

El Derecho a Pasar: La Ética de la Política de Migración

William O'Neill, S.J. *

Las palabras solemnes del Levítico nos mandan recordar al extranjero o foráneo residente en medio de nosotros: “No hagan sufrir al extranjero que viva entre ustedes. Trátenlo como a uno de ustedes; ámenlo, pues es como ustedes. Además, también ustedes fueron extranjeros en Egipto. Yo soy el Señor su Dios” (Lv. 19, 33s).¹ Excepto la adoración del único Dios, ningún mandamiento se repite con más frecuencia en la Biblia hebrea.² Una y otra vez se le llama a Israel a recordarse de su bendición como viajero en tierras extrañas, y en ese recuerdo de exilio y redención Israel mismo se renueva.³

Al corazón de la ética cristiana también se encuentra la ley del amor (*agapē*); y para el discípulo de Jesús, en el evangelio de Lucas, es el extranjero, y no el escriba o el experto religioso, quien revela su significado. De hecho, la parábola del Buen Samaritano se revela como un midrash hortatorio (“historia de ejemplo”) del gran

* William O'Neill, S.J., es profesor de ética social en la Escuela Jesuita de Teología en Berkeley, y profesor visitante de ética en la Escuela Jesuita de Teología, “Hekima” en Nairobi.

¹ Para una consideración de la obligación de Israel del “sábado” de tratar a los pobres sin tierra como “hermanos y hermanas,” véase Walter Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 59-67. Véase “Juntos en el Camino de Esperanza: Ya No Somos Extranjeros,” United States Conference of Catholic Bishops y Conferencia del Episcopado Mexicano (22 enero 2003), 25.

² W. Gunther Plaut, “Jewish Ethics and International Migrations,” *International Migration Review: Ethics, Migration and Global Stewardship* 30 (Spring 1996): 18-36 en 20-21. Plaut marca los diferentes estados legales asignados a los migrantes temporales o permanentes en la Biblia hebrea y el Talmud. Véase John R. Donahue, “The Bible and Catholic Social Teaching: Will this Engagement Lead to Marriage?” en Kenneth R. Himes, ed., *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004), 9-40.

³ Como observa Mark Franken, “Para los israelitas, no sólo se les mandaba cuidar al extranjero; la bienvenida y acogida del extranjero fueron inclusive vinculadas a las leyes del espiguelo y del diezmo. (Lv. 19, 9-10; Dt. 14, 28-29),” en “The Theology of Migration,” un ensayo que se presentó a la junta directiva de los Lutheran Immigration and Refugee Services, 28 Octubre 2004, Baltimore, Maryland. (usccb.org/mrs/lirspresentation/shtml)

mandamiento judicial del Levítico (Lucas 10, 29-37).⁴ Como discípulos de Jesús, también estamos llamados a “ir y hacer lo mismo,” es decir, amar al extranjero, al migrante, como a nosotros mismos.⁵ Pero, ¿cómo se puede cumplir tal “buena nueva para los pobres,” “hoy mismo delante de nosotros”?⁶

A la cúspide del milenio, la integración del comercio, las finanzas y los mercados de consumo atestigua una interdependencia global sin precedentes. Y aún así, la promesa milenaria de un hogar global (*oikoumene*) permanece esquivo. Desde Kigali a Kosovo, el conflicto étnico y la inestabilidad regional, que seguidos se presentan, han roto nuestra “aldea global.” En su Encuesta Mundial del 2004, el Comité de Refugiados de los Estados Unidos calcula que hay un total de 11.9 millones de refugiados y peticionarios de asilo,⁷ es decir, “personas que han salido de su propio país para escaparse de la persecución, el conflicto armado o la violencia.” Una vez que son ya víctimas de la “limpieza étnica” y la “expulsión masiva,” los refugiados sufren de un “estándar de protección en disminución,” según el UNICEF, mientras que la mayoría de

⁴ La “narrativa ejemplar,” escribe Wolfgang Schrage, “demuestra que la obligación al amor no tiene límites: el amor no llega a una frontera de la cual no se requiere nada más allá”. Porque “el amor no sigue los dictados de las convenciones y los prejuicios si no se atreve a no hacerles caso, se atreve con libertad soberana a superar las barreras que separan a las personas. Una persona que ama puede ver a cualquier persona como el prójimo necesitado.” La narrativa del buen samaritano revela el alcance universal y sin límites del amor, precisamente al exigir una solidaridad moral con los que sufren. Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament*, trad. David E. Green (Philadelphia: Fortress, 1988), 74-81 en 77, 81.

⁵ Porque el evangelio de Mateo habla de la “sagrada familia de Nazaret, huyendo a Egipto.” El Papa Pío XII escribe en *Exsul Familia* que “la sagrada familia emigrante es el arquetipo de toda familia refugiada. Jesús, María y José, viviendo en el exilio en Egipto para escaparse de la furia de un rey malvado, son para toda época y todo lugar, los modelos y protectores de todo migrante, extranjero y refugiado de todo tipo quien, impulsado ya sea por persecución o por carencia, se ve forzado a dejar su tierra nativa, sus padres y familiares queridos, sus amigos cercanos, para buscar una tierra extraña.”

⁶ En su comentario sobre el episodio, Robert Karris observa que la palabra “hoy,” en el griego de Lucas, se refiere no al “entonces histórico de los tiempos de Jesús,” sino “al hoy presente de los tiempos de la realización.” Robert J. Karris, “The Gospel According to Luke,” en *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1990), 690. Lucas modifica la cita de Isaías 61, 1-2 para incluir una referencia a Isaías 58, 6s: “El ayuno que a mí me agrada consiste en eso: en que rompas las cadenas de la injusticia y desates los nudos que aprietan el yugo; en que dejes libres a los oprimidos y acabes, en fin, con toda tiranía, en que compartas tu pan con el hambriento y recibas en tu casa al pobre sin techo...”

⁷ Comité de Refugiados de los Estados Unidos, *World Refugee Survey 2004*, 1.

los que están internamente desplazados por motivos parecidos, unos 23.6 millones, quedan fuera del alcance del régimen oficial de refugiados.⁸

Solamente en el 2003, 1.12 millones huyeron de sus países como refugiados y 5.28 millones se desplazaron internamente. 7.35 millones de estas personas, en las palabras de la Encuesta Mundial de Refugiados, se “almacenaron” durante 10 años o más, y como violación al derecho internacional de refugiados, “miles de ellos fueron regresados por fuerza” a los países de donde habían huido. En la región Darfur de Sudan, el conflicto internecino desarraigó a cerca de 800,000 civiles, incluyendo a casi 100,000 quienes huyeron a los desiertos del este de Chad “donde la ayuda internacional tardó en llegar.” En Colombia, una nueva ofensiva militar de parte del gobierno desplazó a unos 230,000 civiles, así que el total de personas internamente desplazadas llegó a 2,730,000. En los Estados Unidos, el Acta de Reforma a la Inmigración Ilegal y Responsabilidad de los Inmigrantes (IIRIRA, por sus siglas en inglés) de 1996 y el “Acta de Identificación Real”, aprobada recientemente por el Congreso, restringen severamente los derechos de los peticionarios de asilo. Hoy, la “sagrada familia emigrante” se sometería a “la detención obligatoria” y a la “expulsión acelerada.”⁹

Aún sigue la letanía del sufrimiento más allá de las cifras oficiales. La definición restringida de “refugiado” en el derecho internacional (Convención Sobre el Estatuto de los Refugiados [1951] y el Protocolo Sobre el Estatuto de los Refugiados [1967]),

⁸ Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, “The State of the World’s Refugees: A Humanitarian Agenda,” <http://www.unchr.ch/refworld/pub/state/97/intro.htm> (datos de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 1 junio 1997). Una nueva compilación de “Criterios sobre el desplazamiento interno” se promulgó en 1998 por el Dr. Francis Deng, representante del secretario general de la ONU sobre las personas internamente desplazadas.

⁹ Véase Human Rights First (anteriormente Lawyers Committee for Human Rights), “In Liberty’s Shadow: U.S. Detention of Asylum Seekers in the Era of Homeland Security,” (Human Rights First: New York, Washington D.C.: 2004).

excluye a las víctimas de la inseguridad general o la privación económica, es decir, la negación sistemática de los derechos básicos a la subsistencia: huyendo de la hambruna, la pobreza o las catástrofes ecológicas, los “refugiados económicos” carecen de un título legal al asilo.¹⁰ Todavía otros buscan mejorar su suerte en nuestro mercado global, donde, según informa el Proyecto del Milenio de las Naciones Unidas, “más de 800 millones de personas” se encuentran en malnutrición crónica y 2.7 billones “luchan por sobrevivir con menos de dos dólares al día.” No es sorprendente que estas grandes disparidades de riqueza generen factores que propician la migración.¹¹

Entonces ¿qué podemos decir cuando el “extranjero sin nombre” en nuestro camino es una legión? Cuando la legislación monumental de California o Arizona sobre la inmigración busca contener el “flujo increíble de foráneos ilegales” que atraviesan nuestras fronteras, nos enreda una esfera retórica donde las metáforas matan.¹² Llegamos a “ver” a las personas, en lugar de sus actividades, como ilegales, despojándolos de su estatus legal e incluso moral; retóricamente borrados, sus derechos – aún los que se reconocen en el derecho internacional – se enajenan en el sentido más profundo.¹³ Pero ninguna simple recitación de la doctrina (por ejemplo, las Sagradas Escrituras o la Doctrina Social de la Iglesia Católica Romana en “Juntos en el Camino de Esperanza: Ya No Somos Extranjeros”) remediará nuestra miopía moral.

¹⁰ Se aceptan definiciones más amplias en la Convención Sobre los Aspectos Específicos de Problemas de Refugiados en África (1969) de la Organización de la Unidad Africana (OAU, por sus siglas en inglés), la Declaración de Cartagena Sobre Refugiados (1984) aprobado por la Organización de Estados Americanos (OEA), y en la práctica operacional del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Véase United Nations High Commissioner for Refugees (UNCHR), *The State of the World's Refugees: In Search of Solutions* (New York: Oxford University, 1995), “Protecting Human Rights,” 57-94.

¹¹ Proyecto del Milenio de las Naciones Unidas, http://www.unmillenniumproject.org/press/press2_spanish.htm, 21 abril 2005.

¹² De la documentación oficial de los argumentos a favor y en contra de la Proposición 187.

¹³ Véase “Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares,” aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 45/158 (18 diciembre 1990).

¡A veces somos astutos como las palomas! Echamos vino viejo, es decir, el ideal tradicional y religioso del bien común, en cueros nuevos, es decir, la retórica liberal de los derechos – como si la enseñanza (de la *ecclesia docens*) fuera *eo ipso* el aprendizaje. Y aún así, la Iglesia que aprende (*ecclesia dicens*) padece de los descontentos de la (pos)modernidad, es decir, la fragmentación del valor legal, moral/ético y religioso. Ya no podemos suponer una “audiencia universal,” o acervo de significado común (*loci communi* retóricos). Efectivamente, para muchos ciudadanos de las sociedades complejas y pluralistas, el espacio público se ha “desencantado”; la religión se relega al espacio privado, al vestíbulo del razonamiento público y político.

Por consiguiente, el sector voluntario y religioso de la sociedad civil en los EEUU organiza nuestra lástima social para los migrantes. Pero se puede decir que el drama público no es de protagonistas iguales ante la ley, sino de suplicantes a sus benefactores. Las voces religiosas ocupan los intersticios de “la sociedad mayor,” pero figuran de manera mínima en asegurar la justicia de sus instituciones básicas. Como nota, el sociólogo de la religión, Robert Wuthnow, señala que los sentimientos religiosos moderan nuestra venalidad pero hacen muy poco para inspirar la reforma legal o económica.¹⁴

Igual que nuestros obispos en “Juntos en el Camino de Esperanza,” podemos acudir al lenguaje moderno de los derechos humanos como una *vía media* entre la religión y la política.¹⁵ Y sin embargo, nuestro mismo discurso moral se fragmenta en retóricas rivales, es decir, lo que Michael Sandel llama a la “política de derechos

¹⁴ Robert Wuthnow, *God and Mammon in America* (New York: The Free Press, 1998), 198-221.

¹⁵ Para una interpretación de los conceptos bíblicos de la justicia, véase John Donahue, “Biblical Perspectives on Justice,” en John C. Haughey, ed., *The Faith that Does Justice* (New York: Paulist Press, 1977), 68-112.

[universales]”: liberal, y a la “política del bien común [particular]”: comunitaria.¹⁶ Aquí también nos enfrenta un dilema en la hermenéutica de la recepción. Porque el lenguaje liberal de los derechos, con su división característica entre “ciudadanos” y “foráneos,” es demasiado débil para sostener las reclamaciones que se enumeran en “Juntos en el Camino de Esperanza,” (párrafos 33-39); a la vez, las espesas súplicas comunitarias al bien común giran precisamente en torno a la metáfora de raíz que distingue entre “miembros” y “extranjeros.”

En estos comentarios permítanme, primero, 1) analizar brevemente la retórica en juego en el “aprendizaje” de la Iglesia. En seguida, voy a 2) explorar las implicaciones de la ética liberacionista de Ignacio Ellacuría para una reconstrucción de la enseñanza de la Iglesia sobre la política de la inmigración.¹⁷ En conclusión, voy a 3) reflexionar sobre las demandas distintivamente cristianas de la solidaridad con los migrantes.

1) Retóricas rivales

Aún los que son cautelosos ante la polémica tienen que reconocer que debajo de la cargada retórica política en los EEUU se encuentran figuras y metáforas llamativas. La “Coalición para Salvar Nuestro Estado” invocó las metáforas de raíz de

¹⁶ Véase Michael Sandel, “Introduction,” en *Liberalism and Its Critics*, ed. Michael Sandel (New York: New York University Press, 1984), 4, 6, 10.

¹⁷ El análisis se tomó de mi artículo “What San Salvador Says to Nairobi: The Liberation Ethics of Ignacio Ellacuría,” con Aquiline Tarimo, S.J., en *Love that Produces Hope: Essays on the Thought of Ignacio Ellacuría* (próximamente de Liturgical Press).

“miembro” y “extranjero” que tienen un lugar de prominencia en la ética comunitaria.¹⁸ Basándose en la crítica romántica del formalismo vacío de la moralidad Kantiana (*Moralität*), los críticos comunitarios tan diversos como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel imaginan que el yo se constituye en el conjunto de relaciones sociales, los mores distintivos de la ética Hegeliana (*Sittlichkeit*).¹⁹

Entretejido por la historia y los sentimientos compartidos, nuestra retórica moral acude a lo que Edmund Burke llamó “la sabiduría latente” de nuestras tradiciones particulares.²⁰ Nuestra libertad tan querida “tiene su pedigrí” que distingue estrictamente entre miembros del cuerpo político. La cuestión de membresía en nuestro cuerpo político, es decir, de *reconocer* a miembros y extranjeros, amenaza en grande; como observa Michael Walzer, “el bien principal que nos distribuimos los unos a los otros es la membresía en alguna comunidad humana. Y lo que hacemos respecto a la membresía estructura todas las demás opciones de la distribución: determina con quién hacemos esas opciones, de quién requerimos obediencia y recogemos impuestos, a quién repartimos bienes y servicios.”²¹ Por supuesto el “nosotros”, circunscrito retóricamente, no tiene que ser, necesariamente xenofóbico o racista, aunque tales “prejuicios” no se pueden excluir *tout court* (simplemente). Por ejemplo,

¹⁸ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 54, 94. Cfr. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1994), 21-5.

¹⁹ Cfr. la crítica de Hegel de la *Moralität* de Kant en *Philosophy of Right, Hegel's Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1952), 35. Sin embargo a la ética comunitaria moderna le falta “la astucia de la razón.”

²⁰ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, 1700*, en *Works*, vol. 2 (Bohn's British Classics: London, 1872), 305-6, 412; cfr. Burleigh Taylor Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 59-60, 109-10.

²¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), 31. Cfr. Michael Walzer, “The Moral Standing of States,” *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980); Michael Walzer, “Nation and Universe,” *The Tanner Lectures on Human Values XI* (Salt Lake City: University of Utah, 1990). Para un análisis comparativo de Rawls y Walzer en la política de admisión, cfr. Mark Gibney, *Strangers or Friends: Principles for a New Alien Admission Policy* (New York: Greenwood, 1986), 3-34.

Peter Brimelow mantiene que los estadounidenses “tienen el derecho de insistir en que su gobierno deja de cambiar” el equilibrio racial del país, del “núcleo específico étnico” que “ha sido blanco.”²²

Donde los críticos comunitarios acuden a la metáfora de raíz de miembros y extranjeros, los partidarios liberales, como observamos anteriormente, más bien acuden al “contrato social” de ciudadanos y foráneos. Para el liberalismo, como doctrina filosófica, la misma irreconciliabilidad de nuestros conceptos “locales y etnocéntricos” del bien nos lleva a apreciar las “libertades de los modernos” como nuestros derechos principales.²³ “La única libertad que merece el nombre,” escribe J. S. Mill en una frase debidamente memorable, “es la de buscar nuestro propio bien de nuestra propia manera.” Nuestra libertad, a la vez, se describe como nuestras varias inmunidades o derechos negativos, limitados principalmente por deberes de abstención. Porque dice Mill que tenemos que *respetar* la misma libertad de los otros, ni privándolos de su propio bien ni impidiendo sus “esfuerzos por obtenerlo.”²⁴ Bajo el estandarte de la libertad negativa, los herederos de la tradición liberal acuden a sus libertades individuales a la vez que relegan las delimitaciones positivas de la libertad, por ejemplo, los derechos de los migrantes a la nutrición o a los servicios adecuados de salud, a un ámbito inferior, si no los descartan como mera licencia retórica. Nuestras libertades negativas, dice Robert Nozick, “llenan el espacio de los derechos”.²⁵

Con la apoteosis del yo soberano, los lazos sociales, anteriormente derivados del ideal ético del bien común, ahora se tienen que “construir” a través del ejercicio de

²² Peter Brimelow, *Alien Nation* (New York: Random House, 1995), 264.

²³ Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,” en *Oeuvres Politiques de Benjamin Constant*, ed. C. Louandre (Paris, 1874).

²⁴ J. S. Mill, *On Liberty*, ed. Gertrude Himmelfarb (New York: Penguin Books, 1974), 72.

²⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 238.

la voluntad individual (ya sea del contrato fiduciario de Locke o del Leviatán imperioso de Hobbes). Las obligaciones “positivas” tocan únicamente a los conciudadanos que son partes del contrato social que sostiene la legitimidad moral del Estado. A los no ciudadanos se debe la obligación de abstención; pero como “foráneos,” les falta el título legal al “bien principal” de membresía y sus correspondientes derechos. Como una vez comentó Emerson, “...no me hable, como lo hizo hoy un buen hombre, de mi obligación a poner a todos los hombres pobres en situaciones buenas. ¿Acaso son mis pobres?”²⁶

2) Una réplica retórica

Así que no podemos simplemente traducir los mandamientos bíblicos de justicia (*sedaqah*) y de juicio recto (*misphat*) al idioma liberal y débil de los derechos. Como anteriormente mencioné, la herencia filosófica liberal reinante de los EEUU no reconoce: el derecho de las personas a “encontrar oportunidades en su tierra natal” (párrafo 34 de “Juntos en el Camino de Esperanza”); el derecho de las personas “a emigrar para mantenerse a sí mismas y a sus familias” (párrafo 35); el derecho de las personas que busquen asilo y refugio a que su solicitud sea plenamente considerada por la autoridad competente” (párrafo 37); ni los “derechos humanos de los migrantes indocumentados” (párrafo 38). Y así, la pregunta retórica de Emerson se vuelve, al efecto, la del abogado en la parábola de Lucas: “¿Quién es mi prójimo?”

²⁶ Ralph Waldo Emerson, “Self-Reliance,” in *Essays and Lectures* (New York: Library of America, 1983), 261-2.

Ahora, creo que una de las contribuciones significativas de la ética liberacionista de Ellacuría es redimir la metáfora bíblica del prójimo en el discurso ético y legal. Quisiera argumentar que Ellacuría “espesa” nuestro “lenguaje de derechos” y así nos permite, en las palabras de Edward Said, proponer “interpretaciones de esos derechos en el mismo lugar y con el mismo lenguaje empleado por el poder dominante,” cuestionando su “jerarquía y métodos,” elucidando “lo que se ha ocultado” y pronunciando “lo que ha silenciado o dejado impronunciable.”²⁷ Creo que solamente así – con una jugada tan crítica – nuestro “lenguaje de Dios” puede traducir nuestro “lenguaje de derechos” conforme a la visión de “Juntos en el Camino de la Esperanza.”

En lugar de representar los derechos de una forma abstracta, como propiedades discretas de individuos desencarnados o desempotrados, o de origen meramente “local y etnocéntrico,” Ellacuría concibe a los derechos humanos como un conjunto complejo de demandas interrelacionadas que se derivan de las exigencias de la praxis histórica. Es decir, que los derechos humanos consisten en demandas “concretamente universales”²⁸ que se legitiman por “las condiciones indispensables y mínimas” de ser sujeto histórico; condiciones que hay que satisfacer para que nuestra retórica de derechos “tenga sentido real.”²⁹

En un mundo utópico, la retórica de los derechos de nutrición sería ociosa (como bien parece ser la postura original de Rawls o la apología de Rorty por el “liberalismo

²⁷ Edward Said, “Nationalism, Human Rights and Interpretation,” *Raritan* 12:3 (Winter 1993): 26-51, en 45-6. Cfr. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), *passim*.

²⁸ Cfr. la interpretación de John P. Reeder del entendimiento Hegeliano de la “universalidad concreta” en “Foundations without Foundationalism,” en *Prospects for a Common Morality*, ed. Gene Outka y John P. Reeder, Jr. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 191-214.

²⁹ Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” en E. Tamez y S. Trinidad, eds. *Capitalismo: Violencia y anti-vida* (EDUCA Centroamérica, 1978), 81-94 a 88.

burgués posmoderno”³⁰); en nuestro mundo “distópico,” donde más de 300 millones de niños en los países en desarrollo padecen de malnutrición, tales demandas son moralmente imperativas.³¹ Donde, al contrario, la protección legal de los derechos a la propiedad en los regímenes predominantes se vuelve una “máscara para tapar la violación fundamental de los derechos humanos más básicos,” y toda “posible defensa ética de los derechos humanos” se desbarata en su base. Porque “sólo en la afirmación consecuente de lo que es el derecho a la vida, incluido el derecho a la libertad de la vida, puede verse la prueba de fuego del lo que es la aceptación real de los derechos humanos, frente a lo que es su mistificación interesada.”³²

A su vez, la “afirmación al derecho a la vida” consistente e históricamente eficaz se vuelve la piedra angular de la praxis cristiana emancipadora, porque el reino divino, encarnado en Jesús, revela una trascendencia divina *en*, y no solamente “afuera de o más allá de” la historia.³³ Así como para “los creyentes oprimidos en América Latina, la injusticia y lo que trae la muerte y niega la dignidad a los hijos de Dios no son meros efectos históricos ni siquiera una falta legal; son pecado en el sentido formal,” también lo afirma Ellacuría en la “Historización del bien común,” 88. “Levantar a los humildes” (Lucas 1, 52), se vuelve un símbolo real de la “salvación en la historia.” Desde la perspectiva de la epistemología moral, la praxis cristiana histórica encuentra su mayor vindicación en el reino encarnado de Dios, a la vez que la historización de los derechos

³⁰ Richard Rorty, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” *Journal of Philosophy* 80 (1983): 583-9.

³¹ Proyecto del Milenio de las Naciones Unidas,
http://www.unmillenniumproject.org/press/press2_spanish.htm, 21 abril 2005.

³² Ellacuría, “Historización del bien común,” 88.

³³ Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana,” Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino eds., *Mysterium Liberationis*, Tomo I (San Salvador: UCA Editores, 1992), 327.

humanos, de parte de la Iglesia, recurre a la narrativa bíblica para su interpretación inmediata (moralmente relevante) de la praxis.³⁴

La riqueza epistemológica de la concepción de Ellacuría de la historización (que vincula la virtud liberal del *respeto universal* con la virtud comunitaria del *reconocimiento del otro concreto*) no se agota con estos comentarios breves. Pero, por el momento, basta observar que la historización de las demandas de los derechos humanos, entendidos analógicamente en términos de la historia eficaz de su génesis y validez, establece tanto su prioridad relativa como su afinidad con el ideal ético del bien común.³⁵ Éticamente, el ordenamiento léxico o la jerarquía de los derechos corresponde a la urgencia graduada de las demandas que encarnan, porque “defender unos derechos humanos que no son los fundamentales y radicales, o defender los fundamentales sin preocuparse de las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar el problema de los derechos humanos y del bien común.”³⁶

Los derechos básicos o “fundamentales” a la seguridad, la subsistencia y las libertades participativas, es decir, los “derechos de los pobres,” presumen una prioridad moral (y política) sobre demandas menos exigentes, es decir, los derechos de la propiedad privada. Efectivamente, tales derechos básicos, “negativos” y “positivos,” se implican mutuamente, ya que hay que presumir su goce para el ejercicio de cualquier

³⁴ Mientras que este entendimiento de la universalidad de los derechos es consonante con la “escuela de la autonomía” de la teología moral, la función hermenéutica de la narrativa cristiana en la historización de los derechos (los cuales nunca son meras verdades abstractas) refleja la teología de la *Glaubensethik* (ética de la fe). La interpretación historizada de Ellacuría así nos ofrece una *vía media* crítica entre las escuelas rivales de la teología moral occidente. Cfr. Vincent MacNamara, *Faith and Ethics: Recent Roman Catholicism* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1985).

³⁵ Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” en *ECA* 31, 335-6 (1976): 425-50. Cfr. David Hollenbach, “The Common Good Revisited,” *Theological Studies* 50 (1989): 85-7.

³⁶ Ellacuría, “Historización del bien común,” 88. Cfr. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares,” *ECA* 502 (1990): 594-6.

otro derecho (que incluye, necesariamente, cualquier otro derecho básico).³⁷ La opción bíblica por los pobres – lejos de ser una suspensión fideísta de la justicia como equidad – se legitima en la prioridad ética acordada a los derechos de los pobres, ya que el *igual respeto* que se debe a toda persona justifica el *reconocimiento preferencial* a los que se encuentran con sus derechos más básicos en peligro de forma sistémica.

Los deberes que corresponden a estos derechos fundamentales tampoco son meras obligaciones “negativas” de abstención, de acuerdo con el pensamiento clásico liberal. Como mantiene Ellacuría, la retórica de los derechos se reduce a una “formalidad abstracta y mistificadora” si fallamos en asegurar “las condiciones reales que los posibilitan.”³⁸ Esas condiciones variarán históricamente, mas la realización estructural de los derechos humanos básicos, como el *sine qua non* del desarrollo equitativo y sustentable, sigue siendo un *telos* social fundamental, es decir, un bien común que se / agregar extiende analógicamente a las comunidades nacionales, subnacionales y supranacionales.³⁹ Entendido así el bien común, como un *telos* o finalidad social imprescindible, no es ni el mero agregado de los bienes individuales (como en el liberalismo filosófico) ni el bien de un “organismo total” suprapersonal (como en el romanticismo alemán). Al contrario, el bien común “es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales” que preserva y protege el bien “personal y

³⁷ Ellacuría, “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política,” *ECA* 254-5 (1969): 435-49. Cfr. Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980).

³⁸ Ellacuría, “Historización del bien común,” 88.

³⁹ Así, Ellacuría desarrolla su crítica a la economía política internacional dominante: “Si el comportamiento y aún el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera, humanos; cuánto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más.” “Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología historia,” *Mysterium Liberationis*, Tomo I, 406.

así... los derechos de la persona.”⁴⁰ El ideal del bien común, es decir, se concibe de una forma distributiva, como un bien que todos comparten en común, mas no de forma masiva: “Se propone, por tanto, un bien común que sea trascendente a cada uno de los individuos, pero sin ser exterior a ellos, un bien común que sobrepasa lo que es cada uno, individualmente considerado, pero en la medida misma en que cada uno se sobrepasa a sí mismo o a sí misma en su dimensión comunitaria y social.”⁴¹

Entonces, lejos de ser “pintoresco,” el entendimiento de la Iglesia de la política de los derechos, en términos de la política del bien común (imaginado analógicamente), funciona como un principio crítico de la desmitificación o la desideologización.⁴² En una “sociedad dividida,” rota por las injusticias históricas, el ideal del bien común se vuelve una “levadura” dialéctica “en la transformación del mundo,”⁴³ cuestionando la jerarquía y métodos del orden dominante, elucidando lo que se ha ocultado y pronunciando lo que ha silenciado o dejado impronunciado. En breve, el bien común se historiza de manera adecuada al grado que inscribe el privilegio moral y epistémico de los pobres en nuestras tradiciones narrativas “comunitarias.” Porque “es propio a la condición humana que una universalidad esencial se puede obtener solamente con base en una encarnación muy concreta.” Sin embargo, lo que se encarna en concreto son los “derechos fundamentales de la persona” que, “como el valor supremo,” con el permiso

⁴⁰ Ellacuría, “Historización del bien común,” 86.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 93-4; Ellacuría, “La **historización** del concepto de **propiedad**,” 425-50. Se puede observar el desarrollo (no marcado en gran parte) de la teleología perfeccionista de *Mater et Magistra* no. 65 que define al bien común como “la suma total de esas condiciones de la vida social a través de las cuales [nos] permiten lograr de una forma más plena y más fácil [nuestra] propia perfección,” a la llamada a la dignidad y a los derechos en *Pacem in Terris* no. 60. Cfr. *Gaudium et Spes* no. 26 y *Dignitatis Humanae* no. 6.

⁴³ Ellacuría, “La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina,” *RLT* (1987): 241-64; cfr. Ellacuría, “Historización del bien común,” 93-4, y “Historización de los derechos humanos,” 591-2.

de Rorty, definitivamente tienen precedencia sobre las “restricciones legales y políticas” positivas de la tradición.⁴⁴

La política de la inmigración

Trazando una vía media crítica entre el liberalismo y el comunitarismo, Ellacuría adumbra una metáfora de raíz diferente: ni la de “miembros o extraños” (establecida por los límites de *philia*), ni la de “ciudadanos abstractos” (que se genera al poner *philia* entre paréntesis), sino la de prójimos cercanos y lejanos.⁴⁵ En las palabras de *Gaudium et Spes*, encontramos “hacernos el prójimo de absolutamente toda otra persona.”⁴⁶ El ordenamiento de los derechos y deberes consonante con la interpretación analógica de Ellacuría del bien común (y mediado por el principio de la subsidiaridad que define el alcance y los límites de la intervención justificada del estado) nos permite establecer las prioridades morales de una política equitativa de admisión.⁴⁷ Tocaremos, brevemente, las implicaciones de la “traducción” de Ellacuría

⁴⁴ Ellacuría, “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política,” 435-49.

⁴⁵ Para la evaluación de Ellacuría del papel de las comunidades de base en la historización de los derechos humanos en América Latina, véase “La iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación,” *Mysterium Liberationis*, Tomo II (1993); 189-216; y “El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica” *Mysterium Liberationis*, Tomo II, 189-216. Para su entendimiento del papel de la Iglesia en la sociedad civil, véase “La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina,” 241-64.

⁴⁶ *Gaudium et Spes*, no. 27. Cfr. *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Missouri: Liguori Publications, 1994), no. 1825, 2196, 2443-9.

⁴⁷ En las palabras de Pío XI, “es una injusticia y a la vez un mal grave y una alteración del orden recto transferir a la colectividad mayor y superior las funciones que se pueden asegurar y llevar a cabo por entidades menores y subordinadas. Al grado que toda actividad social debe por su misma naturaleza proporcionar una ayuda (*subsidium*) a los miembros del cuerpo social, jamás debe destruirlos o absorberlos.” *Quadragesimo Anno*, no. 79, en *Catholic Social Thought*, 60. David Hollenbach escribe que el “principio de subsidiaridad es la expresión de taquigrafía de la tradición Católica para la importancia de las demandas que salen de la experiencia concreta de la vida grupal. Es una forma abreviada de indicar la diferencia entre la sociedad entendida como un conjunto masivo de individuos no-relacionados aparte del estado, y la sociedad entendida como un pueblo que está relacionado y activo en muchos tipos de asociaciones diversas.” *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (New York: Paulist, 1979), 157-8.

del “evangelio a los pobres” en la doctrina de la Iglesia acerca de la política de migración.⁴⁸

La soberanía legítima de los estados al regular la inmigración apoya al bien común global, así que moralmente se les obliga a los estados a respetar y promover los derechos humanos básicos tanto del ciudadano como del extranjero residente, sobre todo del más vulnerable. Como ya vimos, para Ellacuría, el derecho de las personas a que se les trate de acuerdo con su igual dignidad justifica la atención preferencial a los que se encuentran con sus derechos más básicos en peligro de forma sistémica, por ejemplo, los refugiados y migrantes, y de los mismos, sobre todo las mujeres y los niños que se encuentran especialmente vulnerables a la explotación. *Pacem in Terris* afirma, propiamente, no sólo el derecho comúnmente reconocido a emigrar, sino también el de inmigrar, ya que “cuando existen razones justas” todo ser humano tiene “el derecho a emigrar a otros países y allí establecer su residencia.” La pérdida de la ciudadanía “no le quita nada de ninguna manera de la membresía en la familia humana en general, ni de la ciudadanía en la comunidad mundial.”⁴⁹

⁴⁸ Para la doctrina magisterial del estatus moral de los migrantes y refugiados, véase sobre todo *Rerum Novarum*, 47; Pio XII, The Anniversary of *Rerum Novarum*, *Exsul Familia; Mater et Magistra* 45; *Pacem in Terris*, 11, 25, 94-108; *Gaudium et Spes*, 27, 66; *Populorum Progressio*, 66-69; *Instruction on the Pastoral Care of People Who Migrate* (Sacred Congregation of Bishops); *Octogesima Adveniens*, 17; *Justice in the World*, 20-24; *Laborem Exercens*, 23; *Sollicitudo Reo Socialis*, 24, 38; *Redemptoris Missio*, 37, 82; *Centesimus Annus*, 18, 57-8; y *The Love of Christ Towards Migrants* (Pontifical Council for Pastoral Care of Migrants and Itinerant People). Para un análisis de las implicaciones del pensamiento social Católico en el contexto estadounidense, véase Office for the Pastoral Care of Migrants and Refugees, National Conference of Catholic Bishops and the Department of Education, United States Catholic Conference, *Today's Immigrants and Refugees: A Christian Understanding* (Washington, D.C.: U.S. Catholic Conference, 1988); *Who Are My Sisters and Brothers? Reflections on Understanding and Welcoming Immigrants and Refugees* (Washington, D.C.: U.S. Catholic Conference, 1996); “Love One Another as I Love You,” (1996); *Welcoming the Stranger Among Us: Unity in Diversity* (noviembre 2000); *Asian and Pacific Presence: Harmony in Faith* (noviembre 2001); y la carta pastoral publicada por el conjunto de los obispos de México y los Estados Unidos, *Juntos en el Camino de la Esperanza: Ya no Somos Extranjeros* (enero 2003); Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, “*Erga Migrantes Caritas Christi*” (The love of Christ towards migrants, Vatican City, 2005).

⁴⁹ *Pacem in Terris*, no. 25 en *Catholic Social Thought*, 134. Cfr. el comentario de Hannah Arendt que la “pérdida de casa y estatus político [de los migrantes] se vuelve idéntica con la completa expulsión de la humanidad.” *The Origins of Totalitarianism*, nueva edición (San Diego: Harcourt Brace, 1973), 297.

Es más, la Iglesia reconoce el derecho de las personas a cambiar su nacionalidad por razones tanto sociales y económicas como políticas; en la perspectiva del “propósito común de las cosas creadas” (y el carácter mutuamente implicativo de los derechos básicos “positivos” y “negativos”), “donde un estado que padece de la pobreza combinada con gran población no puede proveer tal uso de los bienes a sus habitantes... las personas poseen el derecho a emigrar, a escoger un nuevo lugar en tierras foráneas y a buscar las condiciones de vida dignas” de su humanidad común.⁵⁰ Así, Paulo VI urge la aceptación de “una magna carta que asegurará el derecho [de las personas] a emigrar, favorecerá su integración, facilitará su avance profesional y les dará acceso a la vivienda digna donde, en tal caso, pueden ser reunidos con sus familias.”⁵¹

La retórica de la doctrina de la Iglesia no es, por supuesto, una panacea; sin embargo, reconocer la urgencia graduada de los derechos y deberes humanos, consistente con la crítica de Ellacuría, sí sirve para indicar los lineamientos de una política equitativa de admisión, es decir, una que toma conocimiento debido de la prioridad moral de necesidad relativa, la relación familiar, la complicidad del país anfitrión en generar flujos de inmigración y refugio,⁵² las afiliaciones históricas o culturales, es decir, modelos históricos de la migración, la distribución equitativa de cargos (qué países deben ofrecer asilo) y beneficios (qué países se deben beneficiar de la inmigración de trabajadores capacitados). Esa última consideración se aplica

⁵⁰ *Instruction on the Pastoral Care of People Who Migrate*, 7, no. 14. En las palabras de Pio XII, “La sagrada familia emigrante, huyendo a Egipto, es el arquetipo de toda familia refugiada. Jesús, María y José, viviendo en el exilio en Egipto para escaparse de la furia de un rey malvado, son para toda época y todo lugar los modelos y protectores de todo migrante, extranjero y refugiado de todo tipo...” *Exsul Familia*, en *Chiesa e Mobilità Umana: Documenti della Santa Sede tal 1883 al 1983* (Rome: Centro Studi Emigrazione, 1983).

⁵¹ Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, no. 17 en *Catholic Social Thought*, 271.

⁵² Cfr. Walzer, “The Distribution of Membership,” 20.

también en el ámbito doméstico, ya que los cargos de la inmigración no deben caer de una forma desproporcionada sobre los ciudadanos más vulnerables.

En un mundo cada día más interdependiente, la catolicidad de la Iglesia exige que los ciudadanos busquen “una revisión continua de programas, sistemas y regimenes” para garantizar la implementación plena y eficaz de los derechos humanos básicos de los más vulnerables, por ejemplo, los que se encuentran condenados a una existencia sin estado en los campos de primer asilo.⁵³ La virtud de la solidaridad con los prójimos tanto cercanos como lejanos pide el tratamiento hospitalario a los que buscan un cambio de nacionalidad, ayuda en su integración a una patria nueva y el respeto a su patrimonio cultural. Los estados más ricos tienen que llevar una parte equitativa del cargo que llevan los países más pobres de primer asilo. Y donde las leyes o prácticas domésticas infringen en los derechos básicos de los migrantes o refugiados, la prioridad de los derechos naturales o humanos justifica la provisión del asilo.⁵⁴

Sobre todo, la doctrina social Católica busca no sólo proteger y ampliar los derechos legales de los migrantes y sus familias, sino también corregir la “opresión, intimidación, violencia y terrorismo” que les impulsa migrar contra su voluntad.⁵⁵ Los deberes de ayudar y proteger a los migrantes que recaen sobre el estado presumen el deber antecedente de preservar un orden social internacional (el bien común global) donde se protegen los derechos básicos de los más vulnerables. Solamente donde al

⁵³ Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*, no. 17.

⁵⁴ Para una buena evaluación de la ética de la política de admisión de la perspectiva tanto Católica Romana como Protestante, que incluye el papel del asilo, véase Dana M. Wilbanks, *Re-Creating America: The Ethics of U.S. Immigration and Refugee Policy in a Christian Perspective*.

⁵⁵ Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, no. 17. Cfr. Drew Christiansen, “Movement, Asylum, Borders: Christian Perspectives,” en *International Migration Review* 31, no. 1 (Spring 1996): 7-17.

extranjero se le trata como prójimo se podrá redimir la promesa bíblica de la solidaridad (Mateo 25, 35) como “la base indispensable para la justicia auténtica y la condición de la paz duradera.”⁵⁶

3) Posdata teológica para concluir

Hasta el momento, he argumentado que el amor al prójimo presume nuestro reconocimiento de los derechos de los más vulnerables, la viuda, el huérfano y el extranjero en medio de nosotros. Como *ciudadanos* de fe, tenemos que “hacer justicia.” Sin embargo, para el ciudadano de *fe*, la justicia se modera por el amor: el “caminar humildemente con nuestro Dios” (Miqueas 6,8) nos exige no solamente a “ver” al extranjero medio muerto y sin nombre en nuestro camino. Como el samaritano de la parábola de Jesús, tenemos que “ver y sentir compasión.” John Donahue señala que “Lucas altera sutilmente la dirección de la parábola,” ya que Jesús no tanto contesta la pregunta del abogado sino que “describe lo que significa ser un prójimo, el cual se vuelve la sustancia de su contrapregunta...”⁵⁷

La respuesta del abogado, “el samaritano,” es ricamente irónica, ya que es el cismático despreciado quien revela el significado de la ley al abogado.⁵⁸ Y con ironía salvífica Jesús le manda, “¡Ve y haz tú lo mismo!” Efectivamente, Jesús contesta la primera pregunta del abogado, “¿Qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?” al

⁵⁶ Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, no. 17 en *Catholic Social Thought*, 271.

⁵⁷ John Donahue, “Who is My Enemy? The Parable of the Good Samaritan and the Love of Enemies,” en *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1992), 144.

⁵⁸ La respuesta del abogado, “El que tuvo compasión de él” (Lucas 10, 37), dice Donahue, “alude a la tradición profética de Oseas 6,6 y Miqueas 7,8, la autoridad de la cual los samaritanos no reconocieron. Entonces no solamente “es el samaritano un prójimo sino que actúa de acuerdo a las escrituras que el mismo abogado reconoce como autoritativas.” *Ibid.*, 145.

poner al revés la segunda. El mandamiento, “ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lucas 10, 27) no se cumple en uno u otro hecho particular de amor,⁵⁹ sino en el “hacerse prójimo”⁶⁰: para vivir, el discípulo tiene que entrar al mundo del *anāwîm*, del extranjero medio muerto.⁶¹ Y eso, como nos enseñó el martirio de Ellacuría, es una labor de amor.

“Lo que tengo que hacer para *vivir*” (mi *metanoia*) es “volver” al mundo de los pobres, del extranjero medio muerto – en las palabras del mártir Arzobispo Romero –, encarnarse en su mundo, proclamarles la buena nueva, aún hasta el punto de “compartir su destino.”⁶² Porque en Cristo uno ya está siempre en comunión con el *anāwîm*; la identificación implica no solamente tomar parte de la víctima (el requisito “esencial” de la ética), sino tomar la parte de la víctima como la de uno mismo (la demanda “formal y existencial” del amor).⁶³ Ser cristiano, dice Gustavo Gutiérrez, es acercarse, hacerse prójimo, no “aquél que yo encuentro en mi camino, sino aquél en cuyo camino yo me pongo.”⁶⁴

⁵⁹ Véase Karl Rahner, “The ‘Commandment’ of Love in Relation to Other Commandments,” en *Theological Investigations* 5, trad. Karl H. Kruger (New York: Seabury, 1966), 439-59 en 453; cfr. “The Theology of Freedom,” en *Theological Investigations* 6, trad. Karl and Boniface Kruger (New York: Seabury, 1974), 178-96; y la observación de Rahner que “la libertad no es simplemente la capacidad de hacer esto o el otro sino una auto-disposición (formal) hacia la finalidad.” “Reflections on the Unity of the Love of Neighbor and the Love of God,” en *Theological Investigations* 6, 231-49 en 240.

⁶⁰ En inglés, “selving as neighbor.” Véase Gerard Manley Hopkins, “As Kingfishers Catch Fire.”

⁶¹ Así Kierkegaard: “Cristo no habla de reconocer al prójimo sino de ser prójimo, de comprobarse a uno mismo como prójimo, algo que el samaritano mostró por su compasión.” Søren Kierkegaard, *Works of Love*, trad. Howard y Edna Hong (New York: Harper and Row, 1962), 38.

⁶² Oscar Romero, “The Political Dimension of the Faith from the Perspective of the Option for the Poor,” in *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. Alfred T. Hennelly (Maryknoll, New York: Orbis, 1990), 298.

⁶³ Karl Rahner, “On the Question of a Formal Existential Ethics,” *Theological Investigations* 2, trad. Karl H. Kruger (Baltimore: Helicon, 1963), 217-34. Cfr. la observación de Gutiérrez que comprometerse con los pobres significa “entrar-en algunos casos permanecer en él con una conciencia mucho más clara...” Escribe que esa solidaridad así puede seguir únicamente “una curva asintótica...” es decir, un “ver y sentir compasión” cada vez más rico. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo* (Lima, CEP: 1983), 186, 188.

⁶⁴ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 257.

En las palabras de Simone Weil, tenemos que cultivar una forma compasiva de “ver... atento” al inmigrante o refugiado “en toda esta verdad.” Es decir, que tenemos que llegar a ver al inmigrante o refugiado “no solamente como una unidad en un conjunto, o un ejemplar de la categoría social etiquetada como ‘desafortunada’, sino como un hombre, exactamente como nosotros, a quien un día se le marcó con una señal especial por la aflicción.”⁶⁵ En la solidaridad con las víctimas de la migración forzada, expresamos un sentido de lo apropiado, para que “veamos y sintamos compasión” (*esplanchnisthē* significa ser movido en el corazón más íntimo) incluso mientras la compasión (literalmente, el “padecer con”) se vuelve una manera de ver. La compasión, entonces, no sólo nos guía en la aplicación apropiada de normas universales y esenciales, por ejemplo los derechos de los refugiados e inmigrantes, sino que lleva a imperativos existenciales (personales y eclesiales) mientras caminamos humildemente con Jesús, nuestro Buen Samaritano, quien, como escribió San Agustín, viene a socorrer nuestra humanidad herida.⁶⁶

Permítanme concluir igual que como empecé, con un recuerdo. Éstas son las palabras de Dorothy Day, fundadora del Movimiento del Obrero Católico, en diciembre 1945:

Todo eso se puede comprobar, si se necesita una prueba, por las doctrinas de la Iglesia. Podemos hablar del Cuerpo Místico de Cristo, de la vid y las ramas, de la “Comunión de los Santos.” Pero Cristo mismo nos lo comprobó, y nadie tiene que ir más allá de eso. Porque él dijo que un vaso de agua que se le da a un mendigo se le

⁶⁵ Simone Weil, “Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God,” *Waiting for God*, trad. Emma Craufurd (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1951), 115.

⁶⁶ San Agustín, *Quaestiones Evangeliorum*, 2.19; cfr. también *De Natura en Gratia* 43, 50.

da a él. Hizo que el cielo dependiera de la forma que actuamos hacia Él en su disfraz de la humanidad común, frágil, ordinaria.

¿Me diste de comer cuando yo tenía hambre?

¿Me diste de tomar cuando yo tenía sed?

¿Me diste ropa cuando la mía era puros harapos?

¿Viniste a visitarme cuando estaba enfermo, o en la cárcel, o tenía problemas?

Y para los que dicen, horrorizados, que nunca habían tenido la oportunidad de hacer tal cosa, que vivían dos mil años demasiado tarde, Él les diría de nuevo lo que ya sabían, que si les hacen estas cosas a los más pequeños de sus hermanos se las hacen a Él.

Para un cristiano total, no se necesita el aguijón del deber, siempre empujando para que haga este u otro acto bueno. No es un deber ayudar a Cristo, es un privilegio. ¿Acaso es probable que Marta y María se hubieran sentado a considerar que habían hecho todo lo que se esperaba de ellas?... Si ésta es la forma en que ellas le daban hospitalidad a Cristo, entonces, así es como se debe dar. No por la humanidad. No porque podría ser Cristo quien se quede con nosotros, quien nos venga a visitar, quien nos quite nuestro tiempo. No porque esta gente nos recuerde a Cristo... sino porque ella es Cristo, quien nos pide que le encontremos un lugar, exactamente como lo hizo en la primera Navidad.⁶⁷ ***

⁶⁷ Dorothy Day, *Selected Writings*, ed. Robert Ellsberg (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998), 96-7.
*** Agradezco muchísimo la traducción de la Señorita Neela Kale.

Bibliografía

Arendt, Ana, The Origins of Totalitarianism, nueva edición, San Diego, Harcourt Brace, 1973.

Brimelow, Peter, Alien Nation, New York, Random House, 1995.

Brueggemann, Walter, The Lan, Philadelphia, Fortress Press, 1977.

Burke, Edmund, Reflections on the Revolution in France, 1700, en Works, vol. 2, Bohn's British Classics, London.

Carta pastoral publicada por el conjunto de los obispos de México y los Estados Unidos, Juntos en el Camino de la Esperanza: Ya no Somos Extranjeros, enero 2003.

Christiansen, Drew, "Movement, Asylum, Borders: Christian Perspectives," en International Migration Review 31, no. 1, Spring 1996.

Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, "The State of the World's Refugees: A Humanitarian Agenda," <http://www.unchr.ch/refworld/pub/state/97/intro.htm> (datos de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 1 junio 1997).

Constant, Benjamin, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes," en Oeuvres Politiques de Benjamin Constant, ed. C. Louandre, Paris, 1874.

"Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares," aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 45/158, 18 diciembre 1990.

Day, Dorothy, Selected Writings, ed. Robert Ellsberg, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1998.

Donahue, John R., "Biblical Perspectives on Justice," en John C. Haughey, ed., The Faith that Does Justice, New York, Paulist Press, 1977.

----- “The Bible and Catholic Social Teaching: Will this Engagement Lead to Marriage?” en Kenneth R. Himes, ed., Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2004

----- “Who is My Enemy? The Parable of the Good Samaritan and the Love of Enemies,” en The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, ed. Willard M. Swartley, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox, 1992.

Ellacuría, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” en E. Tamez y S. Trinidad, eds. Capitalismo: Violencia y anti-vida, EDUCA Centroamérica, 1978.

----- “La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina,” RLT, 1987.

Franken, Mark, “The Theology of Migration,” un ensayo que se presentó a la junta directiva de los Lutheran Immigration and Refugee Services, 28 Octubre 2004, Baltimore, Maryland. (usccb.org/mrs/lirspresentation/shtml)

Gramsci, Antonio, Selections from the Prison Notebooks, trad. Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971.

Gibney, Mark, Strangers or Friends: Principles for a New Alien Admission Policy, New York, Greenwood, 1986.

Gutiérrez, Gustavo, Teología de la liberación, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

Gunther Plaut, W., “Jewish Ethics and International Migrations,” International Migration Review: Ethics, Migration and Global Stewardship 30, Spring 1996.

Hollenbach, David, “The Common Good Revisited,” Theological Studies 50, 1989.

Juan Pablo II, Redemptor Hominis, no. 17.

“Juntos en el Camino de Esperanza: Ya No Somos Extranjeros,” United States Conference of Catholic Bishops y Conferencia del Episcopado Mexicano, 22 enero 2003.

Human Rights First (anteriormente Lawyers Committee for Human Rights), “In Liberty’s Shadow: U.S. Detention of Asylum Seekers in the Era of Homeland Security,” (Human Rights First, New York, Washington D.C., 2004.

Karris, Robert J., “The Gospel According to Luke,” en The New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990.

La crítica de Hegel de la *Moralität* de Kant en Philosophy of Right, Hegel’s Philosophy of Right, trad. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1952.

MacNamara, Vincent, Faith and Ethics: Recent Roman Catholicism, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1985.

Mill, J. S., On Liberty, ed. Gertrude Himmelfarb, New York, Penguin Books, 1974.

Novick, Robert, Anarchy, State, and Utopia, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

Office for the Pastoral Care of Migrants and Refugees, National Conference of Catholic Bishops and the Department of Education, United States Catholic Conference, Today’s Immigrants and Refugees: A Christian Understanding Washington, D.C.; U.S. Catholic Conference, 1988.

Rahner, Karl, “On the Question of a Formal Existential Ethics,” Theological Investigations 2, trad. Karl H. Kruger (Baltimore: Helicon, 1963.

Reeder, John P., del entendimiento Hegeliano de la “universalidad concreta” en “Foundations without Foundationalism,” en Prospects for a Common Morality, ed. Gene Outka y John P. Reeder, Jr., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

----- “The ‘Commandment’ of Love in Relation to Other Commandments,” en Theological Investigations 5, trad. Karl H. Kruger, New York: Seabury, 1966.

Romero, Oscar, “The Political Dimension of the Faith from the Perspective of the Option for the Poor,” in Liberation Theology: A Documentary History, ed. Alfred T. Hennelly, Maryknoll, New York, Orbis, 1990.

Rorty, Richard, “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” Journal of Philosophy 80, 1983.

Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, Erga Migrantes Caritas Christi, The love of Christ towards migrants, Vatican City, 2005.

Proyecto del Milenio de las Naciones Unidas, http://www.unmillenniumproject.org/press/press2_spanish.htm, 21 abril 2005.

Said, Edward, “Nationalism, Human Rights and Interpretation,” Raritan 12:3, Winter 1993.

Sandel, Michael, “Introduction,” en Liberalism and Its Critics, ed. Michael Sandel, New York, New York University Press, 1984.

----- Liberalism and the Limits of Justice , Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Schrage, Wolfgang, The Ethics of the New Testament, trad. David E. Green, Philadelphia, Fortress, 1988.

Shue, Henry, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Taylor Wilkins, Burleigh, The Problem of Burke’s Political Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 1967.

United Nations High Commissioner for Refugees (UNCHR), The State of the World’s Refugees: In Search of Solutions, New York: Oxford University, 1995, “Protecting Human Rights.”

Waldo Emerson, Ralph, "Self-Reliance," in Essays and Lectures, New York: Library of America, 1983.

Walzer, Michael, "Nation and Universe," The Tanner Lectures on Human Values XI, Salt Lake City, University of Utah, 1990.

----- Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality ,New York, Basic Books, 1983.

----- "The Moral Standing of States," Philosophy and Public Affairs, 1980.

----- Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame, University of Notre Dame, 1994.

"What San Salvador Says to Nairobi: The Liberation Ethics of Ignacio Ellacuría," con Aquilino Tarimo, S.J., en Love that Produces Hope: Essays on the Thought of Ignacio Ellacuría (próximamente de Liturgical Press).

Weil, Simone, "Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God," Waiting for God, trad. Emma Craufurd, New York, G.P. Putnam's Sons, 1951.

Who Are My Sisters and Brothers? Reflections on Understanding and Welcoming Immigrants and Refugees Washington, D.C.: U.S. Catholic Conference, 1996.

Wuthnow, Robert, God and Mammon in America, New York; The Free Press, 1998.