Fundamentos históricos de la gestión humanitaria

por el doctor Jean Guillermand

SEGUNDA PARTE

El humanismo y el pensamiento filosófico

Además de la motivación religiosa, se puede invocar otra vía, igual de antigua, en la génesis del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja.* Se trata de la percepción, únicamente por la inteligencia humana, de una visión ideal del bien, ajena y, eventualmente, opuesta a consideraciones de intereses inmediatos.

Esta noción no estuvo muy en boga en la remota antigüedad, cuando, según los testimonios más antiguos, iconográficos y escrituarios, se ensalzaba, por el contrario, el triunfo de la fuerza bruta en las relaciones entre los hombres. Los métodos de la guerra asiria y la suerte reservada a los vencidos eran, a este respecto, un apogeo que no es atributo exclusivo de la historia antigua.

Pero incluso en esa época sombría, ya se vislumbran algunos destellos de humanidad. Uno de los más significativos se halla en la leyenda de **Gilgamesh,** héroe idealizado de la primitiva Mesopotamia, adoptado por los asirios.

Entre sus hazañas, realizadas gracias a su fuerza sobrehumana y con ayuda de su compañero Enkidu, que es la grotesca caricatura de Gilgamesh, se encuentra una reflexión sorprendente cuando habiendo vencido al gigante Huwawa, Gilgamesh está dispuesto a perdonar la vida a su enemigo herido y suplicante:

---

* La primera parte de este artículo: «La corriente religiosa» se publicó en el número de enero-febrero de la *RICR* (nº 121, pp. 45-58).

«Y he aquí que el corazón de Gilgamesh, hijo de Ninsem, se conmueve, y a su sirviente Enkidu se dirige en estos términos: Enkidu, ¿no debería un pájaro capturado volver a su nido? ¿no debería el soldado volver a los brazos de su madre?

Enkidu le interrumpe: pero tú, cuando seas hecho prisionero, tú no volverás a los brazos de tu madre; ¿cuándo se ha visto que se desaten las manos de un prisionero de guerra?» (Tablilla LB 2110, transcripción P. Garelli)

Y es Enkidu, insensible a ese incongruente discurso, quien remata al prisionero herido. Ciertamente, su gesto es el que a los oyentes del cuento parecía avenirse con la norma.

La primera apertura del humanismo se sitúa siglos más tarde, en el contexto de lo que se ha denominado el «milagro griego».

Ya en la era arcaica, se percibe un intento de reglamentación de la guerra con la reunión de los pueblos rivales en torno a los santuarios más venerados y la creación de las anfictionías cuyo cometido rápidamente sobrepasa las tareas iniciales relacionadas con el santuario propiamente dicho. El ejemplo más célebre es el de la anfictionía de Delfos, que reunía a 12 etnias de la península. El juramento anfictiónico, tal como fue transcrito por Esquines en su discurso «De la embajada», incluía el compromiso *«de no destruir ninguna ciudad de la liga anfictiónica, de no interceptar, ni en tiempo de guerra ni en tiempo de paz, las aguas que las bañan y, en caso de que alguien violase esas prescripciones, de alzarse contra él y destruir sus ciudades»*[19].

Esta fraternidad proclamada en la anfictionía no evitó, sin embargo, la crueldad de las guerras intestinas que caracterizaban la historia griega. Los excesos fueron particularmente abundantes durante la guerra del Peloponeso que, a finales del siglo V, enfrentó a los aliados de Atenas con los de Esparta. El historiador **Tucídides** que describe como testigo, las primeras fases de la misma, relata los excesos que con regularidad afectaron a las ciudades vencidas: ejecución de todos los hombres capaces de llevar armas y deportación de mujeres y niños como esclavos. En ocasiones incluso, como en el caso de los defensores de Thira, conducidos a Atenas, el año 424, se trataba de matanzas a sangre fría. En cuanto a

[19] μηδεμίαν πόλιν τῶν 'Αμφικτυονίδων ἀνάστατον ποιήσειν, μηδ' ὑδάτων ναματιαίων εἴρξειν μήτ' ἐν πολέμῳ μήτ' ἐν εἰρήνῃ, ἐὰν δέ τις ταῦτα παραβῇ, στρατεύσειν ἐπὶ τοῦ τον καὶ τας πόλεις ἀναστήσειν, *De la embajada*, 115.

las condiciones de detención de los agresores atenienses, tras su derrota ante Siracusa, el año 413, simbolizaban la barbarie en la memoria antigua.

No obstante, también hay algunos rasgos de humanidad en el relato de Tucídides, particularmente, en el transcurso del debate que tuvo lugar, el año 427, ante el «demos» de Atenas sobre la actitud que se había de adoptar con respecto a los habitantes de Mitilene, los cuales, aprovechando la debilidad pasajera de la liga de Delos, habían querido liberarse de su tutela. La rebelión, fomentada por la aristocracia local, no había contado con el apoyo del pueblo mitilénico, pudiendo Atenas restablecer la situación rápidamente. Dos reacciones posibles, dura y moderada, se enfrentaban ante el «demos» de Atenas: Cleón exigía que, para dar ejemplo, fueran ejecutados todos los mitilénicos adultos y, vendidos como esclavos los niños y las mujeres. Diodoto, por el contrario, dudaba del valor ejemplar de la represión violenta, por temer que surtiera el efecto contrario, lo que conllevaría un rechazo generalizado de la tutela ateniense. Concluía su discurso proclamando la superioridad de la inteligencia sobre la violencia: *«... pues que os será util y provechoso esto para lo venidero, y desde ahora pondrá temor a vuestros enemigos. Y pensad que cualquier hombre que da buen consejo, vale y puede más contra los enemigos, que no aquel que por locura e ignorancia hace cosas soberbias y crueles».*[20]

Triunfó la opinión de Diodoto, y la represión solo se aplicó a los responsables de la rebelión, respetándose así la vida de la población civil.

En el ámbito del pensamiento, el siglo V fue testigo, asimismo, del nacimiento de la filosofía griega, sobre la que se sentarían, durante siglos, los fundamentos del humanismo.

El puesto que ocupa el hombre en el mundo, su atracción por la armonía natural son los temas de reflexión de los primeros filósofos, que surgen en las ciudades periféricas de la Magna Grecia.

A comienzos del siglo V, **Empédocles de Agrigento** identifica dos principios universales antagónicos como origen de los cambios que permanentemente afectan al mundo: un principio de amor (Φιλότης) o principio de unión, y un principio de odio (Νεῖκός) o principio de desunión. Evidentemente, la mente del filósofo ha de orientarse hacia el primero: *«Y entre todos, el principio de amor, tan vasto en todos los sentidos, contémplalo con tu espíritu y no te dejes deslumbrar. Es, asimismo, el*

[20] Τάδε γὰρ ἔς τε τὸ μέλλον ἀγαθὰ καὶ τοῖς πολεμίοις ἤδη φοβερά· ὅστις γὰρ εὖ βουλεύεται πρὸς τοὺς ἐναντίους κρείσσων ἐστὶν ἢ μετ' ἔργων ἰσχύος ἀνοὶᾳ ἐπιών, *Guerra del Peloponeso*, III, 48.

que parece ser innato en cada uno de los mortales; gracias a él los hombres conciben pensamientos bondadosos y realizan obras de paz».[21]

Pero es el siglo siguiente, en Atenas, período que representa la edad de oro de la filosofía griega, cuando las ideas humanitarias adquirirán consistencia con la escuela de Sócrates y de sus sucesivos discípulos, Platón y Aristóteles.

Platón sitúa por encima del mundo de las ideas, al que puede elevarse el espíritu humano, la noción del bien supremo, capaz de iluminar la inteligencia y de inspirar las ideas más nobles como es la justicia, a la que dedica el diálogo de la República. El amor entre los hombres no incluye, sin embargo, el amor a los enemigos, aunque establece una distinción entre éstos. Así, atribuye a Sócrates esta reflexión, después de que éste hubiera demostrado a Polimarco que hay amigos dignos de odio y enemigos respetables:

«Así pues, ¿pretendes que añadamos a la idea de lo justo algo más sobre lo que primeramente decíamos, cuando afirmábamos que es justo hacer el bien al amigo y mal al enemigo; diciendo ahora, además, que es justo hacer bien al amigo que es bueno y mal al enemigo que es malo?»[22]

A nivel práctico, **Aristóteles** desarrollará el concepto del bien aplicado a la conducta de vida en su *Ética a Nicómaco*, dedicada a su hijo, y que contiene varios pasajes sobre la calidad de las relaciones con los demás hombres. En ella afirma el deber de solidaridad que debe unir a todos los hombres y, en la gama de virtudes que propone para edificación de su hijo, la que es objeto de un largo estudio, la φιλία encarnación de la Φιλότης de Empédocles. La expresión va mucho más allá que la traducción española habitual de «amistad»; implica, asimismo, el interés, la bondad, el altruismo. Aristóteles, al igual que Empédocles, la concibe como un sentimiento innato, común a todos los seres vivos. Y con ella construye un principio, el del amor universal, que trasciende todos los demás.

«Parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no solo entre los hombres, sino entre las

---

[21] καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς·
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἁρθροις,
τῆι τε φίλα φρονέουοι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,
Poema sobre la Naturaleza, fragmento 17.

[22] Κελεύεις δὴ ἡμᾶς προσθεῖναι τ�ῳ δικαίῳ ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἐλέγομεν, λέγοντες δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δὲ ἐχθρὸν κακῶς, νῦν πρὸς τούτῳ ὧδε λέγειν, ὅτι ἔστι δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν, *La República*, Libro I.

aves, y en la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, sobre todo entre los hombres; por eso alabamos a los que aman a sus semejantes».[23]

En la sociedad griega, como en todas las sociedades antiguas, la condición de los esclavos planteaba un problema con respecto a este principio. En su tratado sobre Política, Aristóteles lo elude al considerar el estado de servidumbre como normal e incluso beneficioso para quienes proceden de pueblos incultos, y no excluye sentimientos de φιλία entre amos y esclavos, a condición de que unos y otros sean dignos de su condición. Incluso deduce de ello una justificación para la guerra de conquista:

«De aquí que el arte de la guerra sea, en cierto modo, un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa».[24]

Este razonamiento marca los límites de los alardes de generosidad del humanismo filosófico: la solidaridad fruto de una actitud intelectual se limita naturalmente a la comunidad que comparte ese ideal. La misma restricción figura en *La República* de Platón. En el comportamiento altruista griego, el prójimo es considerado más como ser pensante que como ser sensible.

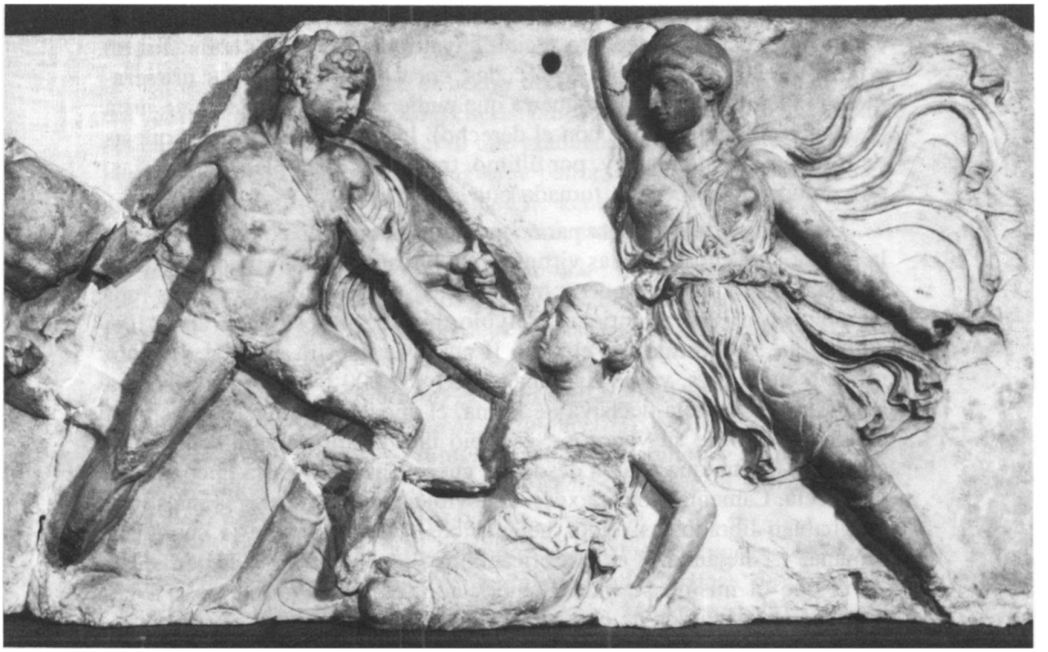
No dependiente de la experiencia griega, al menos en sus comienzos, había otra concepción humanista, más austera, que nacerá en Roma y se caracterizará, asimismo, por una superación de los instintos brutales, de conformidad con un ideal en el que, más que la fuerza, se exaltan la valentía y la virtud. El respeto de la valentía desafortunada, que fue aplicado en numerosas ocasiones, incitaba a los propios romanos, en los comienzos de su historia, a una cierta generosidad para con los vencidos.

Tito Livio pudo escribir con orgullo en el encabezamiento de su Historia Romana: *«Es licito gloriarse de que ningún pueblo haya conservado penas más moderadas».*[25] Y los ejemplos, más o menos

[23] φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι καὶ πρὸς τὸ γεννῆσαν τῷ γεννηθέντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζώων, καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1.

[24] Διὸ καί ἡ πολεμική φύσει κτητική πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον, *Política*, I, VII, 12.

[25] Gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse poenas (I, XXVIII).



LA PERFECCIÓN GRIEGA CLÁSICA EN
LA EXPRESIÓN DE LA IDEA HUMANITARIA

El friso del templo de Apolo en Bassae, construido en el siglo V antes de JC, durante la guerra del Peloponeso, presenta el tema de los legendarios combates entre griegos y amazonas.

Varias escenas evocan los contradictorios sentimientos de los combatientes, Aquí, el guerrero griego, habiendo herido a la amazona suplicante por tierra, suspende su gesto haciendo caso omiso del peligro que, a su vez, lo amenaza.

(Museo Británico)

legendarios, abundan a partir de las primeras conquistas, en particular, tras la difícil toma de Veyes, el año 395, en la que Camilo da la orden de respetar la vida de todos los que no llevan armas.[26]

Esas disposiciones se concretan, incluso muy precozmente, en un código de guerra, el derecho fecial, cuya aplicación fue confiada a un colegio de 20 magistrados, los feciales, encargados de analizar primeramente la legitimidad de una guerra que pudiera ser declarada como justa (es decir, de conformidad con el derecho), luego, de notificar las quejas de Roma a los enemigos y, por último, transcurrido un plazo de 33 días, de comunicar la decisión tomada por el Senado.

Ese código de conducta para con las demás naciones, en la paz y en la guerra, que encarnaba las virtudes republicanas, era un fundamento de la grandeza romana, al que eran sensibles sus propios adversarios, por ejemplo un aristócrata griego, **Polybio**, hijo de un estratega de la liga aquea, que fue testigo, en el siglo II antes de nuestra era, del dominio romano en su país, y que figuraba entre los 1.000 rehenes deportados a Roma tras la derrota decisiva de Pidna, el año 168. Amigo de Escipión Emiliano, hijo de su vencedor, escribió una Historia monumental a la gloria de Roma, que abarca desde las guerras púnicas hasta la conquista de Grecia. Lamentando los excesos de violencia de las guerras intestinas que habían librado los reinos helenísticos, en vísperas de la conquista romana, y cotejándoles con la eficacia que reconocía en la generosidad de la que él mismo se había beneficiado, escribió, refiriéndose a las destrucciones inútiles de ciudades perpetradas por los macedonios:

«Los buenos reyes no hacen la guerra para ruina y exterminio de los que los han ofendido, sino para corrección y arrepentimiento de sus faltas; ni envuelven en el castigo indistintamente a delincuentes y no delicuentes, sino que conservan y entresacan a los inocentes de los culpados».[27]

Es digno de consideración que esta lección de humanismo la aprendiera, de la actitud romana, un antiguo adversario, mejor capacitado para apreciarla que los romanos de entonces.

En una época en que las virtudes republicanas comenzaban a perder fuerza, **Cicerón** seguía propugnándolas elocuentemente en el tratado *Los*

[26] Ut ab inermi abstineatur (V, XXI).

[27] Οὐ γὰρ ἐπ' ἀπωλείᾳ δεῖ καὶ ἀφανισμῷ τοῖς ἀγνοήσασι πολεμεῖν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας, ἀλλ' ἐπὶ διορθώσει καὶ μεταθέσει τῶν ἡμαρτημένων, οὐδὲ συναναιρεῖν τὰ μηδὲν ἀδικοῦντα τοῖς ἠδικηκόσιν, ἀλλὰ συσσῴζειν μᾶλλον καὶ συνεξαιρεῖσθαι τοῖς ἀναιτίοις τοὺς δοκοῦντας ἀδικεῖν, *Historia*, V, 11.

officios que escribió, a semejanza de Aristóteles para Nicómaco, para su hijo Marco, el año 44 antes de nuestra era.

Los sentimientos altruistas, de un modo algo diferente de la filantropía griega, son designados con términos que varían entre benevolencia (beneficentia), generosidad (liberalitas) y bondad (benignitas).

La motivación básica es el hecho de formar parte de la comunidad del género humano (universi generis humani societas) y el deber de solidaridad. Pero Cicerón observa une graduación en las prioridades que han de establecerse: en primer lugar, la patria, seguida de la comunidad de sangre y, por último, la comunidad de gentes de bien (viri boni), con la que se siente en comunión de pensamiento.

Esta última categoría se puede ampliar a los propios enemigos. Únicamente quedan excluidos los que de ella se apartan por su conducta. En la guerra, esta discriminación debe dictar legítimamente la diversidad de trato entre los vencidos:

«Mas alcanzada la victoria, es justo conservar a aquellos que no se portaron como crueles y bárbaros en la guerra: como hicieron nuestros antepasados con los volcos, tusculanos, equos, sabinos, y hérnicos, que hasta derechos de ciudadanos les concedieron; pero a Cartago y a Numancia las arrasaron enteramente».[28]

Con sus limitaciones, trazadas por una exigente concepción de la justicia, la generosidad romana continuó, siendo la línea de conducta oficial hasta el Imperio. Un emperador filósofo, **Marco Aurelio**, impregnado de cultura griega, continuaba justificándola en el siglo II al escribir en su recopilación de pensamientos, como conclusión tras una serie de máximas sobre las relaciones entre los hombres:

«Noveno, la dulzura es una fuerza invencible cuando es sincera, sin afectación y sin disfraz. •¿Qué te sucederá con el más insolente de los hombres si tú te propones tratarlo con dulzura: si cuando el caso la requiere, tú estás satisfecho de poder dar dulcemente buenos consejos y una sabia lección en el mismo momento que el se esfuerza en ultrajarte?».[29]

---

[28] Parta autem victoria, conservandi ii qui non crudeles in bello, non immanes fuerunt, ut majores nostri Tusculanos, Aequos, Volcos, Sabinos, Hernicos in civitatem etiam acceperunt, at Carthaginem et Numantiam funditus sustulerunt. *De Officiis*. XL. 35.

[29] Ἔνατον, ὅτι τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον, ἐὰν γνήσιον ᾖ καὶ μὴ σεσηρὸς μηδὲ ὑπόκρισις. Τί γάρ σοι ποιήσει ὁ ὑβριστικώτατος, ἐὰν διατελῇς εὐμενὴς αὐτῷ καί, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πρᾴως παραινῇς καὶ μεταδιδάσκῃς εὐσχολῶν παρ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν καιρόν, ὅτε κακοποιεῖν σε ἐπιχειρεῖ, *Pensamientos*, XI, 18.

Pero, según esta exhortación, la ayuda brindada solo concierne al acceso a la verdad, principal preocupación de un filósofo. Conviene no olvidar que quien esto escribió fue asimismo el que ordenó o, al menos, toleró el martirio del obispo Potino y de la esclava Blandina en el anfiteatro de Lyon, el año 177.

Para los romanos, tanto para Marco Aurelio como para Cicerón, la aplicación de los más elevados preceptos siempre estaba subordinada al interés y al honor de Roma. Con los matices típicos del espíritu de una nación conquistadora, se advierten ciertas limitaciones en la aplicación concreta de los principios altruistas enunciados a nivel de ideas. Las normas que habían enaltecido a Roma resultaban incompatibles con una práctica ilimitada de la generosidad proclamada.

El humanismo grecorromano, con su brillantez y sus defectos, se verá eclipsado durante varios siglos por las invasiones de los bárbaros.

Se registra un considerable resurgimiento cuando los árabes, tras haber absorbido gran parte del imperio bizantino, descubren la literatura griega. El aristotelismo será ensalzado por Avicena en el siglo XI (de hecho, lo será mucho más por su explicación del mundo que por sus preceptos morales). Su influencia se hará sentir, asimismo, en la escolástica occidental de la Edad Media. Florecerá, en particular, durante el Renacimiento. El humanismo grecorromano reaparece entonces en toda Europa, coincidiendo con el elitismo de una sociedad de letrados que acude a la lectura de los autores griegos y latinos, para **Erasmo** en la dilecta «República de las letras». Los nuevos bárbaros son los ignorantes de los que no pueden sino distanciarse quienes están obligados por el «pacto de la Musas». En el confuso marco de la Europa de comienzos el siglo XVI, esa actitud conducía a un irenismo disociado de la realidad. Erasmo llegó a escribir en *Querela pacis*, publicada el año 1516:

«No hay paz, por desventajosa que aparezca, que no sea preferible a la guerra, incluso la más justa».[30]

Más adelante, el movimiento humanista europeo se enraizará también en los problemas de sociedad. Cabe destacar que no suscitará reacción alguna ante la renaciente plaga de la esclavitud tras el descubrimiento de América. Pero un humanista holandés, **Hugo de Groot**, llamado **Grocio**, personalmente enfrentado con las persecuciones que laceraban su país, publicará, el año 1625, el primer tratado de derecho internacional sobre la paz y la guerra (*De jure belli ac pacis*). Abrevado en la lectura de

[30] Vix ulla tam iniqua pax, quin bello vel aequissimo sit potior.

autores griegos y latinos y muy inbuido de la fe reformada, sienta las bases del «derecho natural» intentando conciliar las normas admitidas en las relaciones entre naciones y el deber que impone la caridad.

En la parte más innovadora analiza lo que es lícito en la guerra (Libro III, capítulo I, *Quantum in bello liceat*), con la evocación de dos principios aparentemente contradictorios:

«En primer lugar, en materia de moral, los medios que conducen a un determinado fin, adquieren un valor intrínseco al participar a ese fin mismo. Por eso estimamos que es legítimo todo lo que es necesario para la realización de un derecho, ya que la necesidad se comprende no en función de contingencias terrenas sino de motivos morales (...)

Pero, como hemos señalado antes frecuentemente, lo que es conforme al derecho estrictamente interpretado no es permitido siempre en todos los casos. Ya que la caridad hacia el prójimo nos prohíbe frecuentemente el uso de ese derecho absoluto».[31]

Grocio no solo enuncia los principios sino que también detenidamente las aplicaciones en las distintas circunstancias de la guerra. Comienza denunciando las falsas justificaciones que hayan podido encontrar los jefes de guerra en la legitimidad de la ley del talión (únicamente oponible a los culpables directos) o en el poder de intimidación del terror (que puede provocar, por el contrario, un recrudecimiento de la resistencia). Y hace la lista de los no combatientes cuyas vidas han de se respetadas en todas las circunstancias: mujeres, niños, ministros religiosos, campesinos, comerciantes, obreros, artistas.

La obra de Grocio, primeramente en París, alcanzó una amplia difusión en Europa. Sin duda, no podemos pretender que tuviera gran influencia en el desarrollo de las guerras del siglo XVII (el saqueo del Palatinado, el año 1689, contradecía totalmente ese espíritu), pero la proliferación de convenios de rendición de plazas, que contenían cláusulas humanitarias, constituye, al menos, una coincidencia. Sin embargo, conviene no olvidar que esos convenios eran siempre particulares, dependían de la generosidad de los jefes de guerra y que no hacían referencia a los principios generales enunciados por Grocio.

---

[31] Primum, ea quae ad finem ducunt in morali materia, aestimationem intrinsecam accipiunt ab ipso fine; quare quae ad finem juris consequendi sunt necessaria, necessitate sumpta non secundum physicam subtilitatem sed moraliter, ad ea jus habere intelligimur...

Sed sicut antehac monuimus saepe, non semper ex omni parte licitum est quod juri stricte sumpto congruit; saepe enim proximi caritas non permittet ut sumno jure utamur, *De jure belli ac pacis*, III, 1, 2, 4.2.

No es sino más tarde cuando los filósofos de la Ilustración presentan, como noción universal, la afirmación de la dignidad de la persona humana en todas las circunstancias.

El precursor será el médico y filósofo inglés **John Locke**, que enuncia, ya el año 1690, en su *Tratado de gobierno civil* (Secund Treatise of Civil Government), el principio de los derechos naturales inherentes a todo ser humano:

«El estado de naturaleza está regido por una ley natural, que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todo el género humano, a poco que quiera consultarla, que, siendo todos los hombres iguales y libres, ninguno tiene derecho a hacer daño a otro en su vida, su salud, su libertad o sus bienes».[32]

Siguiendo la línea del pensamiento de Locke, en el preámbulo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, de 4 de julio de 1776, se confirman solemnemente los derechos fundamentales:

«Sostenemos como evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».[33]

En cuanto a la declaración universal votada por la Asamblea Constituyente francesa, el 26 de agosto de 1789, en su primer artículo, se afirman de manera igualmente solemne, los derechos fundamentales que son la libertad y la igualdad:

«Artículo 1 — Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común».

La restricción de principio incluida en la referencia a la utilidad común se explica en los otros 16 artículos, referentes a la primacía de la ley, garante del interés general. Es, asimismo, el único criterio válido para el uso de la fuerza pública:

«Artículo 12 — La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita une fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza se halla

---

[32] The state of Nature has a law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason which is that law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independant, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty or Possessions, *Secund Treatise of Civil Government*, II, 6.

[33] We hold these truths to be self-evident that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness.

instituida en beneficio de todos, y no para la particular utilidad de aquellos a quienes es confiada».

A finales del siglo en el que se habían definido los derechos naturales, la independencia norteamericana y la revolución francesa fueron poderosos propagadores de esta nueva idea. La novedad y la universalidad que de ella cabía esperar consistían en que no se basaba en una fe religiosa o en un razonamiento intelectual, sino que aparecía como una evidencia que se imponía a todos los hombres.

La guerra, con su retahíla de violencias, a menudo ciegas, surgía como un desafío contra dichos principios. En efecto, al propio tiempo que se definían los derechos naturales que conducirían a dichas declaraciones, la guerra originaba, entre los filósofos de la Ilustración, una reacción de rechazo parecida a la de los humanistas del Renacimiento.

Tal fue la posición adoptada por **Castel de Saint-Pierre**, que publicó, el año 1713, un *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, en el que se guardaba de cualquier otra motivación que no fuera el respeto de la sola ley de la Naturaleza:

«¿Acaso he utilizado otros recursos que los recursos de la Naturaleza tal y como se presentan hoy?

¿He empleado en mis motivos, sea la moderación de Sócrates sea la austeridad de las máximas de los estoicos?

¿Acaso he contado que los soberanos cristianos no consultan sino las máximas del Evangelio?...

Recuérdese todo lo que he dado a leer a los soberanos, tanto cosas fastidiosas, temibles, en el sistema de la división y de la guerra, como cosas agradables que se pueden esperar del sistema de la paz perpetua, y veremos si precisan el milagro de la gracia para apreciarlas».[34]

La repercusión de la obra de Castel de Saint-Pierre, que cayó en desgracia a finales del reinado de Luis XIV, fue limitada: la guerra tuvo un adversario de letras más temible: **Voltaire**. En sus cuentos como *Le monde comme il va* (1748) o *Candide* (1759), se explaya con deleite acerca de los excesos y lo absurdo de la guerra, que no pueden ser compensados por actos de auténtica generosidad.

El artículo que dedica a la guerra en su *Diccionario filosófico* (1764), es directamente una condena sin ambages de un castigo que los hombres se imponen a sí mismos:

[34] Tomo II, *Sexto discurso, XVII Objeción.*

«El hambre, la peste y la guerra son los tres ingredientes más conocidos de este mundo. En la categoría del hambre podemos incluir los malos alimentos a los que nos obliga a recurrir la escasez para abreviar nuestra vida con la esperanza de mantenerla. La peste comprende todas las enfermedades contagiosas que son unas dos o tres mil. Ambos son regalos de la Providencia. Pero la guerra, que reúne todos esos dones, viene de la imaginación de trescientas o cuatrocientas personas esparcidas por la faz de la tierra con el nombre de príncipes o de ministros (...)

Todos los vicios reunidos de todas las edades y de todos los lugares no igualarán nunca los males que produce una sola campaña».[35]

No obstante, incluso la locuacidad y el talento de un escritor valían bien poco ante una realidad que había sobrevivido a las más generosas condenas.

El propio **Locke** era consciente de la evidente contradicción entre los principios enunciados y los imperativos de la vida de las sociedades. Aunque la libertad le parece el más preciado de los bienes, del que emanan todos los demás, la defensa de ese bien adquiere una legitimidad que justifica la destrucción de los agresores. La noción de guerra justa ya no se relaciona con un concepto religioso o moral, sino con la ley de la Naturaleza, violada por los hombres, reducidos a la condición de bestias salvajes; participa también en la legítima defensa del hombre acosado:

«Siendo ley fundamental de la naturaleza que el género humano debe ser preservado en toda la medida de lo posible, cuando todos no pueden ser preservados, ha de tener preferencia la salvación del inocente. Y uno puede destruir a un hombre que le hace la guerra o ha descubierto enemistad hacia él, por la misma razón que puede matar a un lobo o un león, ya que tales hombres no reconocen los lazos de la ley común de la razón, no tienen otra regla que la de la fuerza y de la violencia, y por eso han de ser tratados como bestias de presa».[36]

---

[35] Libro III, Artículo *«Guerra»*.

[36] For by the Fundamental Law of Nature, Man being to be preserved, as much as possible, when all cannot be preserved, the safety of the innocent is to be preferred. And one may destroy a Man who makes War upon him, or has discovered an Enmity to his being, for the same Reason, that he may kill a Wolf or a Lyon; Because such Men are not under the ties of the Common Law of Reason, have no other Rule, but that of Force and Violence, and so may be treated as Beasts of Prey, *Second Treatise of Civil Government*, III 16.

Pero eso seguía dejando la puerta abierta a todo tipo de excesos, a menudo encubiertos en el pasado, con la justificación de la legítima defensa.

Utilizando todos los recursos que ofrece la razón, considerada entonces como juez supremo, **Montesquieu** y **Rousseau** intentan resolver la contradicción: consideran que los enemigos, no son bestias salvajes, sino miembros de una entidad superior que es la única que ha de ser combatida. Ambos hacen una sutil distinción entre el hombre y el ciudadano.

Así, Montesquieu escribe, el año 1749, en *Espíritu de las leyes*:

«Del hecho de que la sociedad sea aniquilada no se ha de seguir que los hombres que la forman deben ser aniquilados. La sociedad es la unión de los hombres, y no los hombres; el ciudadano puede perecer, y permanecer el hombre».[37]

Y Rousseau, el año 1762, vuelve sobre el mismo argumento en el *Contrato Social*:

«Un Estado no puede tener por enemigos más que a otros Estados y no a hombres, dado que entre cosas de diversa naturaleza no se puede establecer ninguna relación propiamente dicha...

A veces, se puede matar a un Estado sin matar a un sólo hombre. Luego la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin».[38]

Ambos se situaban en el plano de las ideas. Los hombres de terreno, que se habían enfrentado a la realidad de la guerra, hicieron propuestas concretas en favor de una humanización que afecta, en particular, a la suerte que corren los combatientes y los heridos.

Uno de ellos, **Emmerich de Vattel**, de Neuchâtel, consejero del elector de Dresde, publica, el año 1758, *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des Nations et des souverains*. Al referirse a los autores antiguos y a Grocio, determina así los límites del uso lícito de la fuerza:

«El fin legítimo no da un verdadero derecho más que a los únicos medios necesarios para obtener ese fin...

Tal es la norma del derecho que autoriza a matar a los enemigos en una guerra justa. Cuando no se puede vencer su resistencia y reducirlos por medios más suaves, se tiene derecho de quitarles la vida... Pero en cuanto un enemigo se somete y rinde las armas, no se le puede matar...

---

[37] Libro X, capítulo III, «Del derecho de conquista».

[38] Libro I, capítulo IV, «De la esclavitud».

Las mujeres, los niños, los ancianos impedidos, se cuentan en el número de los enemigos, puesto que pertenecen a la nación con la que se está en guerra. Pero son enemigos que no oponen resistencia alguna y, por consiguiente, no existe ningún derecho a maltratarlos en sus personas, usar contra ellos la violencia, mucho menos a quitarles la vida. No hay hoy nación un poco civilizada que no reconozca esta máxima de justicia y de humanidad».[39]

En Francia, **Claude-Humbert Piarron de Chamousset**, intendente general de los hospitales militares y amigo de Rousseau, propuso por primera vez, en su *Mémoire sur les hôpitaux militaires*, publicada el año 1757, basándose únicamente en argumentos racionales, la neutralización permanente de los hospitales, militares, reconocidos por un convenio internacional:

«Creo deber todavía a la humanidad en general, una reflexión acerca del respeto que las naciones deberían demostrar para con esos asilos sagrados en los que el virtuoso defensor de la patria busca sanar una herida de origen tan noble...

¿A cuántos millares de enfermos o de heridos no habrá costado la vida el temor de caer en poder del enemigo? Durante las evacuaciones muere un número indefinido de desgraciados que se hubieran podido salvar de haber permanecido en el lugar en el que se les depositó en un principio...

¿Cómo es posible que naciones civilizadas no hayan convenido todavía en considerar los hospitales como templos de la humanidad, que han de ser respetados y protegidos por el vencedor?...

En un siglo en el que se ha progresado tanto en el ámbito del espíritu y de las luces, ¿no deberíamos demostrar que no hemos perdido nada en lo que se refiere al corazón y a los sentimientos, y no habrá llegado el momento de establecer entre las naciones un convenio que la humanidad reclama?».[40]

La idea se adelantaba en más de un siglo a su época. Incluso en el favorable contexto del movimiento filosófico del siglo XVIII, todavía no se reunían las condiciones para un acuerdo internacional. No obstante, cabe decir, en honor del siglo, que hubo algunas contribuciones parciales. Ya en 1743, durante la Guerra de Sucesión de Austria, dos jefes de guerra, abiertos a nuevas ideas y que se estimaban el uno al otro, el conde de

[39] Libro III, capítulo VIII, «Del derecho de las naciones en la guerra».

[40] «Conclusión».

Stair y el duque de Noailles, concertaron un «acuerdo de caballeros» en el que se estipulaba el mutuo respeto de los hospitales militares. Este limitado acuerdo fue escrupulosamente respetado durante toda la campaña, pero no sobrevivió al cambio de mandos.

Disposiciones humanitarias en favor de los heridos enemigos y de los no combatientes, estipuladas en ciertas directrices unilaterales han surtido efectos más prolongados. Durante la Revolución Francesa, dichas preocupaciones figuran en los decretos de la Convención.

En el decreto del 25 de mayo de 1793, relativo a los prisioneros, hay un artículo acerca de la asistencia debida a los enfermos y a los heridos:

Artículo 26 — «Los prisioneros enemigos, enfermos o heridos, recibirán asistencia en los hospitales militares de la República, en régimen ambulatorio o residente, con el mismo esmero que los soldados franceses...; es evidente que esta disposición, dictada por la justicia y la humanidad, será observada de manera recíproca por el enemigo para con los prisioneros franceses».

Y , en plena Guerra de Vendée, en el decreto del 2 de agosto de 1793, tras haber ordenado la toma o la destrucción de los bienes y de las cosechas en las zonas rebeldes, se recomendaba la benevolencia para con los no combatientes:

Artículo 8 — «Las mujeres, los niños y los ancianos serán conducidos al interior, se velará por su subsistencia y su seguridad, con todo el respeto debido a la humanidad».

Sin embargo, todos esos esfuerzos auténticos, inspirados en un elevado ideal humanitario, nunca condujeron a la solución vislumbrada de un convenio internacional permanente. La aplicación de las normas recomendadas dependía, en realidad, de la decisión de los jefes militares y de su concepto de la conducción de las operaciones. En ese ámbito, los responsables se enfrentaban a la teoría milenaria de las relaciones de fuerza y de la ventaja que momentáneamente obtenía el que todo lo sacrificaba por la victoria.

Prueba de ello serán las guerras y el Imperio y, más aun, la teoría de la guerra propuesta por el estratega prusiano **Carl von Clausewitz**, que no dudará en escribir, en el encabezamiento de su *Art de la guerre*, publicado el año 1832: *«... en un asunto tan lleno de peligros como es la guerra, las faltas a las que puede conducir la bondad son las peores»* (I, 3. Äußerste Anwendung der Gewalt).[41]

---

[41] in so gefährlichen Dingen, wie der Krieg eins ist, sind die Irrthümer welche aus Gutmüthigkeit entstehen grade die Schlimmsten, I. 3 Äußerste Anwendung der Gewalt.

Esta contradicción, que no había pasado inadvertida a los teóricos de los derechos humanos del siglo XVIII, prevalecerá aun en el siglo XIX. Gracias a jefes de guerra imbuidos de ideas humanitarias, seguirán surgiendo generosa instrucciones opuestas a toda violencia inútil y protectoras de los no combatientes. La historia ha retenido las del general **Guillaume Dufour** durante la guerra del Sonderbund, el año 1847, y las redactadas por **Francis Lieber** durante la guerra de Secesión, el año 1863, a petición de **Abraham Lincoln**. Pero su aplicación será limitada, no alcanzando nunca un valor universal, y coexistirán siempre con incontrolables desencadenamientos de violencia.

Se dan la misma paradoja con respecto a las motivaciones religiosas y el mismo motivo de escándalo en las aplicaciones extremas: al igual que una doctrina de amor pudo dar lugar a los excesos de la Inquisición y de las guerras de religión, la defensa de las libertades individuales y de la dignidad humana pudo desembocar en el terror revolucionario.

La implacable lógica asociada a la naturaleza humana pretende que son precisamente la profundidad y la sinceridad de su compromiso en favor de esos valores las que pueden inducir a los hombres a sacrificarles la propia vida y la de los demás.

A ello se añade el peso de las estructuras impuestas por la búsqueda de la eficacia: en lectividades que se basan en el reconocimiento de principios absolutos, uno no puede eximirse de medidas que sancionan las desviaciones y que necesariamente afectan a los individuos.

Más allá de las doctrinas

Precisamente fuera de esos sistemas de referencia, y sin impugnar su legitimidad como normas sociedad, se sitúa el espíritu identificado, desde hace más de un siglo, en el Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja.

El punto de partida fue indiscutiblemente el choque que, el 24 de junio de 1859, sufrió Henry Dunant en el campo de batalla de Solferino. Otros, antes que él, habían experimentado los mismos sentimientos, particularmente, en los campos de batalla de Crimea. El resultado fueron las campañas destinadas a incrementar los medios de los servicios sanitarios de los ejércitos. El peso de las estructuras heredadas de un largo pasado y las presiones económicas habían limitado el alcance de las esperadas mejoras: prueba elocuente de ello era la suerte que corrían los heridos de Solferino.

La innovación introducida por Dunant consistía en desvincular la acción humanitaria de las peripecias militares, bajo la protección de una

entidad neutral, reconocida por ambas partes, para el conjunto de los «socorristas», según su primera expresión.

Esta concepción rompía con la organización vigente de la asistencia encargada a los servicios sanitarios nacionales. De hecho, suscitó, en un principio, grandes reticencias en cuanto a la adscripción a éstos del marbete de «neutrales».

Pero esta concepción era mucho más que un sistema de organización de la asistencia. La actitud propugnada era la de intervención indiscriminada, únicamente dictada por el sufrimiento de las personas socorridas. Implicaba la ausencia de todo juicio sobre las acciones anteriores de dichas personas, englobando, acaso, en la misma solicitud, a la víctima y al verdugo.

Ese concepto innovador, mérito indiscutible de Dunant, era —dado el incremento de los medios de los ejércitos europeos— una apuesta en el exacerbado ambiente de las guerras del siglo XIX.

No se basaba en motivos religiosos ni en una ideología filosófica o política; propuesto por un solo hombre y, luego, por un limitado comité de 5 personalidades ginebrinas, este concepto debía imponerse a las duras realidades de las tradiciones multiseculares y a las tentaciones maniqueas de observadores que, ante situaciones indignantes, fácilmente se transformaban en acusadores.

Aun teniendo en cuenta la generosa índole de la propuestas de Dunant, no escaseaban las objeciones.

La primera de ellas se refería al arduo problema de la ayuda al enemigo en tiempo de guerra. Con respecto a los compatriotas, la asistencia a enemigos declarados, incluso desprovista de todo juicio, podía parecer una traición. En la medida en que la bondad es por sí misma un arma, invencible según Marco Aurelio, y que los efectos de la violencia son a veces contrarios al objetivo deseado, el argumento no es válido ni siquiera en el aspecto de la eficacia.

Otro grave reproche era el de la cobardía, reproche al que podían dar lugar la indiferencia de la lucha armada y la negativa a condenar al enemigo.

Es lo que un caricaturesco personaje de «El puente sobre el río Kwai», el coronel Saito, expresa crudamente al calificar el Convenio de Ginebra de «código de cobardes», por oposición al código de guerra japonés, el *Yamato*. Comparte a opinión de Clausewitz sobre la lógica de la guerra.

A pesar de las apariencias, el reproche está, no obstante, otro tanto mal fundado. A veces, es necesario un valor, como mínimo igual al de un combatiente, para superar una repulsa natural y responder al mal con el bien, arriesgando, además, la propria vida.

Por último, en el mundo actual, en el que los derechos fundamentales, pisoteados a menudo, suscitan una atracción sentimental y una aplicación de principio, la ausencia de juicio sobre las situaciones generadoras de violaciones de esos derechos es de por sí asombrosa, incluso escandalosa. Puede parecer, equivocadamente, una convivencia con los autores de los males socorridos.

La equiparación ya es discutible en el ámbito de las ideas. La ausencia de condena no implica una aprobación, salvo si se entra en el juego de un silogismo obtuso.

Pero, sobre todo, la abstención de todo juicio de valor es la imprescindible condición para la eficacia de la ayuda indiscriminada, empezando por su aceptación. En muchos casos, es el único medio para acercarse a las víctimas y aportarles el socorro esperado, que se vería irremediablemente comprometido si fuera asociado a una injerencia en un sistema claudicante y, por definición, siempre criticable.

Esta condición es seguramente la más dura y la más difícil de aceptar para los ideólogos de toda laya. Con la ayuda indiscriminada no se pretende, evidentemente, reformar el mundo ni cambiar la sociedad. El único objetivo es acercarse a los que sufren y prestarles todo el socorro posible.

Dado este estado de cosas, y puesto que hay actitudes más ruidosas, más entusiasmantes y más valorizadoras a los ojos de la sociedad, el eco duradero que ha tenido el llamamiento de Dunant, a pesar de los egoísmos y de las susceptibilidades nacionales, es un hecho sorprendente y reconfortante.

El terreno era ciertamente favorable. Cabe pensar que lo habían preparado 19 siglos de cristianismo y 2 de renacimiento filosófico, y que, incluso inconscientemente, esta experiencia ya estaba ahí. Pero el eco fue igualmente amplio en otras partes del mundo de patrimonio cultural diferente.

De por sí, la universalidad del Movimiento plantea un problema. Los más optimistas en la apreciación de la naturaleza humana pensarán que la conciencia religiosa y la sensibilidad filosófica son inherentes al espíritu humano, incluso al margen de su expresión colectiva en las iglesias y en las escuelas de pensamiento.

Otros evocarán el progreso de las civilizaciones, que se benefician de la reflexión y de la experiencia acumuladas. Y, por último, otros verán, por el contrario, en la acumulación de desórdenes, el *primum movens* de una reacción saludable. Sea cual fuere la explicación, ¿qué duda cabe de que el movimiento desencadenado por Dunant pone en marcha lo mejor que tiene el hombre?

Nada puede incitar, ahora, a pensar en su caducidad. En los períodos confusos, cuando los compromisos opuestos requieren las buenas voluntades y cuando las desviaciones que nos muestra la historia están al acecho de las mejores intenciones, la certidumbre de obrar por el bien de los hombres sigue siendo un poderoso imán. Es, asimismo, una imperiosa razón para mantener en el movimiento, fuera de todo compromiso contrario a su vocación, la pureza deseada por su fundador.*

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San, *Quaestionum in Heptateucum*, VI, 10; *Epístola* CLXXXIX.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

— *Política*, Edición bilingüe y traducción por J. M. y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, LXXII-282 pp.

Bernardo de Claraval, San, *De la loa a la nueva milicia. A los soldados del Temple*, San Bernardo, Obras, III, BAC, Madrid, 1947, p. 1442. Introducción, versión y notas del R. P. Germán Prado, O.S.B.

Calvino, *Institución de la Religión cristiana*, Traducida en romance castellano por C. De Valera, Casa e Ricardo del Campo, 1597, XXVIII-1032 pp.

Castel de Saint-Pierre C., Traducción nuestra; véase *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, A. Schouten, Utrecht, 1713, 2 vol., XXIV-410 p., 431 pp.

Cicerón, *Los oficios*, Traducidos en castellano por M. de Valbuena, Imprenta Real, Madrid, 1788, XXVIII-325 pp.

Clausewitz C. von, *Hinterlassene Werke über Krieg und Kriegsführung*, Erstes Buch. *Ueber die Natur des Krieges*, F. Dümmler, Berlín, 1832, XVIII-371 pp.

Corán, el, Edición, traducción y notas: Julio Cortés, Editorial Nacional, Madrid, 1980.

* La Redacción da las gracias al profesor Fernando Murillo Rubiera, ex profesor de Derecho Internacional Público en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid y en el Colegio Universitario Domingo de Soto de Segovia, por su valiosa colaboración para dar el último toque a la versión española de este artículo.

Declaración de independencia, Los derechos humanos; documentos básicos, Máximo Pacheco G., Editorial Jurídica de Chile.

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Empédocles, Fragmentos, *Poema sobre la Naturaleza*, 17; traducción nuestra.

Erasmo, *Querela pacis*; traducción nuestra, véase p. 1100 in *Opera Omnia, Ordinis quarti, Tomus secundus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1977, VIII-330 pp.

Esquines, *Discursos*, Tomo I —*Contra Timarco*— *De la Embajada*; traducción nuestra.

Garelli P., Transcripción de la leyenda de Gilgamesh; traducción nuestra.

Grocio, Hugo, *De jure belli ac pacis*, III, 1, 2.

Lieber F., *Instructions for the government of armies of the United States, 1863*, pp. 245-274 en Miscellaneous writings, vol. II, J. B. Lippincott and Co., Philadelphia, 1881, 552 pp.

Locke J., *Tratados de gobierno civil.*

Lutero M., Traducción nuestra; véase *Ob Kriegsleute auch ynn seligem Stande seyn Kunden*; en Werke —Kritische Gesammtausgabe— 19 Band, H. Böhlaus, Weimar, 1897, 666 pp.

Marco Aurelio, *Pensamientos*, Traducción castellana por J. Delgado, Garnier, París, 1913, XXXVI-335 p.

Martineau J., *Right of war* — Sermón de Liverpool, 1855, Longmans, Green and Co., Londres, 1914, 16 pp.

Montesquieu, *Espíritu de las leyes*; traducción de Fernando Murillo Rubiera, véase *De l'esprit des Loix, ou du rapport que les Loix doivent avoir avec la constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce, etc.*, Barrillot, Ginebra, 1749, 398 pp.

Moynier G., *La Convention de Genève au point de vue religieux*, pp. 3-10 en *Revue chrétienne*, septiembre de 1899.

Nuevo Testamento, Versión directa del texto original griego por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O. P. B.A.C., Madrid, MCMLXXIII.

Piarron de Chamousset C., Traducción nuestra; véanse *Œuvres complètes*. P. D. Pierres, París, 1783, 2 vol., 366-380 pp.

Pictet J., *Los principios de la Cruz Roja*, CICR, Ginebra, 1956, 157 pp.

Platón, *La República,* libro I, 335a, Edición bilingüe y traducción por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

Polibio Megalopolitano, *Historia*, Traducida del griego por don A. Rui Bamba, Tomo II, Libros IV-V-VI, Imprenta Real, Madrid, 1789, 395 pp.

Rousseau, *Contrato Social*, VIII; traducción de Fernando Murillo Rubiera.

Suárez F., *De triplici virtute theologica, Fide, Spe et charitate.* N. Carvalho, Concinbrincae, 1621, VI-825 pp.

Taparelli d'Azeglio L., Traducción de Fernando Murillo Rubiera, véase *Sagio teoretico di dritto naturale appogiato sul fatto.* Civiltà cattolica, Roma, 185, 2 vol., pp. 757-785.

Tertuliano, *De corona milite*, 11, 1.

Tito Livio, *Historia Romana*, libro V.

Tomás de Aquino, Santo, *Summa Theológica*, 2ª, 2ae., q. 40

Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, III, 48, Traducción tomada de la versión de 1564, por Diego Gracián.

Vattel E. de, Traducción de Fernando Murillo Rubiera; véase *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des Nations et des souverains*, Londres, 1768, 2 vol., XXVI-556 p., 391 pp.

Vitoria F, de, *Los principios del derecho público*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1946, 112 p.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, tomo II; traducción de Antonio G. Valiente; Madrid, Barcelona, México; Daimon, 1976-1977.

Yadh Ben Achur, «El Islam y el derecho internacional humanitario», *Revista Internacional de la Cruz Roja*, nº 38, marzo-abril de 1980, 11 pp.