'amat, e dejús amor està molt baixament l'amic. E amor, qui està en lo mig, davalla l'amat a l'amic, e puja l'amic a l'amat. E del davallament e pujament pren començament la amor [...]».

y el amado son concordantes sin ninguna contrariedad ni diversidad de esencia».⁷

La lejanía inicial entre lo finito y lo infinito queda neutralizada en la relación teologal puesto que el amor de lo absolutamente Otro se desborda y se «mezcla» con la finitud del yo haciendo emerger en él el amor que lo fundamenta. Veamos como lo expresa Ramon Llull: «Igual cosa es la proximidad y la lejanía entre el amigo y el amado. Como se mezclan el agua y el vino, se mezclan el amor del amigo y del amado».⁸ Esta estructura la podemos denominar experiencia teologal, capaz de abrir un horizonte de diálogo entre el sujeto humano y Dios en el marco del amor. La experiencia de la alteridad, la irrupción del absolutamente Otro en el horizonte de la persona es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en mí yo. Precisamente la idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término medio (una categoría conceptual) que pueda amortiguar la alteridad del Otro.⁹ En este contexto, entendemos por experiencia teologal la radical irrupción del Otro en uno mismo como uno de los constitutivos formales del proceso de maduración personal y de la construcción del sujeto. La relación teologal no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. En este sentido, saca de

⁷ Ibídem, n° 210, p. 72: «Amor, amar, amic e amat se covenen tan fortment, que una actualitat són en essència, e diverses coses són l'amic e l'amat concordants sens nulla contrarietat e diversitat de essència».

⁸ Ibídem, n° 49, p. 37: «Eguals coses són propinquïtat e llunyedat, enfre l'amic e l'amat. Car així con mesclament d'aigua e de vi, se mesclen les amors de l'amic e l'amat».

⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 25.

su reducto a la filosofía de la subjetividad, que parte siempre del “yo puedo” o de un “yo pienso”, para situarla en la pasividad y gratuidad de quien sufre un acontecimiento inesperado.¹⁰ El absolutamente Otro se da a sí mismo al amigo fundamentándolo y constituyéndolo desde el amor: «Dijo el amigo a su amado que le pagase por el tiempo que le había servido. [...] y como paga el amado se dio a sí mismo a su amigo».¹¹

En la experiencia teologal resplandece la exterioridad o la trascendencia del otro. El concepto de esta trascendencia se expresa con el término infinito. En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento¹² pero experimentado como aquello que me fundamenta: «¿Dónde está tu amado? Miradlo en la multiplicación que hace de mi amor y en la sustentación que me hace en mis tormentos».¹³

Así, pues, todo este planteamiento se va desarrollando en el libro *d'Amic e amat* en donde se presenta una identidad dinámica del sujeto (de *l'amic*) no como protesta contra lo absoluto, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en Dios (*l'amat*). Un Dios que se experimenta como lo deseado por el hombre pero cuyo deseo no es nunca colmado, sino siempre profundizado. Solamente la total

¹⁰ *Ibíd.*, p. 37.

¹¹ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, n° 63, p. 40: «Dix l'amic a son amat que el pagàs del temps en què l'havia servit. [...] e afigí l'amat, en aquell compte, eternal benaurança; e donà si mateix, en paga, a son amic».

¹² E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 51.

¹³ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, n° 51, p. 38: «¿On és ton amat? -. Repòs: -Ve'l-vos en lo muntiplicament de més amors e en la sustentació que em fa de mos turments.-».

identificación entre el yo que desea y lo absolutamente Otro deseado colmaría esta búsqueda:

«Decía el amigo a su amado: -Tú eres todo, y por todo, y en todo y con todo. A Ti quiero entregarme todo para tenerte todo. Respondió el amado: -No puedes tenerme si no eres mío todo. Dijo el amigo: -Tenme a mí todo y que yo te tenga a Ti todo. [...] Dijo el amigo: -Tal todo eres Tú, que puedes abundar y ser todo de cada uno, que a Ti se te entregara».¹⁴

De esta manera, en el hombre se realiza lo que aparentemente es un hecho asombroso: contener más de lo que es posible contener. El hombre es, pues, una realidad transcendental cuyo dinamismo es superarse siempre a sí mismo. Su identidad es radicalmente provisional e incompleta. Ser yo es «tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece».¹⁵ Este autotranscendimiento de la persona es, básicamente, una ascensión cognoscitiva posibilitada por el amor que irrumpe en el espacio de la epifanía o manifestación del Otro que supera y desborda constantemente las estructuras finitas de la persona. Desde este planteamiento, Ramon Llull muestra la posibilidad real de que el hombre pueda transformarse a sí mismo de manera que su constitución finita deje de operar como freno a su autorrealización. Ahora bien, la viabilidad de todo este proceso solamente es posible por la inmersión de la persona en aquello que es anterior a su propia

¹⁴ Ibídem, n° 67, p. 41: «Deia l'amic a son amat: -Tu est tot, e per tot, e en tot; e ab tot tu vull tot, per ço que haja e sia tot mi. Respòs l'amat: -no em pots haver tot, sens que tu no sies de mi. E dix l'amic: -Hages-me tot, e jo tu tot. [...] Dix l'amic: -Tu est tal tot, que pots abundar a ésser tot de cascú que es dóna a tu tot».

¹⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 60.

constitución: el Otro que irrumpe como fundamento trascendente de su ser, es decir, por la inmersión del hombre en Dios.¹⁶ Llevar a cabo la idea de lo Infinito es la condición que hace posible que la persona humana supere las barreras de la inmanencia. En definitiva, en la elaboración de la identidad del sujeto se lleva a cabo la idea de lo Infinito recibiendo al Otro como irrupción y acontecimiento inesperado y a la vez inevitable.

Este es el sentido profundo de la religión expresada en la experiencia teologal. La religión es la ligadura (un nudo) que se establece entre la identidad del yo y la alteridad del Otro, sin constituir una totalidad reductora, sino una relación dinámica que humaniza la persona desde dicha ligadura experimentada como amor y entrega radical al otro:

«Se ataban los amores del amigo y del Amado con memoria, entendimiento y voluntad, para que el amigo y el Amado no se separasen. Y la cuerda con que estos dos amores se ataban era de pensamientos, suspiros, enfermedades y llantos».¹⁷

Por tanto, la propia identidad es siempre una función de identificación diacrónica con la alteridad del otro que irrumpe en mi vida y modifica mis límites y contenidos trascendiéndolos a un nivel de mayor profundidad.

¹⁶ J. Andreu: «Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: Dues derivades del caràcter transcendental del pensament de Ramon Llull», Publicacions del CETEM, Mallorca 2012, p. 13.

¹⁷ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, n° 130, pp. 54-55: «Nuaven-se les amors de l'amic e l'amat ab menbrança, enteniment e volentat, per ço que l'amic e l'amat no es partissen; e la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, llanguiments, sospirs e plors».

De ahí que la relación teologal, núcleo de la metafísica, no es simple conocimiento de lo absolutamente Otro. El saber, el conocimiento teórico «significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento».¹⁸ Hasta aquí tenemos la dimensión sapiencial de la relación teologal, pero todavía no hemos entrado en profundidad en la dimensión mística de dicha relación. En este nivel de reflexión, se parte de la absolutización de la libertad del yo. El culto por la libertad, la libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. La noción de libertad es la consagración explícita del yo y la justificación del exterminio de toda alteridad. Se consuma, pues, la radicalización del planteamiento de la libertad como fundamento de la aniquilación y del asesinato de lo otro y del otro. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al yo. Tal es la definición de la libertad: «mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. [...] La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia».¹⁹ Este planteamiento de la libertad es unilateral en su esencia y supone la renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad del otro, de la cual vive este Deseo. En definitiva, el ateísmo es el olvido de Dios una vez que el yo y la propia libertad son considerados como las únicas instancias absolutas:

¹⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 66.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 70.

«Preguntaron al amigo de qué nacía el amor, de qué vivía i por qué moría. Respondió el amigo que el amor nacía del recuerdo, vivía de la inteligencia, y moría por olvido [del amado]». ²⁰

En cambio, la relación con un ser infinitamente distante, que irrumpe y nos muestra la cara arranca al yo de su *ipseidad* y le obliga a trascender su tranquila identidad. A partir de aquí, emerge la dimensión mística del saber. Una dimensión que no reduce al Otro al sí mismo; al contrario, supone el cuestionamiento de mi yo por la presencia del absolutamente Otro. Desde esta perspectiva, la metafísica, la trascendencia o la relación teologal quedan explicitadas «como el cuestionamiento [de mi yo] por el Otro». ²¹ Dicho de otra manera, es la entrada en el más allá por éxtasis. El yo modifica su identidad saliendo de sí mismo e identificándose con el Otro. Esta relación del yo con el Otro, establece una relación que no corta las ligaduras con los dos polos, pero estas ligaduras no reducen la relación en un todo en que uno de los polos quede subsumido por el otro. La presencia de lo infinito en lo finito se produce como deseo de Dios. Pero no como un «deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer». ²² En esto consiste, precisamente, la revelación. Es pues, recibir del Otro más allá de la capacidad del yo. Esto es, en esencia, la mística sapiencial.

²⁰ R. Lull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, nº 137, p. 56: «Demànren a l'amic de què neixia amor, ni de què vivia, ni per què moria. Respòs l'amic que amor neixia del remembrement, e vivia de intel·ligència, e moria per oblidament».

²¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 67.

²² *Ibíd.*, p. 74.

A partir de este esquema, queda claro que una trascendencia absoluta debe presentarse como no integrable en una totalidad ulterior. Por tanto, «la correlación no es una categoría que satisfaga a la trascendencia».²³ Se trata, más bien, de un ser separado del otro que no se abisma en él, sino que le habla, «el lenguaje que no toca al otro, ni aun tangencialmente, apunta al otro al interpretarlo, o al mandarlo o al obedecerle en toda la rectitud de estas relaciones. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito»²⁴ o de la relación teologal. La relación del lenguaje supone «la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo»²⁵ que, finalmente, tiene que quedar superada en algo que desborda al propio lenguaje: el amor. Las incomprendiones del lenguaje solamente pueden ser trascendidas en el amor en donde el otro verdaderamente se revela:

«Cantaba el pájaro en el vergel del Amado. Vino el amigo y dijo al pájaro: -Si no nos entendemos por el lenguaje, entendámonos por el amor pues en tu canto se representa a mis ojos mi Amado».²⁶

La experiencia de lo absolutamente Otro no es desvelamiento (lenguaje), sino revelación (amor). Es la irrupción de aquel que se presenta al yo que puede modificar su identidad en tanto que va identificándose con él. Ahora bien, el yo y el absolutamente Otro se

²³ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 77.

²⁴ *Ibíd.*, p. 85.

²⁵ *Ibíd.*, p. 96.

²⁶ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, nº 26, p. 33: «Cantava l'aucell en lo verger de l'amat, e venc l'amic, qui dix a l'aucell: -Si no ens entenem per llenguatge, entenam-nos per amor; cor en lo teu cant se representa a mos ulls mon amat.-».

mantienen en relación y, simultáneamente, se absuelven de esta relación, al quedar absolutamente separados. Los dos polos de la relación no se integran en una totalidad distinta de su separación. Cada uno conserva su sí mismo en su relación de alteridad que los religa. Esta es, precisamente, la exigencia de lo Infinito y lo que hace posible mantener la propia identidad en esta relación marcada por la alteridad. En lenguaje teológico, esta idea puede expresarse a través de la categoría de creación: «La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema. Lo esencial de la existencia creada no consiste en el carácter limitado de su ser finitud. Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito».²⁷ En consecuencia, la relación del yo y el Otro comienza en la desigualdad de uno en comparación con el otro. Cada uno de los polos en relación es trascendente e irreductible en relación al otro, de tal forma que la relación entre lo finito y lo Infinito «no consiste, para lo finito, en absorberse en lo que le hace frente, sino en seguir siendo su propio ser, en mantenerse aquí, en actuar en este mundo», en amar al prójimo:

«Por el especial amor que el amigo tenía del amado, amaba el bien común sobre el bien especial, para que comúnmente fuera su amado conocido, loado y deseado».²⁸

²⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 127.

²⁸ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, nº 161, p. 61: «Per la especial amor que l'amic havia a l'amat, amava lo bé comú sobre lo bé especial, per ço que comunament fos son amat conegut, lloat, desirat».

Efectivamente, la relación teologal se funda en el amor: «El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad no indica aquí el grado inferior de un atributo cualquiera, la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro. Anterior a la manifestación de los atributos, califica la alteridad misma. Amar es temer por otro, socorrer su debilidad».²⁹ Lo pequeño y lo pobre es la fuente de la relación teologal. Por eso mismo, tiene en la fragilidad de la persona de Cristo su máxima expresión y su condición de posibilidad. Poner lo trascendente como lo pequeño y pobre es no permitir que la relación con Dios se haga al margen de los hombres y del mundo: «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano».³⁰ Ahora bien, el rostro humano ha sido sintetizado en la persona de Cristo. La cristología es, pues, la consumación de la antropología y la posibilidad de la teología.

«Preguntaron al amigo qué insignia llevaba en su estandarte del Amado. Respondió el amigo que de un hombre muerto. Le preguntaron por qué llevaba tal insignia. Respondió: «Porque Él fue hombre muerto y crucificado por amor, para que los que se glorían de amantes le sigan».³¹

No podemos, pues, tener un conocimiento de Dios separado de las relaciones con los hombres y la exigencia de justicia que les es debida. En definitiva, la mística sapiencial que nos presenta Ramon Llull se muestra, también, como una forma de mandato ineludible que, en Cristo, se revela como inmediatamente verdadero e incuestionable para

²⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 266.

³⁰ *Ibíd.*, p. 101.

³¹ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, n° 100, pp. 48-49: «Demanaren a l'amic quin senyal faïa son amat en son gamfanó. Respòs que de home mort. Dixerren-li per què faïa aital señal. Respòs: -Per ço car fo home mort, crucificat, e per ço que aquells qui es gaben que són sos amadors, seguesquen son esclau-».

el sujeto. Pero un sujeto que, identificándose diacrónicamente con el absolutamente Otro, se hace a sí mismo actuando en el amor.

III.- Algunas conclusiones

Identidad, alteridad y trascendencia se articulan en Ramon Llull como tres dimensiones que hacen posible el proceso de humanización - *homificación* en lenguaje luliano- de la persona. Desde esta triple dimensión, para Llull la persona humana tiene una radical estructura teologal o de referencia a Dios que hace que su yo se construya diacrónicamente a través de su progresiva identificación con el absolutamente Otro. En consecuencia, la identidad humana deviene de una radical identificación con el amor constitutivo de alteridad de Dios. Precisamente porque la construcción de mi yo se funda en esta relación con una alteridad absoluta, la diferencia con el otro es una de las condiciones que hacen posible el hacerse persona. El hombre es, pues, constitutivamente *intercultural*. La diferencia con el Otro y con los otros, más que ser un elemento de distanciamiento o de separación, es aquella instancia que exige la experiencia de la irrupción inesperada de la alteridad en mi persona. Mediante la vivencia del amor, la diferencia y original singularidad que nos separa de los demás queda suspendida. A partir de la entrega personal, se abre un horizonte común que permite aspirar a la construcción de un espacio ocupado por la dignidad humana que todos compartimos. Estamos, pues, ante una antropología inclusiva que sirve de fundamento del diálogo personal, cultural y religioso de las diversas tradiciones.

