

7. La migración como profecía: Íconos bíblicos y perspectivas filosófico-teológicas en clave sinodal y escatológica

Marco Strona

En el *Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*—el Sínodo sobre la sinodalidad—el párrafo titulado “La sinodalidad como profecía social,” leemos: “El modo sinodal de vivir las relaciones es una forma de testimonio con relación a la sociedad. Además, responde a la necesidad humana de ser acogido y sentirse reconocido dentro de una comunidad concreta. Es un desafío al creciente aislamiento de las personas y al individualismo cultural, que incluso la Iglesia ha absorbido con frecuencia, y nos llama al cuidado recíproco, a la interdependencia y a la corresponsabilidad por el bien común.”¹

A la luz de esta reflexión, la aproximación entre los tres términos migración, sinodalidad, y profecía no resulta en absoluto arbitraria; al contrario, se revela decisiva para repensar la forma misma de la convivencia social y política contemporánea.

En una época marcada por la creciente tendencia a las clausuras y restricciones, que a menudo, en nombre de la defensa de intereses o de la “seguridad nacional,” relegan la “seguridad humana” y, con ella, la promoción de la dignidad de la persona, la iglesia, a la luz del evangelio, ofrece una propuesta distinta: “abrirse al mundo,” tal como se dice en *Fratelli Tutti*.² El papa Francisco lo expresa con claridad en la siguiente afirmación: “cuidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a

¹ XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia Sinodal: comunión, participación, y misión—Documento Final*, no. 48, 26 de octubre de 2024, synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf.

² Francisco, *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, no. 12, vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un ‘nosotros’ que habita la casa común.”³

Pues bien, es precisamente en cómo construir este “nosotros”—clave para comprender el proceso de sinodalidad—donde se sitúa la reflexión de este artículo. Desde aquí, la migración puede leerse como un “lugar teológico,” entendiendo esta expresión no tanto como un ámbito “*desde donde* se comprende la Palabra de Dios, sino *en el cual* esta misma Palabra apela a proseguir una praxis.”⁴ Un lugar que es profético en la medida en que desde él se ejerce el *prophēmi* como aquel acontecimiento en el que Dios habla a la humanidad, reafirmando su amor misericordioso hacia todos y, de modo particular, hacia los más pobres. No se trata, ante todo, de una palabra que se coloca “delante” de la realidad, sino de un fenómeno histórico que, en cuanto profético, habla desde dentro de ella, la ilumina con la misma luz de Dios y hace visible lo que permanece oculto. En este sentido, la profecía se manifiesta como la capacidad de hacer resonar el clamor de quienes han sido forzados a dejar su país, su hogar, y muchas veces, su propia familia, de modo que, a través de esas voces heridas, es la misma voz de Dios la que se eleva hacia la humanidad, desde lo profundo del mar, desde la arena incandescente del desierto y desde las frías montañas.

Desde una perspectiva filosófico-teológica iluminada por la Sagrada Escritura, este artículo propone interpretar *la experiencia migratoria como un espacio contemporáneo de profecía*. Con este fin, desarrolla tres categorías fundamentales—alteridad, hospitalidad, y reconocimiento—en diálogo con tres iconos bíblicos: Rut y Noemí (Rut 1:16–17), la visita de los tres hombres a Abraham y Sara (Génesis 18:1–14), y el camino de los discípulos de Emaús (Lucas 24:13–35).

Finalmente, el trabajo se orienta a mostrar cómo el concepto de amor permite cualificar estas categorías y abrir un horizonte escatológico en el que la migración aparece como una lámpara profética para la construcción

³ Francisco, *Fratelli Tutti*, no. 17.

⁴ Jorge Costadoat, “La migración como *lugar teológico*,” en *Movilidad humana. Lugar teológico*, ed. M. Rojas y W. Barros (SCM/CLAR, 2025), 13.

de la “civilización del amor,” según la expresión de la *doctrina social de la iglesia*.⁵

Alteridad

Para explorar el concepto de alteridad—en el contexto de la relación entre migración y teología—recurrimos al icono bíblico del libro de *Rut*, especialmente en el capítulo primero: “Pero Rut respondió: no insistas en que te abandone y me vuelva, porque yo iré adonde tú vayas y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tú mueras y allí seré enterrada. Que el Señor me castigue más de lo debido, si logra separarme de ti algo que no sea la muerte” (Rut 1:16–17).

En este texto emerge el elemento fundamental para nuestra reflexión: *la conversión de Rut*. Precisamente porque ama a Noemí, Rut decide amar también a su Dios: decide hacerse “una sola cosa” con ella (cf. Juan 17:21); y, así, está dispuesta a dejar su tierra, a sus familiares, y todo lo propio, para entregarse totalmente a la otra. Desde la perspectiva del análisis del espacio y el movimiento, el libro de Rut—observa Giulio Michellini—“parece jugar con la contraposición de ‘cerca’ y ‘lejos,’ ‘afuera’ y ‘adentro,’ o, mejor dicho, entre las categorías opuestas de ‘proximidad’ y ‘distancia.’”⁶

De la aparente linealidad de la historia, continúa Michellini, “emerge un mensaje en el que toda certeza dada por descontada queda desmantelada y donde el paradigma tradicional se ve profundamente trastornado: lo que está ‘dentro’ de Israel y debería funcionar, no funciona debido a la inmoralidad generalizada. La solución, salir de la Tierra, buscada por una familia de Belén con el objetivo de encontrar el pan en otro lugar, no conduce, sin embargo, a los resultados esperados: fuera de la Tierra, donde

⁵ Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, nos. 575–583, vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.

⁶ Giulio Michellini, “Prossimità e distanza. La lettura pragmatica del libro di Rut a partire dall’esegesi rabbinica,” en *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*, ed. M. Grilli y J. Maleparampil (EDB, 2013), 141. [Traducción personal.]

hay pan, igualmente se muere. La única posibilidad es regresar a Belén.”⁷ Pero el regreso a “casa”—y aquí reside el punto de inflexión del texto, según la lectura ofrecida por Michellini—“no solo será el de la judía Noemí, sino también el de una extranjera, y, además, una ‘moabita.’ Si el ‘regreso’ de Noemí es un verdadero regreso, el de Rut se configurará más bien como una ‘conversión.’”⁸ Con su vida y su decisión, Rut encarna un principio central de la sagrada escritura: el extranjero, en cuanto totalmente otro, es sagrado. Por tanto, no merece únicamente asistencia, sino que debe ser reconocido como persona, es decir, como sujeto de derechos y deberes, cuya vida contribuye al desarrollo integral de la comunidad en su conjunto. Por eso, Dios no quiere que el migrante sea rechazado; al contrario, es precisamente a quien se debe amar.⁹ Este es un amor que supera todo muro y toda diferencia cultural o tradicional. El Dios que Rut descubre, y al que se adhiere a través del amor, no es el Dios “de los vencedores.” Al seguir a Noemí, que se consideraba a sí misma como abandonada por Dios—recordemos que ambas eran viudas, casi reducidas a la nada en aquel contexto—Rut elige seguir al “Dios abandonado” poniéndose en un total seguimiento dentro de la *kénosis*, sumergiéndose en las llagas y heridas de la historia, particularmente—en este caso—en las de Noemí, para buscar allí la luz nueva que ilumina todo camino.¹⁰

El sufrimiento que Rut siente, mostrando una total *com-pasión* por Noemí, precisamente en cuanto la interpela en lo que más íntimamente la

⁷ Michellini, “Prossimità e distanza,” 141.

⁸ Michellini, “Prossimità e distanza,” 141.

⁹ “También ustedes amarán al extranjero, ya que han sido extranjeros en Egipto” (Deut 10:19).

¹⁰ En cuanto a la cuestión del “Dios abandonado,” se pueden consultar los siguientes textos: Chiara Lubich, *Jesús abandonado* (Ciudad Nueva, 2016); Gérard Rossé y Piero Coda, *Il grido dell’abbandono. Scrittura, mistica, teologia* (Città Nuova, 2021); Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, 1975), 348: “La fe interpreta escatológicamente el acontecimiento histórico entre el Padre abandonante y el Hijo abandonado en la cruz, considerándolo como suceso entre el Padre amante y el Hijo amado en el Espíritu presente del amor vivificante”; Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Trotta, 1999), 571: “Esta relación Dios-sufrimiento . . . puede (y en nuestra opinión tiene que) ser asumida en la teología como condición de posibilidad para expresar la realidad última de Dios, tanto en su contenido, Dios es amor, como en su formalidad. Dios es misterio.”

toca, está al mismo tiempo relacionado con la manifestación de la obra escatológica de Dios Padre, a favor de la humanidad y de toda la creación.

De este modo, en esta historia se introduce una novedad absoluta y desconcertante, como dice el teólogo Piero Coda, “en el ser personal del mismo Dios existe la posibilidad de asumir creativamente, en el signo del amor, aquello que la persona humana experimenta como sufrimiento.”¹¹ Todo ello reafirma una vez más la cualidad de misterio que intrínsecamente pertenece a la experiencia humana del sufrimiento y de la alteridad. Un misterio que, continúa Coda, “nos trasciende y trasciende también la respuesta que a él viene de Dios/*Abbá*, dada una vez para siempre y de modo siempre nuevo en Cristo Crucificado y Resucitado”:¹² el amor de Dios, su misericordia, constituye “la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida.”¹³

Hospitalidad

El icono bíblico que nos ayuda a reflexionar sobre la hospitalidad se encuentra en el libro del Génesis: la visita de Dios a Abraham y Sara (Génesis 18:1–14). La hospitalidad, que en las culturas orientales estaba regulada por normas estrictas (saludo, lavado de pies, comida, protección, despedida), en este relato desborda la norma: Abraham, con insistencia afectuosa, ruega a los visitantes que no pasen de largo, experimentando él mismo una profunda consolación en su presencia. Un elemento significativo merece ser subrayado: al ver a los tres hombres, Abraham corre a su encuentro. Se trata de un gesto insólito en el contexto semítico. Correr implica un acto de autohumillación—como se ve, también, en la

¹¹ Piero Coda, “La paternità di Dio, il grido di Giobbe, e l’incontro tra le religioni,” *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 11 de junio de 1999, mondodomaini.org/dialegesthai/articoli/piero-coda-01. [Traducción propia].

¹² Coda, “La paternità di Dio.”

¹³ Papa Francisco, “*Misericordiae Vultus*. Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia” 11 de abril de 2015, no. 2., vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papafrancesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.

parábola del Padre misericordioso, en donde el padre corre hacia el hijo que regresa, en el Evangelio de Lucas (15:11–32). Solo un acontecimiento de carácter extraordinario puede legitimar la ruptura de determinados criterios culturales. Es como si Abraham hubiera discernido interiormente que aquellos tres hombres que se dirigían hacia su tienda eran algo más que meros peregrinos a quienes ofrecer hospitalidad. Sin vacilar, Abraham se postra ante ellos. En una primera lectura exegética de este pasaje, Abraham aparece como sujeto de acogida, implicando también a Sara. No obstante, en una perspectiva más profunda, son ellos quienes terminan siendo hospedados por Dios, en el horizonte de su propia existencia. Como observa puntualmente Gonzalo Zarazaga: “Esta doble capacidad del Espíritu de hacer presente la vida de Dios en el otro y de remitir toda realidad a ese Otro implica que la creación, en su misma estructura esencial, está constituida desde la raíz por esta presencia, remisión, y destino.”¹⁴

El paradigma hermenéutico de la hospitalidad abre, de este modo, a una dimensión de reciprocidad con el otro, constituyéndose en clave para la configuración identitaria. Esta, en efecto, no se concibe como un dato estático o inmutable, sino como una tarea dinámica y procesual, que se despliega en la relación con los demás y en la respuesta al llamado que emana del rostro del otro. Tal es el caso de Abraham y Sara: la apertura a los tres caminantes—es decir, la apertura a la Vida—genera vida en ellos mismos. De hecho, la multiplica, instaurando un círculo virtuoso y una lógica generativa: no pudiendo tener hijos, temían no tener descendencia y, de algún modo, no poder seguir viviendo. El *ministerio de la hospitalidad* se convierte así en un lugar teológico privilegiado de la experiencia de Dios. Abraham y Sara, al acoger al Dios de la vida, reciben a cambio la vida: la promesa de un hijo. La hospitalidad, en consecuencia, no sustrae ni empobrece la vida, sino que la engendra, incluso allí donde parecía radicalmente imposible. Aquí reside la valencia profética de este gesto que, al permitir el círculo hermenéutico entre hospitalidad y

¹⁴ Gonzalo Zarazaga, “‘Dulce huésped del alma.’ Una lectura de la hospitalidad en clave pneumatológica,” en *Hospitalidad. Encuentro y desafío*, ed. C. Avenatti de Palumbo (Agape, 2021), 123.

reconocimiento, abre y genera una lógica de vida frente a los numerosos muros que se erigen en la sociedad y muestra cómo el encuentro con el otro inaugura el camino del reconocimiento, tal como se manifiesta de modo paradigmático en el relato de los discípulos de Emaús.

Reconocimiento

Desde aquí se puede entender plenamente la necesidad de una salida, de un *éxodo*. Tal como señala el papa Francisco, “salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos.”¹⁵

Este marco nos permite abordar el tercer icono bíblico: el episodio de los discípulos de Emaús (Lucas 24:13–35).¹⁶ La narración muestra cómo el Señor resucitado sigue presente en la historia y en la vida de los creyentes y cómo es posible reconocerlo. Los dos discípulos van de camino y, en la ruta, encuentran a un forastero que los acompaña: es Jesús, peregrino con los peregrinos, migrante con los migrantes. Sin embargo, no es reconocido al inicio. El paso del “peregrino” al “huésped,” es decir, al reconocimiento, tiene lugar en el momento de la máxima fraternidad: al partir el pan. Con ese gesto, los ojos de los discípulos se abren y reconocen a Jesús. La solidaridad y la comunión hacen presente al Resucitado: el extranjero se revela como huésped. La epifanía del rostro de Jesús, antes irreconocible, se vuelve viva en el gesto de fraternidad y hospitalidad.

A su vez, el gesto de compartir el pan, expresión de la fraternidad, hace posible revelar la esencia y el contenido propio de la proximidad. Esta comprensión de la proximidad encuentra un eco particular en *Fratelli Tutti*, especialmente en los números 101–102, donde el papa Francisco

¹⁵ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, no. 87, vatican.va/content/francisco/es/apost_exhortations/documents/papa-francisco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

¹⁶ Desde una perspectiva pastoral, véase en este volumen: Evelio Menjívar-Ayala, “‘Quédate con nosotros, que la noche está cayendo’ (Lucas 24:28): Llamada a la hospitalidad radical como respuesta al drama que viven los migrantes,” 294–300.

insiste en la diferencia entre “prójimo” y “socio”—este párrafo se titula, de hecho, “trascender un mundo de socios.” Recordando, en este caso, la *parábola del Buen Samaritano*, Francisco se pregunta: “¿Qué reacción podría provocar hoy esa narración, en un mundo donde aparecen constantemente, y crecen, grupos sociales que se aferran a una identidad que los separa del resto? ¿Cómo puede conmover a quienes tienden a organizarse de tal manera que se impida toda presencia extraña que pueda perturbar esa identidad y esa organización autoprotectora y autorreferencial?” Para luego afirmar: “En ese esquema, queda excluida la posibilidad de volverse prójimo, y sólo es posible ser prójimo de quien permita asegurar los beneficios personales. Así la palabra ‘prójimo’ pierde todo significado, y únicamente cobra sentido la palabra ‘socio,’ el asociado por determinados intereses.”¹⁷

Al reflexionar sobre el sentido de “el prójimo,” Paul Ricoeur—a quien el papa Francisco cita—dice que “el prójimo no es un objeto social—aunque fuera de segunda persona—sino un comportamiento en primera persona. El prójimo es la actitud misma de hacerse presente.”¹⁸

En efecto, la presencia del prójimo introduce una diferencia abismal entre “el que soy” y “el otro,” por quien soy responsable: la responsabilidad es, en última instancia, el nombre de esta *no-indiferencia*. Como señala Luigi Alici, “en la experiencia de una proximidad que precede a cualquier convención—y que, por lo tanto, es inmediatamente ética—la ternura y la responsabilidad van de la mano; esto es precisamente lo que falta en la respuesta de Caín a la pregunta de Dios—¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano? (Génesis 4:9)”¹⁹

El rostro del otro que me “visita” y me “habla,” en su desnudez despojada y a la vez cargada de significado, “rompe el cristal de una subjetividad imperialista, doblegándola al acusativo.”²⁰

¹⁷ Francisco, *Fratelli Tutti*, no. 102.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Historia y Verdad* (Encuentro, 1990), 89.

¹⁹ Luigi Alici, *Filosofía Morale* (La Scuola, 2011), 263. [Traducción personal.]

²⁰ Alici, *Filosofía Morale*, 263.

La epifanía que se produce en el rostro—dice, al respecto, Emmanuel Lévinas—“no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque revela lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro.”²¹ La conciencia de los discípulos queda así interpelada por una pregunta que los abre a la maravilla: el reconocimiento se realiza a través de un gesto concreto de fraternidad y amor, al partir el pan. El extranjero se convierte en huésped y el huésped se transforma en hermano.

La irrupción inesperada de Dios—en los relatos bíblicos seleccionados—revela la matriz de la “mística del encuentro,” entendida como una auténtica *teología del prójimo*: una mística que establece comunión respetando las diferencias y que convierte el amor en el camino para descubrir y salvaguardar la originalidad del otro: “Hoy . . . sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación.”²²

Esta mística, vinculada tanto a la ética como a la política, requiere una ascesis específica, capaz, por un lado, de denunciar las injusticias y las opresiones, y, por otro, de dar testimonio de la santidad y de la justicia de Dios en su encarnación. La relación con los demás, que puede llegar hasta la entrega de la propia vida por el prójimo, manifiesta la esencia misma del amor en su dimensión de responsabilidad. Es en esta proximidad donde nace lo que el papa Francisco denomina “amor político”²³: un amor que también ha de traducirse en eficacia estructural.

La dimensión estructural y pública del amor nos permite ahora pensar en su fundamento último—el *ordo amoris*—y, desde él, articular el criterio para la construcción del bien común.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Sígueme, 2002), 220.

²² Francisco, *Evangelii Gaudium*, no. 87.

²³ Francisco, *Fratelli Tutti*, no. 180.

***Ordo amoris* y bien común: Hacia la construcción de la “civilización del amor”**

En febrero de 2025, durante una entrevista concedida a la cadena de noticias *Fox News*, el vicepresidente de los Estados Unidos, J.D. Vance, propuso la siguiente interpretación del concepto agustiniano de *ordo amoris*:

As an American leader, but also just as an American citizen, your compassion belongs first to your fellow citizens. That doesn't mean you hate people from outside of your own borders, but there's this old-school (concept)—and I think it's a very Christian concept, by the way—that you love your family, and then you love your neighbor, and then you love your community, and then you love your fellow citizens in your own country, and then, after that, you can focus and prioritize the rest of the world.²⁴

Ante esta interpretación, el papa Francisco envió una carta a los obispos de los Estados Unidos en la que comentó lo siguiente: “el verdadero ‘*ordo amoris*’ que es preciso promover, es el que descubrimos meditando constantemente en la parábola del Buen Samaritano (cf. Lucas 10:25–37), es decir, meditando en el amor que construye una fraternidad abierta a todos, sin excepción.”²⁵ En un comentario publicado en su perfil de X, el entonces cardenal Robert Prevost—ahora León XIV—también cuestionó esta interpretación, afirmando: “J.D. Vance se equivoca: Jesús no nos pide

²⁴ “Como líder estadounidense, pero también simplemente como ciudadano norteamericano, tu compasión corresponde en primer lugar a tus propios conciudadanos. Eso no significa que odies a las personas de fuera de tus fronteras, pero existe este concepto tradicional—y creo que, por cierto, es un concepto muy cristiano—según el cual amas primero a tu familia, luego a tu prójimo, después a tu comunidad, a tus compatriotas dentro de tu propio país y, solo después de eso, puedes centrarte y dar prioridad al resto del mundo” [Traducción personal.] Citado en: Richard Clements, “First, Love Locally: J.D. Vance and ‘Ordo Amoris,’” *Word on Fire*, 11 de febrero de 2025, wordonfire.org/articles/first-love-locally-jd-vance-and-ordo-amoris.

²⁵ Francisco, “Carta a los Obispos de los Estados Unidos de América,” 10 de febrero de 2025, vatican.va/content/francesco/es/letters/2025/documents/20250210-lettera-vescovi-usa.html.

que jerarquicemos nuestro amor por los demás.”²⁶ Frente a una posible lectura reductiva del *ordo amoris*—que justificaría jerarquías excluyentes del amor, limitando la responsabilidad al propio grupo—el “modelo del buen samaritano” (tal como se describe en *Fratelli Tutti*, no. 66) no solo abre a una ética universal de fraternidad, sino que también despliega un horizonte escatológico: sin duda—señala el papa León XIV—la búsqueda de la felicidad es una de las principales motivaciones de la movilidad humana contemporánea.”²⁷ A este propósito, el papa Francisco, en la bula de convocación del Jubileo de la Esperanza, *Spes non Confundit*, afirma que “no pueden faltar signos de esperanza hacia los migrantes, que abandonan su tierra en busca de una vida mejor para ellos y sus familias. Que sus esperanzas no se vean frustradas por prejuicios y cerrazones; que la acogida, que abre los brazos a cada uno en razón de su dignidad, vaya acompañada por la responsabilidad, para que a nadie se le niegue el derecho a construir un futuro mejor.”²⁸

Como bien ha señalado el mismo León XIV en la Exhortación Apostólica *Dilexi Te*:

La cultura dominante de los inicios de este milenio instiga a abandonar a los pobres a su propio destino, a no juzgarlos dignos de atención y mucho menos de aprecio. . . . Nos hace falta reconocer la tentación que nos circunda de desentendernos de los demás; especialmente de los más débiles. Digámoslo, hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestras sociedades desarrolladas. Nos acostumbramos a mirar para el

²⁶ “El artículo que compartió el nuevo papa que contradice al vicepresidente de EEUU: ‘J.D. Vance se equivoca,’” *El Diario*, 8 de mayo de 2025, eldiario.es/sociedad/articulo-compartio-nuevo-papa-contradice-vicepresidente-eeuu-jd-vance-equivoca_1_12283452.html.

²⁷ Papa León XIV, “Mensaje para la 111th Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2025,” 4–5 de julio de 2025, vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/migration/documents/20250725-world-migrants-day-2025.html.

²⁸ Francisco, “*Spes non Confundit*. Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025,” 9 de mayo de 2024, vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.

costado, a pasar de lado, a ignorar las situaciones hasta que estas nos golpean directamente.²⁹

Ante esta tragedia, el Papa propone lo siguiente:

Y nos hace mucho bien descubrir que aquella escena del buen samaritano se repite también hoy. Recordemos esta situación de nuestros días: “Cuando encuentro a una persona durmiendo a la intemperie, en una noche fría, puedo sentir que ese bulto es un imprevisto que me interrumpe, un delincuente ocioso, un estorbo en mi camino, un aguijón molesto para mi conciencia, un problema que deben resolver los políticos, y quizá hasta una basura que ensucia el espacio público. O puedo reaccionar desde la fe y la caridad, y reconocer en él a un ser humano con mi misma dignidad, a una creatura infinitamente amada por el Padre, a una imagen de Dios, a un hermano redimido por Jesucristo. ¡Eso es ser cristianos! ¿O acaso puede entenderse la santidad al margen de este reconocimiento vivo de la dignidad de todo ser humano?” ¿Qué hizo el buen samaritano?³⁰

En continuidad con la tradición agustiniana, el concepto de amor se contempla como la forma más elevada del misterio trinitario y expresa la vocación más profunda del ser humano. Se trata de un *appetitus*—es decir, una tendencia de la voluntad—orientado hacia un bien deseable en sí mismo, que san Agustín entiende también como una fuerza gravitacional capaz de elevar y orientar el deseo: “mi peso es mi amor (*pondus meum, amor meus* . . .), él me lleva doquiera que soy llevado.”³¹

Todo esto se expresa en un deseo de comunión que tiene sus raíces en la vida trinitaria divina. Cuando está correctamente orientado hacia Dios, puede llamarse *caritas* o *dilectio*, y es allí donde la buena voluntad

²⁹ Papa León XIV, *Dilexi Te*, 4 de octubre de 2025, no. 105, vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html.

³⁰ León XIV, *Dilexi Te*, no. 106.

³¹ San Agustín, “Confesiones,” *Augustinus*, trad. Ángel Custodio Vega Rodríguez, 13.9.10, augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm.

encuentra su paz. Para Agustín, por tanto, la relación entre el amor al prójimo y el amor a Dios—como señala Alici—“se unificará gradualmente, hasta el punto de comprender ambos mandamientos como expresión de una sola caridad.”³² No se trata de dos caridades distintas: el amor que nos impulsa hacia el prójimo es el mismo que nos orienta hacia Dios.

Así se expresa, en efecto, san Agustín:

Amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos se resumen toda la ley y los profetas. Uno solo es el amor y dos son los preceptos; uno solo es el Espíritu y dos las donaciones del mismo. No fue dado uno antes y otro después, puesto que *no es uno el amor que ama al prójimo y otro el que ama a Dios. No se trata, por tanto, de un amor distinto. Amamos a Dios con el mismo amor con el que amamos al prójimo*. Mas como una cosa es Dios y otra el prójimo, aunque sean amados con un mismo amor, no por eso lo amado es una sola cosa. Aunque se nos encarece en primer lugar el amor de Dios, por ser mayor, y luego el amor al prójimo, se comienza por el segundo para llegar al primero: Pues si no amas al hermano, a quien ves, ¿cómo puedes amar a Dios, a quien no ves? Quizá por eso, para enseñarnos el amor al prójimo, cuando aún se hallaba en la tierra, visible y cercano a los demás, otorgó el Espíritu Santo soplando sobre sus rostros; y sobre todo desde la Caridad que está en los cielos, desde el cielo envió al Espíritu Santo. *Recibe en la tierra al Espíritu Santo, y amas al hermano; recíbelo del cielo, y amas a Dios*. También es del cielo lo que recibiste en la tierra. Cristo lo dio en la tierra, pero lo que dio es del cielo. Lo dio quien descendió del cielo. Aquí halló a quien dárselo, pero lo que dio lo trajo de allí.³³

En este punto se advierte el valor especulativo de la reflexión de Agustín sobre el amor, en la medida en que muestra su capacidad de articular entre sí todas las dimensiones de lo humano o, en palabras de Alici, “el vínculo del amor humano, gracias al cual es posible amarse, remite al misterio del

³² Alici, *Filosofía Morale*, 118.

³³ *Sermón* 265.8.9 en San Agustín, “Sermón 265,” trad. Pío de Luis, *Augustinus*, augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_370_testo.htm. [Cursivas propias]

origen; la verticalidad del amor filial y la horizontalidad fraterna de la *mutua dilectio* no representan aquí dos actos distintos y superpuestos, sino que encuentran su enigmático punto de intersección en un *vinculum unitatis*, en el cual el don es, al mismo tiempo, origen y tarea.”³⁴

Para Agustín, es el amor lo que “nos enseña a comprender la creatividad subyacente a la relacionalidad constitutiva del ser humano.”³⁵ Así lo destaca, en efecto, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, precisamente en su capítulo conclusivo: “el amor debe estar presente y penetrar todas las relaciones sociales” (no. 581). Y, además: “Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social—a nivel político, económico, cultural—haciéndolo la norma constante y suprema de la acción” (no. 582).

La originalidad y relevancia de la propuesta agustiniana se manifiestan plenamente cuando se pone de relieve la naturaleza del vínculo que el amor es capaz de generar. Sin poder entrar aquí en mayores detalles, conviene recordar el libro VIII del *De Trinitate* de Agustín: en él, además de presentar su peculiar concepción de la caridad como principio que funda y posibilita toda relación, el obispo de Hipona explora la compleja y fecunda red de relaciones de la que también brota el amor fraterno. Uno de los textos que inspiraron la reflexión de Agustín es, como él mismo atestigua, la *Primera Carta de Juan*: “Dios es amor” (4:8), que continúa, “si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado a su plenitud en nosotros” (4:12).³⁶

Al tratar de interpretar fielmente estas palabras, a lo largo del libro Agustín busca mostrar cómo la experiencia del amor recíproco—del amor fraterno—constituye al mismo tiempo la manifestación de Dios; y, a la inversa, cómo el amor de Dios, su presencia, ilumina y da sentido a la

³⁴ Luigi Alici, *Il Terzo escluso* (San Paolo, 2004), 122. [Traducción personal.]

³⁵ Donatella Pagliacci, “In interiore homine habitat veritas. Riletture contemporanee del paradigma agostiniano,” en *Le vie dell’interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell’interiorità*, ed G. de Simone (Cittadella, 2011), 46. [Traducción personal.]

³⁶ Véase San Agustín, *De Trinitate* en “La Trinidad,” *Augustinus*, augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm.

experiencia humana. Atrayendo la atención sobre el fenómeno del amor—comenta Coda—“de hecho devela el camino más fascinante y empinado a la inteligencia del Dios Trinidad. Y convertido, contemplando la Trinidad a la luz del amor, ilumina con un faro muy potente la experiencia humana del amor.”³⁷ Así se expresa de manera emblemática en el libro VIII del *De Trinitate*: “sí realmente tú ves la Trinidad cuando ves el amor” (VIII, 8.12), porque en el amor, precisamente, ves tres realidades—como en la Trinidad: “el que ama y el que es amado y el amor mismo. ¿Qué es entonces el amor sino una vida que une (*copulans*), o que desea unir dos realidades, es decir, aquel que ama y el que es amado?” (VIII, 10.14). La reflexión agustiniana—que permite releer, en sentido inverso, el itinerario de nuestra reflexión—se orienta hacia el reconocimiento del vínculo constitutivo entre el amor y el bien común.

Toda relación humana, incluso en su forma más elemental, implica al menos a dos sujetos. Sin embargo, la calidad del vínculo introduce necesariamente un tercer factor: un bien compartido que funda la reciprocidad y permite reconocer como auténticos ciudadanos a quienes participan en él con igual dignidad, dentro de una dinámica dialógica y cooperativa.

Este vínculo será progresivamente identificado por la tradición cristiana con el léxico del “bien común,” que representa hoy más que nunca un desafío y una propuesta alternativa frente al atomismo social imperante y a la antropología individualista que lo sustenta. Por ello, es necesario prestar especial atención a su definición. El bien común no es una mera agregación de intereses ni, menos aún, de intereses individuales. Tampoco es un marco puramente formal que se limite a establecer unas “reglas del juego” elementales. Ni siquiera puede reducirse al conjunto de los bienes colectivos. Según la enseñanza social católica, el bien común se define de la

³⁷ Piero Coda, “Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor,” presentado en el VI Congreso Internacional de Literatura, Estética, y Teología, “El amado en el amante: Figuras, textos y estilos del amor hecho historia,” Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina, 17–19 de mayo de 2016, bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/donde-uno-otro-huellas-matriz-coda.pdf.

siguiente manera: “el bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral. La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser ‘con’ y ‘para’ los demás.”³⁸

Por lo tanto, el bien común de una sociedad es aquel bien compartido desde el principio, que se construye y se disfruta entre personas que pertenecen a una misma realidad social. Precisamente por ello, el bien común ha de ser protegido y garantizado mediante mediaciones políticas, institucionalizadas y normativas.

Conclusión

Llegados ya a la conclusión, interesa subrayar hasta qué punto el concepto de amor puede iluminar y cualificar las nociones de alteridad, hospitalidad, y reconocimiento, y abrir así el horizonte escatológico en el que el fenómeno migratorio se presenta como una lámpara profética para la construcción de la “civilización del amor.”³⁹

La noción del bien común, entendida como bien moral de la comunidad humana—y, por tanto, referida ante todo a la calidad de las relaciones entre las personas—puede conducir a una reconsideración de la propia convivencia civil y social. Esta convivencia puede ser promovida a partir de una forma de reciprocidad abierta e inclusiva, orientada a la construcción de un “nosotros” compartido. A ello contribuyen las mediaciones institucionales, que permiten superar la estrechez de las relaciones meramente individuales y ampliar la red de los vínculos sociales. De este modo, todos los sujetos son reconocidos como portadores de la misma dignidad en referencia a un horizonte común. He aquí, entonces, cómo el fenómeno de la migración, entendido en su acepción más amplia de movilidad humana, puede iluminar y ampliar el significado mismo de la reciprocidad en cuanto “reciprocante”—para usar una expresión

³⁸ *Compendio*, nos. 164–165.

³⁹ *Compendio*, nos. 575–583.

característica de Coda—es decir, abierta, inclusiva, y efusiva. Como afirma el propio Juan Carlos Scannone en un importante artículo: “las últimas raíces de esa pluralidad en la unidad (de comunión) de un mismo sujeto comunitario—de un nosotros-Pueblo de Dios—están en la misma Trinidad.”⁴⁰

En *Evangelii Gaudium*, para confirmar esto, encontramos lo siguiente:

Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae.⁴¹

Es precisamente a partir de esta acción de la Tercera Persona de la Trinidad, que forma y sostiene la comunión del Pueblo de Dios, que se “refuerza la personalidad de cada uno de sus miembros, en su interrelación mutua, pero como irreductible a cada otro y ‘nosotros’ concebido como totalidad dialéctica”⁴²—un pueblo cuyo rostro cultural es multiforme, multicultural, y multirreligioso, en la comunión de los diferentes, porque está guiado por el Espíritu, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Considerar este “nosotros”—la iglesia como *pueblo de Dios*—nos permite, por tanto, subrayar su destino universal: la comunión con el Dios Trino y la comunión con todas las personas. Este pueblo, por lo tanto, se convierte en “pueblo de Dios” en la medida en que—formando y constituyendo comunidades de bautizados en la fe, la esperanza y la caridad—se propone históricamente ser un pueblo de personas libres, fraternas, y participativas.

⁴⁰ Juan Carlos Scannone, “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares,” *Stromata* 70 (2014), 188.

⁴¹ Francisco, *Evangelii Gaudium*, no. 117.

⁴² Scannone, “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares,” 194.

En este horizonte eclesial y escatológico, la migración se configura como un ámbito privilegiado de discernimiento teológico, de carácter propiamente profético. En efecto, el “pueblo de Dios,” a partir del acontecimiento de la Encarnación y de la Resurrección, ya no se configura como un pueblo separado, con un territorio y una historia propios. No se sitúa al margen de los demás pueblos, sino que existe como un pueblo entre los pueblos, igual a los otros en todo. En esta misma línea, como afirma José Comblin, el pueblo de Dios “ya no constituye, desde Jesús, un pueblo separado en un territorio separado, en una historia separada; no es un pueblo al lado de los otros, sino un pueblo dentro de los otros, igual a los demás en todo.”⁴³ En este sentido, el pueblo de Dios vive en medio de los pueblos como fermento para la extensión del *Reino de Dios*. Desde esta perspectiva, la migración puede favorecer una imagen nueva y renovada de la sociedad: una sociedad fraterna e igualitaria, enriquecida por el espacio que concede a la expresión de las diferencias y diversidades personales y comunitarias.

Se trata, en definitiva, de una sociedad plenamente “católica,” en la que este adjetivo expresa el respeto y la acogida de los dones y de las particularidades que el Espíritu suscita en cada persona.

Con estas consideraciones, deseo concluir el presente artículo evocando una cita de Jürgen Moltmann: “En las últimas visiones del Apocalipsis, el cielo descende a la tierra. La tierra se convierte en la ciudad que contiene dentro de sí el paraíso. Esta ciudad llega a ser el lugar abierto para todos. En ese lugar, la *shekiná* de Dios llega definitivamente al reposo. En su reposo, todas las criaturas encuentran su felicidad eterna.”⁴⁴

Marco Strona es doctor en Filosofía por el Pontificio Ateneo San Anselmo de Roma; doctor en Ontología Trinitaria por el Instituto Universitario Sophia (Loppiano, Italia); y doctor en Teología Sistemática-Pastoral por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-

⁴³ José Comblin, *Il popolo di Dio* (Servitium, 2007), 133. [Traducción personal.]

⁴⁴ Jürgen Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana* (Sígueme, 2004), 403.

Rio, Brasil). Además de su formación teológico-filosófica, cuenta con un diploma avanzado en Pastoral de la Movilidad Humana por el Scalabrini International Migration Institute. Actualmente, ejerce su ministerio sacerdotal en la misión scalabriniana de Santiago de Chile y se desempeña como director académico del Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, con sede en Buenos Aires, Argentina. Asimismo, es miembro del Comité de Investigación de la Facultad de Teología de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala y participa en diversos grupos de investigación internacionales. Entre sus publicaciones destaca su último libro: *Il Dio pellegrino. La migrazione nel discernimento di Papa Francesco: dall'esodo alla comunione* (2001).