
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Giovanni PLEITEZ FLORES

La doctrina de la guerra justa en el
contexto norteamericano reciente:
George Weigel, Michael Walzer
y James T. Johnson

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis aprilis anni 2010

Dr. Rodericus MUÑOZ

Dr. Caesar IZQUIERDO

Coram tribunali, die 2 mensis decembris anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LVI, n. 6

PRESENTACIÓN

Resumen: Este trabajo examina el pensamiento de George Weigel, Michael Walzer y James T. Johnson sobre la guerra justa. Estos intelectuales se desvinculan tanto del realismo político como del pacifismo y propugnan renovar la noción de guerra justa, para concebirla como una herramienta analítica del buen gobierno (Weigel), como una estructura moral de la defensa de los derechos humanos (Walzer), o como un reclamo de la justicia para instaurar, restituir o consolidar el orden, la paz y la seguridad internacionales (Johnson). Dicha renovación se analiza dentro del ámbito norteamericano y a partir de los años noventa, en el que se perfilan posiciones contrastantes como la de la Administración Bush, la del pacifismo católico y la de la Conferencia Episcopal estadounidense.

Abstract: This research examines the thought of George Weigel, Michael Walzer and James T. Johnson about of just war. These intellectuals free themselves from political realism and pacifism, and propose a renewal of the notion of just war as an analytical tool of statecraft (Weigel), as a moral structure of the defence of human rights (Walzer) or as a demand of justice for the installation, restitution or consolidation of order, peace and international security (Johnson). This renewal is analysed within the American context since the 1990's in which such contrasting positions, for example, those of the Bush Administration, of the catholic pacifism and of the United States Catholic Council of Bishops, clearly stand out.

La proliferación de los conflictos armados da lugar a una profundización de sus problemáticas, y su análisis cuenta con una herramienta ideal como es la doctrina de la guerra justa. Este trabajo pretende analizar la concepción de guerra justa en tres autores norteamericanos contemporáneos: George Weigel, Michael Walzer y James Turner Johnson. Sus reflexiones constituyen perspectivas diversas, condicionadas por la percepción de la guerra como un *instrumento* más bien político, a disposición de la autoridad, para restablecer el orden, la paz y la seguridad internacionales.

Por ello, diversas propuestas buscan conciliar la responsabilidad moral con la obligatoriedad de la justicia; conformidad puesta en tela de juicio cuando las consecuencias de la guerra son la destrucción y la muerte. En esta línea, la pregunta clave de la ética de la guerra se puede formular así: ¿puede ser justificada la guerra en sí misma o, por el contrario, merece más

bien una reprobación moral? Y para resolver esta disyuntiva no existe otra herramienta racional que la que nos ofrece la antiquísima tradición de la *guerra justa*.

Pero su análisis moral plantea, a su vez, otras interrogantes: ¿acaso no resulta contraproducente legitimar la fuerza militar como un *último recurso*?; ¿cuál es la *autoridad competente* para llevar a término el restablecimiento de la justicia?; ¿por qué no podrían emplearse *otros medios*?; ¿qué decir de las armas que se emplearán y de las personas *inocentes* que, de seguro, morirán?... Podemos apreciar que en estas preguntas asoma el contenido mismo de la guerra justa, con las que resulta posible esclarecer las complejidades y enredos propios del recurso armado, más aún, cuando la autoridad tiene el compromiso moral de velar por el bien común.

En este marco, nuestros autores asumen esta tradición de pensamiento con precisión y, en cierta medida, con alguna provocación; sin prescindir del bagaje teológico, político y moral adquirido con los siglos. Esto, además, les permite servirse de su terminología para ponderar los problemas actuales con rigor científico y precisión moral.

La tesis la hemos dividido en dos partes. En la primera se exponen algunos precedentes históricos y contextuales de la guerra justa; en la segunda parte, las perspectivas que ofrecen nuestros autores.

Así, en el primer capítulo, iniciamos el recorrido histórico de la guerra justa; y es San Agustín quien nos muestra cómo la irrupción del cristianismo enriquece la reflexión ética de la guerra al hacer compatible la fe con la política. Por eso, desde el inicio de nuestra investigación recalcamos que la tradición de la *guerra justa* constituye un marco de análisis permanente e indispensable para discurrir sobre el uso de la fuerza militar.

Pero la tradición de la guerra justa no se nos presenta como una estructura rígida sino dinámica, que se amolda al acontecer histórico y, sobre todo, a los sucesos conflictivos. Por ello, la ética de la guerra se encuentra dividida en dos componentes: el *ius ad bellum* (derecho para ir a la guerra) y el *ius in bello* (la conducta dentro de la guerra); y cada uno de estos ámbitos comprende un contenido objetivo y específico expresado en principios o criterios que dejan entrever la complejidad moral que conlleva la guerra.

Con este contenido aparecen cuestiones de difícil resolución: la determinación de una *causa justa*, la adjudicación de la *autoridad* para entablar un conflicto; el esclarecimiento de la *intención*, la apreciación de la *proporcionalidad de los fines*, la percepción de una *esperanza de éxito*, la delimitación de la opción

armada como un *último recurso*, la protección de los *no-combatientes* y la *proporcionalidad de los medios* para combatir con humanidad.

Asimismo, dentro de este mismo capítulo abordamos la reflexión que hace el Magisterio de la Iglesia, pues el pensamiento cristiano fue el primero en ofrecer de forma sistemática la ética de la guerra. Sin embargo, nos restringimos a algunos hitos que juzgamos significativos: la actitud de los Romanos Pontífices ante la guerra y la paz –desde Pío XII hasta Juan Pablo II–, *Pacem in Terris* (1963), *Gaudium et Spes* (1965), el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) y el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2004).

En el capítulo segundo nos introduciremos en el escenario donde nuestros autores exponen sus reflexiones: los Estados Unidos. El capítulo está estructurado a partir de tres ópticas diversas: la de la política militar estadounidense, la del pacifismo católico y la de la Conferencia Episcopal. Sus reflexiones manifiestan que la *guerra justa* se mantiene viva cuando asumen su terminología y cuando enjuician los conflictos armados a partir de este razonamiento.

Iniciamos así con la política militar estadounidense que, durante la guerra fría, se caracterizó por la búsqueda de la hegemonía nuclear, dando lugar al planteamiento de diversas estrategias con el fin de reaccionar frente a la amenaza de un primer ataque nuclear. Luego advertimos la dinámica belicista de Estados Unidos en Irak, durante la década de los noventa, para concluir, este epígrafe, con la llamada «*guerra al terrorismo*», divulgada por la Administración Bush.

Como contraparte a esta política militar, el pacifismo encarna las perplejidades que suscita la guerra. Su consigna de *no a la guerra*, a base de la protesta civil, sugiere que la búsqueda de la paz requiere de otros mecanismos más eficaces. Para finalizar el capítulo analizamos la enseñanza de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos. Para ello examinamos algunos documentos que se sirven del razonamiento de la guerra justa para criticar la política militar de esta nación.

En el tercer capítulo exponemos el pensamiento de George Weigel, quien puede ser incluido en el movimiento intelectual *neo-conservador*. Weigel, católico, profesor de teología y periodista, intenta adecuar el análisis de la guerra justa a una consideración de *statecraft* o arte del buen gobierno, y para ello se inspira en un *realismo* político de corte agustiniano. Así, Weigel concibe la paz como *tranquillitas ordinis*, y recalca que el terrorismo, las armas de destrucción masiva, los *rogue states* o regímenes al margen de la ley y la tecnología suponen un arduo debate moral que plantea la pregunta: ¿puede, aún, el razonamiento de la guerra justa ofrecer una respuesta moral a estos retos?

Posteriormente, en el capítulo cuarto, arribamos al pensamiento de Michael Walzer. De ascendencia judía y situado en el *comunitarismo*, Walzer nos presenta una perspectiva de la guerra justa desde el interés por la comunidad política. Por ello aprecia la *guerra justa* como una estructura moral que propicia la protección de los derechos, tanto individuales como comunitarios. La experiencia de la guerra de Vietnam le lleva a exponer su pensamiento más acabado sobre la guerra justa; aunque también analiza otros conflictos como la II Guerra Mundial, del que extrae un planteamiento inconveniente para el *ius in bello* con su teoría de la *suprema emergencia*: una teoría que pretende suprimir la moralidad de la conducta militar en situaciones de emergencia.

En el quinto capítulo –que a continuación exponemos como *excerptum* de esta Tesis– tratamos las ideas de James Turner Johnson. Protestante, historiador y discípulo de Paul Ramsey, Johnson sostiene un punto de vista clásico sobre la guerra justa, porque busca renovar su reflexión a la luz de la doctrina del Aquinate. De este modo, cuando reflexiona sobre la guerra desde el actual contexto político, Johnson procura desligarse de la anterior mentalidad nuclear, y recalca que la guerra puede ser comprendida como una herramienta al servicio de la autoridad, cuyo deber moral es restablecer la justicia y crear las condiciones oportunas de orden, paz y seguridad internacionales.

Dada la realidad de los conflictos modernos, Johnson centra su atención en la protección de los *no-combatientes*, aunque este interés lo exprese al recalcar el *ius ad bellum*. En este sentido destaca algunos de sus principios que denomina *deontológicos*: legítima autoridad, causa justa, recta intención y el *fin de la paz*. De esta manera y arraigada en las aportaciones no sólo teológicas, la *guerra justa* se presenta para Johnson como un marco de análisis moral, en cuyos cimientos se encuentran la justicia y el amor al prójimo.

Al final de nuestra investigación ofrecemos algunas valoraciones conclusivas. Así, y como fruto de este trabajo, apreciamos que el razonamiento de la guerra justa evidencia un intento de índole moral para razonar el problema de la guerra, en la que se mezclan consideraciones legales, filosóficas, prudentiales, teológicas y éticas. Y las perspectivas de nuestros autores nos señalan aquellos valores que provienen de razonar la *guerra justa* como un arte del buen gobierno (Weigel), como un medio para restablecer los derechos humanos (Walzer) y como un marco de análisis provisto por el imperativo de la justicia y la moral (Johnson).

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN

9

Parte I

EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y CONTEXTO ACTUAL

Capítulo I

TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA GUERRA JUSTA Y MAGISTERIO CONTEMPORÁNEO

1. LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA	17
1.1. Consideraciones preliminares	17
1.2. San Agustín	20
1.3. Santo Tomás de Aquino	24
1.4. La <i>teoría de la guerra justa</i> en la época Moderna	26
1.5. La influencia de las naciones-Estado	31
1.6. La concepción contemporánea de la guerra justa	32
2. LOS PRINCIPIOS DE LA GUERRA JUSTA	34
2.1. Los principios del « <i>ius ad bellum</i> »	34
2.2. Los principios del « <i>ius in bello</i> »	39
3. PRINCIPALES HITOS EN EL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEO	40
3.1. Los Romanos Pontífices: el desvelo por la paz	41
3.2. Carta Encíclica <i>Pacem in terris</i> (1963)	45
3.3. Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> (1965)	48
3.4. Catecismo de la Iglesia Católica (1992)	51
3.5. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2004)	55

Capítulo II

EL CONTEXTO NORTEAMERICANO RECIENTE

1. INTRODUCCIÓN	61
2. DE LA «GUERRA FRÍA» A LA «GUERRA CONTRA EL TERRORISMO»	63
2.1. La disputa por las <i>estrategias</i> y el <i>ius in bello</i> (1945-1989)	63

2.2. Nuevos desafíos para la guerra justa: Irak: 1990-91, 1996, 1998	66
2.3. La « <i>guerra contra el terrorismo</i> » en la Administración Bush (2002)	70
3. EL MOVIMIENTO PACIFISTA CATÓLICO	73
4. LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE LOS ESTADOS UNIDOS: SU RESPUESTA A LA PAZ Y A LA GUERRA	78
4.1. La recepción del enfoque católico sobre la paz y la guerra	79
4.2. Introducción del lenguaje de la guerra justa	82
4.3. Algunos documentos en particular	84
a) <i>Human Life in Our Day</i> (1968)	84
b) <i>The Challenge of Peace</i> (1983)	86
c) <i>The Harvest of Justice is sown in Peace</i> (1993)	91
d) Nuevas declaraciones ante nuevos conflictos (2001...)	94

Parte II

PERSPECTIVAS SOBRE LA GUERRA JUSTA EN LOS ESTADOS UNIDOS

Capítulo III

UNA PERSPECTIVA NEO-CONSERVADORA: GEORGE WEIGEL Y LA GUERRA JUSTA COMO *STATECRAFT*

1. INTRODUCCIÓN	107
2. LOS NEO-CONSERVADORES EN LA VIDA PÚBLICA ESTADOUNIDENSE	108
2.1. Orígenes del movimiento <i>neo-conservador</i>	108
2.2. Líneas generales del movimiento <i>neo-conservador</i>	111
2.3. Críticas recibidas	116
2.4. Impacto en la opinión pública	117
3. RASGOS BIOGRÁFICOS DE GEORGE WEIGEL	118
4. LA GUERRA JUSTA COMO <i>STATECRAFT</i>	119
4.1. Defectos en el diálogo sobre la guerra justa	119
4.2. La teoría católica de las relaciones internacionales	124
4.3. « <i>Tranquillitas ordinis</i> »: la herencia del realismo agustiniano	126
5. ACTUALIZACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA	129
5.1. Definición de la doctrina de la guerra justa	129
5.2. Adecuación a los desafíos actuales	132
6. ANÁLISIS DEL <i>IUS AD BELLUM</i> Y DEL <i>IUS IN BELLO</i>	133
6.1. <i>Ius ad bellum</i>	134
6.2. <i>Ius in bello</i>	152
7. CRÍTICA A ALGUNOS DOCUMENTOS SOBRE LA GUERRA JUSTA	155
7.1. <i>Pacem in Terris</i>	155
7.2. <i>The Challenge of Peace</i>	156
7.3. <i>Living with Faith and Hope after September 11</i>	158
7.4. <i>National Security Strategy-2002</i>	159
8. CONCLUSIONES	162

ÍNDICE DE LA TESIS

Capítulo IV

MICHAEL WALZER Y LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

1. BREVE PERFIL INTELECTUAL	163
2. ACERCAMIENTO A SUS ESCRITOS SOBRE LA GUERRA JUSTA	165
3. ENTRE EL COMUNITARISMO Y LA IZQUIERDA LIBERAL	170
4. UNA TEORÍA GENERAL DE LA JUSTICIA EN WALZER	173
4.1. Método	173
4.2. Doble dimensión de la moralidad	175
4.3. La <i>guerra justa</i> asociada a una justicia <i>mínima</i> y « <i>tenué</i> »	176
5. CRÍTICA A LOS EXTREMOS DE LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA	178
5.1. La guerra como « <i>realidad moral</i> »	178
5.2. Rechazo del razonamiento pacifista y realista	184
5.3. Contra el planteamiento utilitarista	189
6. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU RELACIÓN CON LA GUERRA JUSTA	190
7. REFLEXIÓN DEL <i>IUS AD BELLUM</i> , <i>IUS IN BELLO</i> Y <i>IUS POST-BELLUM</i>	197
7.1. El <i>ius ad bellum</i> y las revisiones al <i>paradigma legalista</i>	201
a) Las anticipaciones	202
b) Las intervenciones	207
c) La tensión entre el <i>ius ad bellum</i> y el <i>ius in bello</i> : la quinta revisión	219
7.2. <i>Ius in bello</i>	224
7.3. La justicia posterior al conflicto: el « <i>ius post-bellum</i> »	229
8. LA TEORÍA DE LA SUPREMA EMERGENCIA	232

Capítulo V

LA GUERRA JUSTA EN JAMES TURNER JOHNSON

1. INTRODUCCIÓN	237
2. RASGOS BIBLIOGRÁFICOS DE JAMES TURNER JOHNSON	240
3. LA HERENCIA DE PAUL RAMSEY	243
4. EL CONTENIDO TEMÁTICO DE LA GUERRA JUSTA	251
4.1. <i>Ius ad bellum</i> : distinción entre criterios <i>deontológicos</i> y criterios <i>prudenciales</i>	252
4.2. La polarización de la causa justa en la dicotomía <i>defensa-agresión</i>	255
4.3. Legítima autoridad	260
4.4. Recta intención	264
4.5. El fin de la paz	269
4.6. Los principios <i>prudenciales</i>	272
4.7. <i>Ius in bello</i>	281
5. CRÍTICA A LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA	286
5.1. ¿Presunción contra la guerra o contra la injusticia?	286
5.2. Renovación del pensamiento de la guerra justa	292

CONCLUSIONES	297
BIBLIOGRAFÍA	317
1. Fuentes	317
2. Magisterio	323
3. Obras consultadas	325

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

- JOHNSON, J. T., «The idea of defense in historical and contemporary thinking about just war», *Journal of Religious Ethics* 35/4 (2008) 543-556.
- «Thinking comparatively about religion and war», *Journal of Religious Ethics* 36/1 (2008) 157-179.
- «Just War thinking in recent American religious debate over militar force», en C. REED-D. RYALL (eds.), *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, New York 2007, 76-98.
- «Paul Ramsey and the Recovery of the Just War Idea», *Journal of Military Ethics* 1/2 (2006) 136-144.
- «Humanitarian Intervention after Iraq: Just War and International Law Perspectives», *Journal of Military Ethics* 5/2 (2006) 114-127.
- «The just war idea: the state of the question», *Social Philosophy & Policy* 23/1 (2006) 167-95.
- *The War to oust Saddam Hussein: just war and the new face of conflict*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2005.
- «Just War, As It Was and Is», *First Things* 149 (January 2005) 14-24.
- «Just war», en C. MITCHAM, *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, MacMillan Reference, USA 2005, 1-5.
- «Maintaining the Protection of Non-Combatans», *Journal of Peace Research* 37/4 (2000) 421-448.
- *Morality & contemporary warfare*, Yale University Press, New Haven 1999.
- «Just Cause Revisited», en E. ABRAMS-J. T. JOHNSON (eds.), *Close Calls: Intervention, Terrorism, Missile Defense, and «just War» Today*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1998.
- «Humanitarian intervention, Christian Ethical Reasoning, and Just-War Idea», en L. E. LUGO (ed.), *Sovereignty at the crossroads?: morality and international politics in the post-Cold War era*, Rowman & Littlefield, Boston 1996, 127-144.
- «War for Cities and Noncombatant Immunity in the Bosnian Conflict», en G. S. DAVIS (ed.), *Religion and Justice in the War Over Bosnia*, Routledge, 1996, 63-90.

- «The Broken Tradition», *The National Interest* 45 (1996) 27-36.
- «International Law and the Peaceful Resolution of Interstate Conflicts», en J. VÁSQUEZ, J. T. JOHNSON, S. JAFFE, L. STAMATO (eds.), *Beyond Confrontation: Learning Conflict Resolution in the Post-Cold War Era*, University of Michigan Press, Chicago 1995.
- «Just War», en J. A. DWYER (ed.), *New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1994, 696-706.
- & WEIGEL, G., *Just war and the Gulf war*, Princeton University Press, New Jersey 1991.
- «Just War», en J. COLLEMAN-W. CONNOLLY (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, David Miller, Cambridge 1991, 257-259.
- «The Just War Idea and the American Search for Peace», en G. WEIGEL-J. P. LANGAN (eds.), *The American Search for Peace: Moral Reasoning, Religious Hope, and National Security*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1991.
- *The quest for peace: three moral traditions in western cultural history*, Princeton University Press, New Jersey 1987.
- *Can modern war be just?*, Yale University Press, New Haven-London 1984.
- *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton University Press, New Jersey 1981.
- *Ideology, Reason and the Limitation of War*, Princeton University Press, New Jersey 1975.
- WALZER, M., *Terrorismo y guerra justa/Michael Walzer: «me veo como un judío comunitario y como un americano liberal»* [entrevista de Daniel Gamper Sachse], Katz, Madrid, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Barcelona ¹2008.
- & MILLER, D., *Thinking Politically*, Yale University Press, New Haven 2007.
- «Regimen Change and Just War», *Dissent* 53/3 (2006) 103-108.
- *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona 2004. [traducción de Carmen Castells y Claudia Casanova]. Título original: *Arguing about war*, Yale University Press, New Haven, 2004.
- *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona ³2001. [traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar] Título original: *Just and Unjust Wars: A moral Argument with Historical Illustration*, Basic Books, New York 1977.
- *Guerra, política y moral*, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, D.L., Barcelona [etc.] 2001. [Introducción de Rafael Grasa; traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar]
- «Guerras justas e intervenciones humanitarias», *Claves de razón práctica* 117 (noviembre 2001) 4-9.
- *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, D.L., Barcelona [etc.] 2001. (original: *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, Ins., 1984)
- *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid 1996 [versión española y estudio introductorio de Rafael del Águila]. (original: *Thick and Thin*:

- Moral Arguments at home and Abroad*, Scott Meredith Agency, L.P., New York 1994)
- «Irving Howe 1920-1993», *Dissent* 40 (1993) 275.
 - «Justice and Injustice in the Gulf War», en D. DECOSSE (ed.), *But Was it Just? Reflections on the morality of Persian Gulf War*, Doubleday, New York [etc.] 1992.
 - *What it means to be an american*, Marsilio, New York 1992.
 - *Obligations: Essays on disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge-London 1970.
 - «Political Action: The problem of the Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs* 2/2 (1973) 160-180.
 - WEIGEL, G., «The Development of just war thinking in the post-Cold War world: An American perspective», en C. REED-D. RYALL (eds.), *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, New York 2007, 19-36.
 - «Just War and Iraq Wars», *First Things* 172 (April 2007) 14-20.
 - «Iraq: Then & Now», *First Things* 162 (April 2006) 34-42.
 - *God's Choice: Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church*, HarperCollins Publishers, New York 2005.
 - «The Free and Virtuous Society: Catholic Social Doctrine in the Twenty-First Century», en C. MOORE, C. BOOTH, G. BRANDRETH, G. WEIGEL, *First Things: The Moral, Social and Religious Challenges of the Day*, Continuum International Publishing Group, Washington, D.C., 2005.
 - «World Order: What Catholics Forgot», *First Things* 143 (May 2004) 32-35.
 - «War & Statecraft», *First Things* 141 (March 2004) 42-47.
 - «Response to Correspondence», *First Things* 132 (April 2003) 34-36.
 - «The Church's Social Doctrine in the Twenty-First Century», *Logos* 6/2 (2003) 15-37.
 - «Moral Clarity in a time of war», *First Things* 129 (January 2003) 20-27.
 - «Just War and Pre-emption: Three questions», *The Catholic Difference*, October 2, 2002, en ww.eppc.org/news/newsID.1407.asp.
 - «The Just War Tradition and the World after September 11», *Catholic Law University Review* 51 (2001-2002) 689-714.
 - «The Neoconservative Difference: A proposal for Renewal of Church and Society», en M. J. WEAVER-R. S. APPLEBY (eds.), *Being Right: Conservative Catholic in America*, Indiana University Press, Blomington (Ind.) 1995.
 - *Idealism without illusions, U.S. Foreign Policy in the 1990's*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C. 1994.
 - «Human-Rights Revolution: Pacem in Terris (1963)», en G. WEIGEL-R. ROYAL (eds.), *Building the Free Society: Democracy, Capitalism and Catholic Social Teaching*, Ethics & Public Policy Center, Washington, D.C. 1993.
 - *The Final Revolution: The resistance Church and the collapse of communism*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
 - «The Churches & War in the Gulf», *First Things* 11 (March 1991) 27-36.

- & JOHNSON, J. T., *Just War and Gulf War*, Ethics & Public Policy Center, Washington, D.C. 1991.
- «The National Interest and the National Purpose: from policy debate to Moral Argument», en G. WEIGEL-J. P. LANGAN (eds.), *The American Search for Peace: Moral Reasoning, Religious Hope, and National Security*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1991.
- «The Next lines of Hills: The Challenge of Peace revisited», *First Things* 5 (April 1990), en <http://www.firstthings.com/article/2007/08/005>.
- *Tranquillitas Ordinis. The present failure and future promise of American Catholic Thought on War and Peace*, Oxford University Press, Oxford-New York 1987.

2. MAGISTERIO

- CONCILIO VATICANO II, Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*, AAS 58 (1966) 1025-1115.
- Decreto *Apostolicam Actuositatem*, AAS 58 (1966) 837-864.
- JUAN XXIII, Carta Encíclica *Pacem in Terris*, AAS 55 (1963) 257-304.
- PABLO VI, Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas, 4 de octubre de 1965, AAS 57 (1965) 877-885.
- JUAN PABLO II, Mensaje a los capellanes militares, 24 de marzo de 2003, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI,1 374-376.
- Discurso al cuerpo diplomático, 13 de enero de 2003, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXII, 197s.
- *Mensaje por el día mundial de la paz: Diálogo entre las culturas para una civilización de amor y paz*, 1 de enero de 2000, AAS 92 (2000) 359-371.
- *Audiencia General*, 12 de enero de 1994, AAS 86 (1994) 12-13.
- *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre la nutrición*, 5 de diciembre de 1992, AAS 85 (1993) 922-923.
- Carta Encíclica *Centessimus Annus*, AAS 83 (1991) 793-867.
- *Discurso a la II sesión de la Naciones Unidas sobre el desarme*, 11 de junio de 1982, AAS 74 (1982) 872-883.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, 1999.
- PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004 (versión en castellano).
- UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE BISHOPS (USCCB), *Pastoral Message: Living with faith and hope after September 11* (November 14, 2001), en <http://www.usccb.org>.
- *Pastoral Message*, November 14, 2001, en <http://www.usccb.org>.
- *Statement on Iraq*, November 13, 2002, en <http://www.usccb.org>.
- *Statement on Iraq*, February 26, 2003, en <http://www.usccb.org>.
- «Third Plenary Council of Baltimore, *Pastoral Letter* (December 7, 1884)», en H. NOLAN (ed.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970*, IV, USCC, Washington, D.C. 1983, 215s

- NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (NCCB), *Human Life in Our Day: A Collective Pastoral Letter of the American Hierarchy Issued November 15, 1968*, Paulist Press, 1968.
- «The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response», en H. NOLAN (ed.), *Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops*, IV, USCC, Washington, D.C. 1984, 493-581.
- «The Harvest of Justice Is Sown in Peace», *Origins* 23 (December 9, 1993) 451-464.
- GREGORY, W., *Presidential Address* (September 13, 2002), USCCB, Washington 2002, en <http://www.usccb.org>.

3. OBRAS CONSULTADAS

- AGUNTÍN DE HIPONA, *Questionum in Heptateuchum libri septem*, libri VI, en http://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.
- *De Civitate Dei*, en *Obras de San Agustín*, XVI, BAC, Madrid 1977. [Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero].
- AMSTUTZ, M. R., *International Ethics: Concepts, theories, and cases in global politics*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Summa Theologiae*
- ARCOS RAMÍREZ, F., *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*, Dykinson, Madrid 2004.
- BAKER, S., «American Nativism 1830-1845», en *The American Religious Experience*, <http://www.are.as.wvu.edu/baker>.
- BAQUÉS QUESADA, J., *La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del «ius ad bellum»*, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2007.
- BELL, D. M., «Just War Engaged: Review Essay of Walzer and O'Donovan», *Modern Theology* 22/2 (April, 2006) 295-305.
- BUSH, G. W., *The National Security Strategy of the United States of America*, The White House, Washington, D.C. 2002, en <http://www.whitehouse.gov/ncs/nss.html>
- Discurso a las Naciones Unidas, 19 de marzo de 2003, en <http://www.hrcr.org/hotpics/Iraq.html>.
- «Address to the United Nations General Assembly on September 12, 2002», en *In Bush's Words: On Iraq, U.N. Must Face Up to Its Founding Purpose*, New York Times (September 12, 2002) A10.
- BZOSTEK, R., *Why not preempt?: security, law, norms and anticipatory military activities*, Ashgate Publishing, Ltd., California 2008.
- CADY, D. L., «Just War», en D. A. WELLS (ed.), *Encyclopedia of War & Ethic*, Greenwood Publishing Group, Incorporated, Westport (CT) 1996.
- CAREY, P. W., *Catholics in America: a history*, Greenwood Publishing Group, New York 2004.
- CARMOLA, K., «The concept of proporcionality: Old Questions and New Ambiguities», en M. EVANS, *Just war theory: a reappraisal*, Edinburgh University Press, 2005, 99-113.

- CHARLES, J. D., «Presumption against war or presumption against Injustice? The just war tradition reconsidered», *Journal of Church & State* 47 (2005) 335-369.
- «Between Pacifism and Crusade: Justice and Neighbor love in the Just War Tradition», *Logos* 8/4 (2005) 86-123.
- *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition*, InterVarsity Press, New York 2005.
- CHILDRESS, J., «Just and Unjust Wars», *Bulletin of Atomic Scientists* 34/8 (October, 1978) 44-48.
- «Just War Theories: The Bases Interrelations, Priorities, and Functions of their criteria», *Theological Studies* 39 (September, 1978), 427-445.
- CHRISTIENSEN, D., «Commentary on Pacem in Terris (Peace of Earth)», en K. HIMES (ed.), *Modern Catholic Social Teaching*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2005, 217-243.
- COATES, A. J., *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester-New York 1997.
- «Just War», en R. BELLAMY (ed.), *Political Concepts*, Manchester University Press, Manchester 2003, 211-224.
- COLL, A. R., «Conversation», en G. WEIGEL-J. P. LANGAN (eds.), *The American Search for Peace: Moral Reasoning, Religious Hope, and National Security*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1991, 193-198.
- COOK, M. L., «Michael Walzer's Concept of "Supreme Emergency"», *Journal of Military Ethics* 6/2 (2007) 138-151.
- COVERDALE, J. F., «An introduction to the just war tradition», *Pace International Law Review* 16/2 (2004) 221-277.
- CRAWFORD, N., «The Slippery Slope to Preventive War», en J. ROSENTHAL-C. BARRY (eds.), *Ethics & International Affairs: A Reader*, Georgetown University Press, Washington, D. C. 2009, 37-44.
- CROMARTIE, M. (ed.), *Religion, Culture, and International Conflict: A Conversation*, Rowman & Littlefield, 2005.
- CRUZ PRADOS, A., *La razón de la fuerza. Concepto y justicia de la guerra*, Pearson Educación, S.A., Madrid 2004.
- DE COSSE, D., «Authority, Lies, and War: Democracy and the development of just war theory», en *Theological Studies* 67 (2006) 378-394.
- DE GEORGE, R. T., «Non-combatant immunity in an age of High Tech Warfare», en S. P. Lee (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture. Contemporary Challenge to Just War Theory*, Mortimer Series: Amintaphil: the philosophical Foundations of Law and Justice, I, Springer, 2007, 301-314.
- DOPPELT, G., «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *Philosophy & Public Affairs* 8/1 (1978) 3-26.
- DUQUETTE, D., «From rights to realism: incoherence in Walzer's conception of *jus in bello*», en S. P. LEE (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture. Contemporary Challenge to Just War Theory*, Mortimer Series: Amintaphil: the philosophical Foundations of Law and Justice, I, Springer, 2007, 301-314.

- ELLIS, J. T., *American Catholics and Peace: A Historical Sketch*, USCC, Washington, D.C., 1970.
- ELSHTAIN, J. B., «Terrorism, Regimen Change, and Just War: Reflections on Michael Walzer», *Journal of Military Ethics* 6/2 (2007) 131-37.
- FIALA, A., *The just war myth: the moral illusions of war*, Rowman & Littlefield, New York 2008.
- FISHER, D., «Humanitarian intervention», en C. REED-D. RYALL (eds.), *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, New York 2007, 101-117.
- FORD, J. C., «The Morality of Obliteration Bombing», en R. B. MILLER (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics*, Westminster John Knox Press, Chicago 1992, 138-177.
- GALSTON, W., «Community, Democracy, Philosophy: the Political Thought of Michael Walzer», *Political Theory* 17 (1989) 119-130.
- GÓMEZ, M., *Liberalismo versus Comunitarismo. Seis Voces para un debate y una propuesta*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2007.
- GRASA, R. «La actualidad de una reflexión clásica sobre guerra y justicia», en M. WALZER, *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona 2001, i-xii.
- «Introducción», en *Guerra, política y moral*, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, D.L., Barcelona [etc.] 2001. [traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar]
- GRIFFITHS, M., *Fifty Key Thinkers in International Relations*, Routledge, London 1999.
- HALLETT, B., «Thomas Aquinas», en D. A. WELLS (ed.), *Encyclopedia of War & Ethics*, Greenwood Publishing Group, Incorporated, Westport (CT) 1996. 17-19.
- HALPER, S., *America Alone: The Neo-Conservatives and the Global Order*, Cambridge University Press, West Nyack, New York 2004.
- HALLAHAN, K., «Pacem in Terris», en J. A. DWYER (ed.), *New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1994, 696-706.
- HAYDEN, P., «Security beyond the states: Cosmopolitanism, peace and role of just war theory», en M. EVANS, *Just war theory: a reappraisal*, Edinburgh University Press, 2005, 153-176.
- HEHIR, B., «Religion, Realism and Just Intervention», en B. HEHIR y otros (eds.), *Liberty and Power: A dialogue on Religion & U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Brookings Institution Press, Washington, D.C. 2004.
- «In Defense of Justice», *Commonweal* 127/5 (March 10, 2000) 32s.
- HESS, G. R., *Presidential Decisions for War: Korea, Vietnam, and the Persian Gulf*, John Hopkins University Press, Baltimore (MD) 2001.
- HIMES, K. R., «Pacifism», en J. A. DWYER (ed.), *New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1994.
- HYMERS, J., «Regrounding the just war's "Presumption against violence" in light of George Weigel», *Ethical Perspectives* 11 (2004) 111-121.

- HOLMES, A. F., «Can War Be Morally Justified? The Just War Theory», en J. B. ELSHTAIN (ed.), *Just War Theory*, New York University Press, New York, 1992.
- HURKA, T., «Proportionality in the Morality of War», *Philosophy & Public Affairs* 33/1 (2005) 34-66.
- KAROUBI, M., *Just or Unjust war?: international law and unilateral use of armed force by states at the turn of the 20th century*, Ashgate Publishing, Aldershots, England 2004.
- KAUFMAN, W., «What's Wrong with Preventive War? The Moral and Legal Basis for the Preventive Use of Force» *Ethics and International Affairs* 19 (2005) 23s
- KUPFER, S., *Michael Walzer's moral critique of American foreign policy in the context of the post-war American foreign policy debate*. Ohio University, Ohio 2003. [manuscrito].
- KYMLICKA, W., «Communitarianism», en D. BORCHERT (ed.) *Encyclopedia of philosophy*, II, Thomson Gale, Detroit-New York-San Francisco 2006, 368-39.
- LA CIVILTÀ CATTOLICA, «Coscienza cristiana e guerra moderna», 142/III (1991) 3-16.
- LACKEY, D., «A Modern Theory of Just War», *Ethics* 92/3 (April 1982) 533-46.
- LUBAN, D., «Just War and Human Rights», *Philosophy and Public Affairs* 9/2 (1978) 160-181.
- MAGILL, K., «Justification for Violence», en L. KURTZ-J. TURPIN (eds.), *Encyclopedia of violence, peace, & conflict*, Academic Press, 1999, 269-281.
- MARTHOZ, J. P., «Prevenção y seguridad en el marco global. ¿Son posibles todavía los derechos humanos?», en *La seguridad preventiva como nuevo riesgo para los derechos humanos*, Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos Staff, Gipúzcoa, España 2006, 59-70.
- MCKENNA, J., «Ethics and War: A Catholic View», *American Political Science Review* 54/3 (1960) 647-58.
- MCMAHAN, J., «The Source and Status of Just War Principles», *Journal of Military Ethics* 6/2 (2007) 91-106.
- MIGLIORE, J., «Michael Walzer y el problema de la guerra justa», *Colección* 16 (2005) 13-46.
- MILLER, R. B., *Interpretations of Conflict: Ethics, Pacifism, and the Just-War Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- MITCHAM, C., *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, MacMillan Reference, USA 2005.
- MORENO-RIAÑO, G., «Reflections on medieval Just War Theories», en H. SYSE-G. M. REICHBERG (eds.), *Ethics, nationalism, and just war: medieval and contemporary perspectives*, CUA Press, New York 2007, 117-145.
- MURNION, W. E., «A postmodern view of just war», en S. P. LEE (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture. Contemporary Challenge to Just War Theory*, Mortimer Series: Amintaphil: the philosophical Foundations of Law and Justice, I, Springer 2007, 23-40.
- MURRAY, J. C., «Remarks on the moral problem of war», en R. B. MILLER (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics*, Westminster John Knox Press, Chicago 1992, 247-272.

- NORMAND, R., «guerra justa», en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Oxford University Press, Oxford 2001, 455-456. [traducción de Carmen García Trevijano].
- O'BRIEN, W. *The Conduct of Just and Limited Wars*, Praeger, New York, 1981.
- «Just-War Doctrine in a Nuclear Context», *Theological Studies* 44 (1983) 191-220.
- O'DRISCOLL, C., «James Turner Johnson's Just War Idea: Commanding the Headwaters of Tradition», *Journal of international Political Theory* 4/2 (2008) 189-211.
- «New thinking in the just war tradition. Theoring the war on terror», en A. BELLAMY y otros (eds.), *Security and the war on terror*, Taylor & Francis, New York 2008, 93-105.
- OREND, B., *The Morality of War*, Broadview Press Ltd., Edinburgh 2006.
- «Is there a supreme emergency exemption?», en M. EVANS, *Just war theory: a reappraisal*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, 134-152.
- *Human rights: concept and context*, Broadview Press, Toronto-Ontario 2002.
- *Michael Walzer on War and Justice*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2000.
- *War and international justice: a Kantian perspective*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2000.
- «Michael Walzer on Resorting to Force», *Canadian Journal of Political Science* 33/3 (September 2000) 523-547.
- OWEN, D., «Democracy», en R. BELLAMY (ed.), *Political Concepts*, Manchester University Press, Manchester 2003, 105-117.
- PAVLISCHEK, K. J., «The Justice in Just War», *First Things* 103 (May, 2000) 43-47.
- PFEL, M., «Whose Justice? Which Relationality?», en G. SCHLABACH (ed.), *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 2007, 111-129.
- PLANO, J. (ed.), *The International Relations Dictionary*, Western Michigan University, ABC-Clio, California-Oxford 1988.
- PRATT, D., «Realism and the Just War Fictions. Theory Failings and Cosmopolitan Virtues», en W. SMIT (ed.) *Just war and terrorism: the end of the just war concept?*, Peeters, Leuven [etc.] 2005, 47-80.
- REED, C., *Just War?*, Church Publishing, Inc., New York 2005.
- REED, C., RYALL, D. (eds.), *The Price of Peace: Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, New York 2007.
- REGAN, R., *Just War: Principles and Cases*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996.
- *The Moral Dimensions of Politics*, Oxford University Press, New York 1986.
- REICHBERG, G. M., «Ius ad Bellum», en L. MAY-E. CROOKSTON, *War: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, 11-29.
- REID, C. J., «The Ethical Analysis of war in a post-cold war world: the persian gulf war and beyond», *St. John's Law Review* 66 (1992-1993) 865-932.
- REID, C. M., *Just War Tradition and unconventional war: intervention and counter-terrorism in the works of Paul Ramsey, Michael Walzer, and James T. Johnson*, Florida University State, Florida 2003 (manuscrito).

- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 42001.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- SCHINDLER, D. – TOMAN, J. (eds.), *The laws of armed conflicts: a collection of conventions, resolutions, and other documents*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 31988.
- SEGURA, J. E., *La Guerra Imposible: la ética cristiana entre la «guerra justa» y la «no-violencia»*, Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao 1991.
- SHAPIRO, I., *Moral Foundations of Politics*, Yale University Press, New Haven (CT) 2003.
- SORABJI, R., RODIN, D. (eds.), *The ethics of war: shared problems in different traditions*, Ashgate Publishing, Ltd., 2006.
- STEINFELS, P. *The Neo-Conservatives: The Men Who Are Changing America's Politics*, Simon and Schuster, New York 1979.
- SUTCH, P.-NETLIBRARY, INC, *Ethics, Justice, and International Relations: Constructing an International Community*, Routledge, London-New York 2002.
- VOEGELIN, E. y otros (eds.) *The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938*, University of Missouri Press, 2003.
- WARNER, M., *Changing Witness: Catholic Bishops and Public Policy, 1917-1994*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C. 1995.
- WELLS, D. A. (ed.), *Encyclopaedia of War & Ethics*, Greenwood Publishing Group, Incorporated, Westport (CT) 1996.
- WHITMORE, T. D., «The reception of catholic approach to peace and war in the United States», en K. R. HIMES (ed.), *Modern Catholic Social Teaching*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2005, 493-522.

LA PROPUESTA DE JAMES T. JOHNSON

1. INTRODUCCIÓN

Analizamos aquí el pensamiento de James Turner Johnson sobre la guerra justa. Historiador y profesor de religión en la universidad de Rutgers, New Jersey, Johnson continúa el razonamiento sobre la guerra justa que su mentor Paul Ramsey inició en la década de los sesenta. A partir de esta continuidad, extiende y acomoda hasta nuestros días la reflexión sobre esta temática, sirviéndose para ello de un doble quicio: el *amor cristiano al prójimo* y la *justicia*¹.

Este quicio le permite juzgar, en su conjunto, las condiciones que conceden el derecho para recurrir a la fuerza militar (*ius ad bellum*), y los medios para que la conducta militar resguarde la proporcionalidad y la inmunidad de los no-combatientes (*ius in bello*).

Johnson se inscribe así en la corriente tradicional que aborda la ética de la guerra a partir de la división *ius ad bellum* y *ius in bello*. Además, la continuidad con el pensamiento de su mentor le induce a recalcar la prudencia política (*statecraft*) y a establecer el *fin de la paz* como el horizonte lógico de la tradición de la guerra justa.

Johnson es considerado como uno de los más afamados defensores de la versión más ortodoxa de la teoría de la guerra justa², y en esta línea se presenta muy crítico con la posición de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos.

En sus escritos se aprecia la contemporaneidad del razonamiento de la guerra justa; y su discurso se contrapone a una mentalidad pacifista, que busca subrayar los principios del *ius in bello*³. Dado este interés, Johnson propone renovar la reflexión sobre la guerra justa a través del análisis de tres principios

del *ius ad bellum* que denomina *deontológicos*: causa justa, legítima autoridad y recta intención. De este modo, su perspectiva complementa el pensamiento de autores como George Weigel y Michael Walzer⁴.

Al detenerse en el contexto bélico moderno, Johnson se percata de una particularidad: que las guerras, por lo general, se localizan dentro de las propias fronteras de una nación, y su motivación responde al propio interés de sus gobernantes. De ahí que en su reflexión analice la *intervención humanitaria*, que se presenta como una nueva justificación armada para poner fin a entornos que enturbian el orden internacional. Pero en esta situación, Johnson no descarta el uso de la fuerza, incluso de manera anticipatoria (*preemption*)⁵, en orden a comprobar una amenaza que se encuentra en su fase inicial⁶.

En este capítulo veremos, en primer lugar, algunos rasgos de sus escritos, y luego puntualizaremos la herencia recibida de su mentor Paul Ramsey. Llegados a este punto, expondremos el contenido temático de la guerra justa en todos sus principios, para finalizar con una crítica y una propuesta a la reflexión de la guerra justa.

2. RASGOS BIBLIOGRÁFICOS DE JAMES T. JOHNSON

James Turner Johnson es actualmente profesor de religión y miembro asociado del programa de graduados de Ciencias Políticas en Rutgers, universidad estatal de New Jersey. Además es administrador y miembro del Consejo Editorial y ex-editor general de *The Journal of Religious Ethics*, y forma parte de las sociedades profesionales en los ámbitos de la religión y la ciencia política. Ha impartido cursos y conferencias a representantes militares, académicos y público en general en Estados Unidos y en el extranjero.

Su investigación sobre la guerra justa recalca las tradiciones morales relacionadas con la guerra, la paz y la práctica de la *statecraft*⁷; y analiza cómo cada época influye en su reflexión: el dilema de las armas nucleares en la década de los ochenta; la unilateralidad y las intervenciones humanitarias en los noventa; la intervención *preventiva* y el *cambio de régimen* en el presente, dada la realidad del terrorismo y de ciertos regímenes.

En sus obras se aprecia un interés por retomar la reflexión clásica de la guerra justa. En esta línea, *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, *Just War Tradition and the Restraint of War*, y *The Quest for Peace*⁸ –tomadas en su conjunto– constituyen una discusión sobre los recursos y desarrollo históricos de

la guerra justa, y para lo cual se suscribe a las aportaciones de escritores como Reinhold Niebuhr, Paul Ramsey y Michael Walzer.

La publicación de la carta *The Challenge of Peace* por el episcopado estadounidense⁹, en 1983 (la cual examina la doctrina de la guerra justa a la luz de la disuasión nuclear y la defensa nacional, y analiza la guerra justa a partir de una *presunción contra la guerra*), provoca en Johnson un rotundo rechazo cuando sitúa como punto de partida dicha presunción. Así, en su obra *Can Modern War Be Just?*¹⁰ analiza la guerra justa a partir del contexto nuclear, y califica la oposición a la guerra justa como «pacifismo de guerra justa», «pacifismo de la guerra-moderna», «*crypto* pacifismo» o «presunción contra la guerra».

Johnson sostiene que el recurso a la fuerza representa un instrumento neutral, que puede ser buena o mala según el uso que se haga de ella. Pero no se queda aquí. Johnson entiende que la guerra constituye una herramienta entre otras, que los gobernantes pueden emplear para conseguir objetivos políticos. En este sentido comprende que los criterios que guían al *ius ad bellum* –en especial, aquellos que él mismo denomina *deontológicos* (causa justa, legítima autoridad y recta intención, incluido el fin de la paz)– se orientan hacia un bien político particular: la *autoridad legítima* se dirige hacia el bien del *orden*, la *recta intención* hacia el bien de la *paz*, y la *causa justa* hacia la *justicia*.

Como defensor de la versión más ortodoxa de la guerra justa, Johnson se distancia del *realismo político*, que estima que los juicios morales no pueden tener cabida en las decisiones políticas. Pero esto no es obstáculo para que este autor considere que la guerra puede ser lícita, sobre todo cuando los conflictos tienen su origen en una política dictatorial, en una limpieza étnica o basada en ideas religiosas, que atropellan los derechos humanos. En este sentido, obras como *Just war and the Gulf war*, *Morality & contemporary warfare* y *The War to oust Saddam Hussein: just war and the new face of conflict*¹¹, recrean el entorno de la guerra contemporánea, el cual conlleva diversas problemáticas que necesitan abordarse a partir de una perspectiva moral. De este modo, la intervención humanitaria, el uso de las armas convencionales, la inmunidad de los no-combatientes, la legítima defensa como única posibilidad de la causa justa, la moderna noción de soberanía, etc., plantean retos que la reflexión de la guerra justa *debe* y *puede* afrontar.

Este es el panorama general de nuestro autor, en el que se percibe su interés por esta temática, favorecido, a su vez, por su mentor Paul Ramsey, de quien fue el estudiante más aventajado y de quien recibió una herencia intelectual.

3. LA HERENCIA DE PAUL RAMSEY

Paul Ramsey (1913-1988)¹² fue uno de los primeros que, después de la II Guerra Mundial, comprendió la importancia del concepto de guerra justa para el contexto político que entonces iniciaba: la guerra fría, con el corolario de las armas nucleares. Durante más de cinco décadas como profesor en Princeton, Ramsey se dedicó a la ética política, cuyo enfoque presentaba el uso de la fuerza como parte del buen gobierno o *statecraft*¹³.

Ramsey se inscribe en la corriente que analiza la ética de la guerra a partir de su doble división tradicional: *ius ad bellum*, *ius in bello*; aunque los principios de *discriminación* y *proporcionalidad* constituyen las guías centrales de su pensamiento.

En el debate sobre las armas atómicas, entabla un diálogo con dos tipos de público: la comunidad religiosa y la comunidad política secular. En el debate con la comunidad religiosa, intenta corregir su inclinación hacia el pacifismo; mientras que con la comunidad política secular, busca presentar la intrínseca moralidad que contiene el discurso sobre el uso de la fuerza. En ambos casos, identifica y expone la idea de la guerra justa.

Ramsey entiende que el recurso a la fuerza conlleva una razón moral, provista por el ideal ético del amor al prójimo; y de este mismo ideal deduce el deber de resistir una agresión. Pero no es sólo el amor al prójimo lo que permitiría emplear la fuerza. La justicia también impone un deber moral que obliga a ejercitar la legítima defensa, incluso en beneficio de las naciones vecinas. Así, el amor al prójimo y la justicia constituyen para Ramsey los dos principios que moderan el uso de la fuerza, y logra que encuadrarlos dentro del ejercicio de la prudencia política o *statecraft*. En esta línea, Ramsey no se opuso a las armas nucleares o a la guerra nuclear consideradas en sí mismas, porque entendía que el problema no recaía en el tipo de armas sino en la incidencia en los no-combatientes y en la intencionalidad que se perseguía¹⁴.

En cuanto a los principios de la guerra justa, Ramsey identifica la *causa justa* y la declaración oficial hecha por la *autoridad legítima* como parte de un *examen teleológico*, al que la autoridad política debía recurrir antes de emplear la fuerza militar. El acomodo a este tipo de *examen* revela el lugar secundario que ocupó el *ius ad bellum* en su pensamiento. En otras palabras, Ramsey entiende que la *causa justa* y la *legítima autoridad* solo dependen de la prudencia política; mientras que el principio de *discriminación* procede directamente del absoluto moral del amor cristiano. Por ello –apunta Johnson–, en el pensamiento de

Ramsey, tres son las *reducciones* que hace de los principios de la guerra justa: reduce la *autoridad soberana* a una simple declaración de guerra; reduce la *causa justa* a una decisión únicamente prudencial (lo que puede ocasionar que cada bando se considere en el derecho o en el error de iniciar un conflicto); y reduce o, más bien, omite la importancia del principio de la *recta intención* en el concepto de guerra justa¹⁵.

Por otro lado, con Ramsey resulta novedoso la definición de los límites del *ius in bello* por la referencia a sus dos principios morales: discriminación y proporcionalidad, dado que la perspectiva tradicional había sido más bien la de especificar la clase de no combatientes. Esta referencia al *ius in bello*, como una forma de establecer el deber moral en el recurso a la fuerza¹⁶, influyó en la reflexión posterior de la guerra justa.

Como apuntamos al inicio, Johnson se sitúa en continuidad con este modo de reflexionar la tradición de la guerra justa iniciada por Ramsey. En este sentido, ambos autores acentúan la *inmunidad de los no-combatientes*, y entienden que la *caridad* (amor al prójimo) conlleva la obligatoriedad de recurrir a la fuerza como un medio de protección, amparándose, además, en la *justicia* para ejercitar el derecho a la legítima defensa. Así, el amor al prójimo y la justicia establecen el quicio especulativo para justificar el uso de la fuerza militar según el marco conceptual que provee la teoría de la guerra justa¹⁷.

Ambos componentes –la caridad y la justicia– proporcionan una *estructura moral* a la que se agregan los principios del *ius ad bellum* y del *ius in bello*. Esto conduce a Ramsey y Johnson a distanciarse, por un lado, del realismo político, al entender que el uso de la fuerza militar admite juicios de moralidad; por otro, de una concepción pacifista, al insistir en la justificación *moral* de la defensa de la nación a través del ejercicio de la legítima defensa.

El distanciamiento con la mentalidad pacifista acentúa la perspectiva política de Johnson, pues encarece el recurso militar como un medio para restaurar los derechos de una población. En cambio, para Ramsey, la prohibición absoluta del amor al prójimo y el principio de proporcionalidad le imponen ciertos límites para acudir en ayuda de otras naciones. Por eso, Johnson percibe cierta *inmovilidad* en la concepción de Ramsey sobre la guerra justa, precisamente por acomodarse a los principios del *ius in bello*, en especial, al principio de discriminación con sus implicaciones¹⁸. De esta forma, Johnson se distancia de Ramsey al juzgar que los principios del *ius in bello* no deben suponer ninguna *inmovilidad* cuando se busca legitimar el recurso militar.

A pesar de que Johnson –al igual que Ramsey– subraya la *inmunidad de los no combatientes*, sin embargo, evita que este principio presida la justificación de la fuerza militar, porque el concepto de guerra justa comporta examinar como prioritario el *ius ad bellum*, de acuerdo al contexto político y, también, bélico. De lo contrario, si imperara el *ius in bello*, se llegaría, más pronto o más tarde, a una mentalidad pacifista.

Asimismo, Johnson critica la falta de compromiso y contribución histórica de Ramsey, al relegar –en cierta medida– las aportaciones provenientes de ámbitos como el teológico, jurídico, militar, etc.¹⁹, y cuando busca recuperar el concepto de guerra justa. En cambio, Johnson estima que no se puede omitir esta contribución histórica porque contiene dos ideas características inherentes al concepto de guerra justa, a saber: un fondo de sabiduría práctica y la necesidad de un desarrollo teórico²⁰. Ambas ideas, además, precisan el objetivo por el que la autoridad competente puede justificar el uso de la fuerza: la búsqueda de la paz.

En Ramsey, la guerra justa se ajusta al esfuerzo de la autoridad para legitimar, política y moralmente, la búsqueda de la paz con el uso de la fuerza. Johnson, sin prescindir de este enfoque, comprende que la búsqueda de la paz está constreñida por la mentalidad nuclear, que demanda razonar en términos del *ius in bello*. De ahí que Johnson entienda que la *sabiduría práctica* ofrezca una perspectiva que haga hincapié en el deber de la autoridad para restaurar el orden, la paz y la seguridad internacionales. En cambio, el desarrollo teórico manifiesta que lo más significativo para esta época es recuperar el concepto de guerra justa como una *tradicción moral* y, más específicamente, como una *tradicción teológica*²¹. En otras palabras, la *razón teórica* ofrece una visión más amplia para identificar, analizar, prescindir y expresar las implicaciones que el uso de la fuerza posee en el presente; y la *sabiduría práctica* dispone a que la autoridad competente asuma su auténtica función.

En resumen, Johnson recibe de Ramsey la perspectiva política que analiza la guerra justa como arte prudencial o *statecraft*. De Ramsey asume, además, el quicio (el amor al prójimo y la justicia) para justificar el recurso a la fuerza militar, incluso como una razón para ayudar a otras naciones. Sin embargo, Johnson evita regirse por los principios del *ius in bello*, ya que puede provocar cierta inmovilidad en la autoridad competente para resarcir, con la fuerza, una situación de injusticia.

Así, Johnson continúa y extiende el pensamiento de Ramsey, pero su continuidad está en función de las nuevas circunstancias. Con la caída del co-

munismo, en 1989, el temor nuclear (las armas nucleares y la lucha por la superioridad militar, muy propia, por otra parte, de la guerra fría) ha dejado de ocupar el primer puesto en la justificación de la fuerza. Por el contrario, Johnson sintetiza que los conflictos contemporáneos asumen una modalidad de lucha más bien circunscrita a guerras locales, sin involucrar grandes alianzas. Además, sus razones revelan animosidades históricas, disparidades étnicas o diferencias religiosas más que razones de política global. También en el armamento se aprecia una evolución. Por un lado, el desarrollo tecnológico revela un avance en la precisión de las armas, pero, en los conflictos actuales, por lo general, se combate con armas convencionales, lo que manifiesta un rasgo empírico: que envuelve enfrentamientos personales entre los combatientes de ambos bandos²². Además, la presencia del terrorismo, los regímenes que resisten la regulación del derecho internacional y la proliferación de armas de destrucción masiva constituyen otros factores que intervienen e involucran formas organizativas de carácter transnacional. En otras palabras, la guerra moderna asocia un elemento colectivo y un componente político.

Este contexto, Johnson considera que la intervención, en una soberanía nacional, para proteger los derechos humanos ha sido la situación más debatida y más difícil de resolver. Entre estos casos se pueden incluir la intervención militar por razones humanitarias, el rescate de civiles y las coaliciones de naciones que procuran tanto este objetivo como el rechazo del agresor. Johnson razona que –según estas circunstancias– la *justicia* es lo que mejor captura la esencia del concepto de la guerra justa, y en este sentido, el derecho de guerra debería ser entendido en términos de reivindicación de quienes han sido víctimas de una injusticia en cualquiera de sus formas²³. Por ello, Johnson precisa que el concepto de guerra justa recalca aún más el rol de la fuerza militar como una herramienta de la buena *statecraft*, a la que se puede recurrir siempre que sea necesario.

La continuidad en el pensamiento de Ramsey y el interés por renovar y acomodar la noción de guerra justa a las circunstancias actuales, determinan el análisis del contenido temático de la guerra justa. La propensión de Johnson a justificar el recurso armado para prevenir, castigar y enmendar la injusticia, y establecer una política rectamente ordenada²⁴, pretende, por un lado, rectificar el extendida apreciación de que la guerra no puede tomarse como una *extrema ratio* para remediar la injusticia²⁵, y por otro lado, rebatir el análisis que sostiene que la guerra sólo puede ser legitimada como una acción en contra de una agresión.

4. EL CONTENIDO TEMÁTICO DE LA GUERRA JUSTA

El contenido temático de la guerra justa se ha consolidado a lo largo de los siglos, y la ética de la guerra considera el recurso a la fuerza y la rectitud de la conducta bélica –*ius ad bellum* y *ius in bello*, respectivamente– como una división permanente.

A esta división se agregan los principios o criterios que, vistos en su conjunto, posibilitan razonar la guerra en términos de justicia. Cada principio ha sido abordado a partir de diversas perspectivas (teológica, filosófica, militar, jurídica); perspectivas que el acontecer histórico predispone hacia un desarrollo particular. Por eso no resulta extraño la diversidad de enfoques y acentos en el debate sobre la guerra justa.

El derecho internacional y el consenso entre las naciones han hecho posible que los principios de la guerra justa sean preceptuados por Convenciones, Tratados y por los Estatutos de la Organización de las Naciones Unidas. Pero el contexto político de cada época fuerza a replantear su contenido.

Este ha sido el caso –como hemos visto– de la época de la guerra fría, que dispuso un predominio de los principios de *discriminación* y *proporcionalidad de los medios* debido al riesgo de una guerra nuclear. En la actualidad, la intromisión en las soberanías independientes para remediar conflictos que soslayan los derechos de una población, y el argumento que justifica la fuerza militar de forma preventiva (*preventive*) o anticipada (*preemption*), realzan el predominio del *ius ad bellum*.

Si se percibe el *ius ad bellum* como prioritario, ¿es debido a un cambio en las circunstancias políticas, o, más bien, responde a la especulación propia de la guerra justa? Johnson, por su parte, prioriza el *ius ad bellum* por la naturaleza misma de la guerra justa y por las circunstancias políticas. Pero su razonamiento del *ius ad bellum* recalca sobre todo la *legítima autoridad*, la *causa justa* y la *recta intención*, porque estos principios están dotados de un análisis unitario, muy necesario, por otra parte, en las presentes circunstancias políticas.

4.1. «*Ius ad bellum*»: distinción entre criterios «deontológicos» y criterios «prudenciales»

La distinción particular a los principios que ofrecen un análisis unitario de la justicia realza el deber de restablecer la paz y de resarcir la injusticia.

Deber que incumbe a los civiles, y sobre todo, a las autoridades, en beneficio del bien político, tanto de la propia comunidad como de las demás naciones. Dada esta aquiescencia de deberes, Johnson designa a estos principios como *deontológicos*²⁶. En cambio, a los principios que consideran la guerra como un *último recurso*, que ponderan, en su planeación, si existe una *razonable esperanza de éxito*, y que establecen unos fines como *proporcionales*, Johnson los denomina *prudenciales*²⁷ porque, en su reflexión, interviene la prudencia política, cuyo objeto de análisis son las consecuencias en un futuro más o menos lejano. En este sentido, el proceso de razonamiento moral impuesto por la guerra justa –apunta Coll– incluye consideraciones tanto *deontológicas* como *consecuencialistas*²⁸. Dada la importancia concedida, en los últimos años, a los criterios *prudenciales*, es frecuente apreciarlos por encima de los principios *deontológicos*. De aquí que el debate sobre la guerra justa gire en torno a dilucidar el lugar correspondiente de estos principios al razonar sobre el *ius ad bellum* y, más aún, a compaginar dicha reflexión con los demás principios²⁹. Por su parte, Johnson recela de justificar el recurso armado sólo en situaciones de legítima defensa o en defensa de otros que son atacados injustamente; argumento que, según Magill, es propio de una ética deontológica³⁰, porque entiende los criterios *prudenciales* como *secundarios* y como *apoyo* de los *deontológicos*, pues estos últimos tienen preferencia en el análisis de la guerra justa.

Sin embargo, el problema no es tan sencillo, porque todo recurso armado justificado según los principios *deontológicos* no se presenta siempre prudente llevarlo a cabo, ni tampoco todas las acciones que satisfacen los criterios *prudenciales* se muestran luego como justificables³¹.

A pesar de esta dificultad analítica, la posición de Johnson es clara: los principios *deontológicos* tienen prioridad antes que los principios *prudenciales*, aunque su ubicación secundaria no les resta importancia. En esta línea, la lógica de la concepción clásica de la guerra justa entiende que el decreto de una *causa justa* y el ejercicio de la *recta intención* corresponde a la autoridad soberana; del mismo modo que es obligación de los responsables por el bien común emitir juicios prudenciales (*statecraft*) que vayan más allá que los juicios requeridos por los criterios prudenciales³².

Pero esta discusión puede dar lugar, más que aclarar su verdadero lugar en el razonamiento de la guerra justa, a considerar cierta oposición entre los principios *deontológicos* y los principios *prudenciales*. Por eso, resulta contraproducente razonar en abstracto, ya que cada guerra presenta sus propias características y concede distinta relevancia a los principios de la guerra justa; de

modo que, con frecuencia, ni resulta siempre prudente recurrir a la fuerza, ni tampoco hacer hasta el infinito juicios prudenciales, ya que retrasar la reparación de la injusticia denotaría precisamente una falta de prudencia y de buen gobierno. Esta observación nos introduce en el análisis de cada uno de los principios del *ius ad bellum* a la luz de la perspectiva que Johnson nos ofrece.

4.2. *La polarización de la causa justa en la dicotomía defensa-agresión*

En la actualidad, la *causa justa* se limita a establecer las condiciones que justifican la respuesta militar contra una agresión, lo que ha venido a llamarse también *primer y segundo* uso de la fuerza armada³³. A primera vista, las naciones tienen la obligación de no interferir en los asuntos internos de otras naciones, a menos que éstas supongan una amenaza para la propia seguridad nacional. Por eso, la limitación de la *causa justa* arriba apuntada se enmarca por la actual estructura de las naciones-Estado. Esta estructura dispone ciertos derechos como la soberanía y la territorialidad, que ninguna nación pueden transgredir. Se puede decir, entonces, que cuando estos derechos están bajo alguna amenaza, una nación puede recurrir a la legítima defensa nacional con el propósito de evitar su transgresión o, si es el caso, para proceder a su restablecimiento.

Por su parte, Johnson sostiene que esta limitación de la *causa justa* a la dicotomía *defensa-agresión* no se encuentra en el pensamiento clásico de la guerra justa, porque la *guerra justa* se concebía como un pensamiento coherente y sistemático del uso de la fuerza armada, que mantenía una relación estrecha con la política al velar por el bien de la comunidad humana³⁴. De ahí que la razón principal para emprender una guerra estaba en relación con la justicia, la cual buscaba la corrección, por parte de la autoridad, del mal cometido. En este sentido, los modernos teóricos de la guerra justa, apunta Coverdale, abandonan el mal moral como una razón que justifica el recurso armado para centrarse en la rectificación de políticas erróneas que provocan acciones de lesa humanidad³⁵.

La discrepancia de Johnson con esta dicotomía reside en que la *causa justa* no se reconoce por la referencia a la responsabilidad del soberano para preservar la justicia, sino sólo como un medio para ejercitar una legítima defensa³⁶. Si es el estado de la cuestión, ¿cómo se llega a dicha dicotomía?

En el siglo XVI, la tradición de la guerra justa comienza a ser vista desde una perspectiva jurídica. Grocio observa que la guerra justa constituye una

práctica común entre las naciones, e incorpora el principio de *causa justa* en la legislación internacional. Además, la guerra de religiones dio lugar a que, al término de la contienda y firmada la paz de *Westfalia*, la política se estructurara alrededor de *naciones-Estado*, lo que hizo categórica la *integridad territorial* y restringió, por consiguiente, el derecho al recurso armado sólo cuando dicha territorialidad fuera transgredida por la violencia.

Posteriormente, también algunos factores contemporáneos remiten a esta consideración de la *causa justa* como una respuesta a la agresión: las dos Guerras Mundiales, el inicio de la guerra fría, el temor de una guerra nuclear y la posibilidad de un Estado para justificar el recurso armado³⁷. En el ámbito legal internacional también influyó la aspiración por ver a las Naciones Unidas como una comunidad supra-nacional, con la autoridad necesaria para solucionar los conflictos entre las naciones y limitar el ámbito y la autoridad de los Estados individuales³⁸.

Los Estatutos de las Naciones Unidas reflejan esta dicotomía en sus artículos 2 y 51, los cuales prohíben a los Estados miembros «amenazar o usar la fuerza contra la integridad territorial o independencia política de cualquier Estado» (Artículo 2); mientras concede el poder de la propia defensa contra un «ataque armado» a todas las naciones, actuando individualmente o colectivamente (Artículo 51). Al mismo tiempo, los Estatutos otorgan al Consejo de Seguridad el poder para autorizar la fuerza en casos de amenaza a la «seguridad y paz internacional» (Capítulo VII).

De este modo, la causa justa se ha visto de cuatro formas diferentes. San Agustín avaló la intervención militar como un deber cristiano para acudir en beneficio del prójimo que ha sido objeto de una agresión. Por su parte, el Aquinate expandió este contenido agustiniano para referirlo a la autoridad, con el objeto de castigar al malhechor; de modo que la principal justificación de la causa justa fue el castigo. Posteriormente, la causa justa se organizó propiamente en la defensa tal como se expresa en la ley internacional. Por último, las actuales formas de terrorismo estipulan que toda guerra santa constituye una causa justa. En el ámbito secular, la guerra santa viene designada como una *guerra de liberación nacional y/o guerra por una suprema emergencia*³⁹.

Se puede apreciar que todas estas formas recalcan la idea de *falta* y, en relación con la justicia, conlleva el deber de repararse; aunque la dicotomía *defensa-agresión* ha sido más bien como consecuencia del esfuerzo por restringir la guerra. De ahí que la mayor dificultad para estimar una *causa justa* es que requiere un serio examen de los motivos de todos los bandos, pues la falta no

es *unilateral*. Esta dificultad –agrega Johnson– posibilita la protección de los intereses de los Estados y de sus gobernantes, quienes intentan preservar su *status quo*⁴⁰: *status* que también puede salvaguardar a los gobernantes inicuos.

El rigor con que se examina la causa de un conflicto ha visto distintas soluciones. Ya Vitoria, al examinar la conquista de América, por el imperio español, expuso un concepto de justicia que mediaba la complejidad entre ambos lados cuando propugnaban estar luchando por un motivo justo. Vitoria invocó el concepto de *ignorancia invencible* para conceder a los indígenas su derecho a defenderse de los españoles; mientras que los misioneros y exploradores españoles poseían también una causa justa para conquistar la tierra descubierta. A esta doble asignación de la justicia Vitoria le designó el término de *ostensible justicia simultánea*⁴¹.

Ahora bien, no resulta raro que la guerra contemporánea también apele a esta doble *causa justa*. Si la *ignorancia invencible* fue el elemento clave en Vitoria para juzgar esta doble asignación; sin embargo, tal como se encuentra desarrollado el derecho internacional, resulta difícil hacer prevalecer dicha ignorancia en los bandos que incurren en una guerra según una causa justa compartida. Grocio, siguiendo a Vitoria, diluyó este propósito moral al resaltar el lado formal del *ius ad bellum*, y consideró la necesidad, para ambos beligerante, de declarar públicamente sus intenciones, con el fin de que las demás naciones también pudieran juzgar. Johnson considera que esta manera de actuar –desligando el propósito moral para centrarlo en el aspecto formal y legal– cercenó el *ius ad bellum* por casi 300 años; aunque asignó más peso moral y legal al *ius in bello*⁴². De esta forma, Johnson intenta concebir la *causa justa* de tal manera que incorpore de nuevo el alcance adjudicado por San Agustín y Santo Tomás⁴³.

En su forma clásica, la *causa justa* fue reconocida a las personas *privadas*⁴⁴ cuando recurrían a la fuerza en términos de *responsabilidad de la soberanía*, para mantener la justicia, reivindicar a los que habían sufrido una injusticia y castigar a los malhechores⁴⁵. En este sentido, la propuesta de Johnson es que la justicia sea el elemento clave del *ius ad bellum*, ya que constituye el *bien político* al que se orienta una *causa justa*⁴⁶. Además advierte que así se evitaría apreciar la *agresión* y la *defensa* sólo en términos de fuerza militar cuando, algunas veces y por necesidad, la intervención militar, a través de las fronteras políticas, comporta sortear la legitimidad moral de un régimen *aparentemente* legal⁴⁷, para remediar una situación de lesa humanidad, como es el caso de la intervención por motivos humanitarios⁴⁸. Si tal es el planteamiento de la causa justa, ¿quién debe asumir la responsabilidad de la justicia?

4.3. *Legítima autoridad*

El Aquinate entendió el principio de la *legítima autoridad* como un poder venido de Dios y asignado a un soberano, haciéndole así un ministro suyo para mantener la paz y el orden en la comunidad política⁴⁹, emprendiendo, si fuera preciso, una *guerra justa*⁵⁰. Para Johnson, este ejercicio del poder especifica un comportamiento moral del mandatario, y ampara la legitimidad para recurrir a la fuerza armada. Pero tal comportamiento y legitimidad deben regirse a partir de la distinción entre *bellum* y *duellum*⁵¹.

Esta distinción precisa que sólo a la *autoridad* le pertenece gobernar un territorio y defender a aquellos que le han sido confiados; distinto, por tanto, del que pretende apoderarse del poder para fines más bien privados. Con el paso del tiempo, esta misma distinción ayudó a diferenciar a los combatientes de los que eran simplemente civiles, favoreciendo el desarrollo del *ius in bello* hasta llegar a su codificación en los manuales militares. Ahora bien, en la actualidad, la autoridad dista de comprenderse como un poder que viene de Dios, aunque aún perdura el deber de defender la paz y la seguridad de una comunidad política. Por ello, la pregunta que interesa a la guerra justa es quién detenta dicha autoridad; y son tres los contendientes que se la disputan: la Organización de las Naciones Unidas, una alianza de naciones o cualquier Estado de forma unilateral⁵².

Aunque la legislación internacional y algunos documentos del Magisterio⁵³ aceptan que los Estados individuales, o una alianza de naciones, ejerzan el derecho a usar la fuerza bajo la forma de una legítima defensa, sin embargo Johnson condiciona esta atribución de la autoridad sólo a quienes se les pueda considerar como una *soberanía*, de lo contrario –advierte–, de un principio de la guerra justa pasaría a convertirse en un principio más bien político⁵⁴.

En este sentido, las Naciones Unidas no constituirían una soberanía propiamente dicha, porque su poder depende de los acuerdos entre las naciones que la componen; además, porque no es responsable de las personas del mundo como lo es una nación con su pueblo, y porque tampoco posee el mando y el control de los mecanismos para dirigir el uso de la fuerza de manera responsable. De este modo, Johnson duda que una intervención humanitaria u otro empleo de la fuerza deba ser llevada a cabo *sólo* por las Naciones Unidas, tal como sucede en la actualidad⁵⁵.

En cuanto a una alianza de naciones, la dificultad estriba en los internacionalismos⁵⁶, porque una intervención militar reporta ingentes gastos econó-

micos, conlleva el detrimento de sus propias relaciones comerciales, comporta enemistades con Estados afines a la nación intervenida y, en definitiva, provoca una desconfianza sobre la noción misma de guerra justa. Dicho lo cual, Johnson entiende que el *Estado* es el que mejor asume los requerimientos de la soberanía, no así las Naciones Unidas o una alianza de naciones.

Por nuestra parte advertimos que el restablecimiento de la justicia requiere un consenso internacional; consenso difícil de conseguir por un Estado que pretenda actuar de forma unilateral para remediar una situación de lesa humanidad, porque el bienestar humanitario no constituye un objetivo de una sola nación sino que es competencia de un organismo internacional como las Naciones Unidas.

Así, el debate sobre la *causa justa* y la *legítima autoridad* puede sintetizarse con las siguientes afirmaciones de Hehir. En referencia a la *causa justa*, muchas propuestas buscan equiparar la noción de «guerra justa» a la de «justa intervención», mientras que otras se concentran en la violación de los derechos humanos, que acentúan el deber de intervenir con la fuerza para rescatar o proteger a una población.

Con respecto a la *legítima autoridad*, algunos sostienen que sólo el Consejo de Seguridad ostenta única y exclusivamente la autoridad legítima; otros la adjudican a una alianza de naciones, y, finalmente, otros admiten que, en extrema necesidad, cualquier Estado puede intervenir. Por ello, todos juzgan que la autorización de las Naciones Unidas es deseable, pero no todos están dispuestos a dejar que esta ausencia de legitimidad conduzca a la parálisis⁵⁷.

A nuestro modo de ver, Johnson equipara la *causa justa* a la *justa intervención*, y aunque no excluye la autorización de las Naciones Unidas, adjudica la *autoridad legítima* a una nación soberana como manifestación de su permisión de la unilateralidad de los Estados para actuar contra aquellos regímenes que soslayan los derechos humanos y/o comportan una amenaza para la seguridad internacional. En otras palabras, procura evitar la parálisis de las Naciones Unidas, tal como apuntaba Hehir.

4.4. *Recta intención*

Cuando Santo Tomás desarrolla el tema de la guerra observa que, para que ésta sea justa, se necesita que exista una *recta intención*. De ahí que defina este principio como *el fomento del bien o la evitación del mal*. Sin embargo, este

principio se comprende cuando se aclara el significado de su contrario, es decir: la mala intención. Santo Tomás recurre a San Agustín, para quien la *mala intención* consiste en el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes⁵⁸.

Ahora bien, siendo un principio de la guerra justa, Bzostek considera que puede ser visto como una extensión de la *causa justa* o como un principio moral independiente⁵⁹. Holmes, por su parte, refiere su pertenencia a los demás principios del *ius ad bellum*, porque estima que la *causa justa* y la legítima autoridad son principios insuficientes en sí mismos para justificar la guerra⁶⁰. En esta línea, O'Brien identifica tres elementos diferentes. Uno de ellos es que este principio restringe la acción militar al objetivo buscado por una causa justa; otro, que centra la acción militar a un *único* objetivo, esto es, a una paz justa y duradera; y un último elemento es que la *recta intención* promueve la protección de los derechos del enemigo, aun en medio del conflicto⁶¹.

En la Edad Media, la recta intención fue comprendida más bien como una actitud subjetiva, por lo que los soldados destinados al combate debían hacer penitencia cuando habían luchado con intenciones menos rectas. Pero a partir de la instauración de las naciones-Estados, en el siglo XVII, este principio extendió su ámbito de aplicación y se consideró desde entonces como un requisito de la conducta entre los Estados. De este modo, la *recta intención* pasó de informar la actitud moral de los combatientes para ser considerado desde una índole formal y/o legal, y abarcó, por tanto, objetivos como la protección de los derechos nacionales, civiles, humanos y el restablecimiento del orden, la estabilidad y la promoción de la paz.

En la época contemporánea y de forma negativa, la justa o recta intención proscribía la conquista de nuevos territorios, la violación de derechos individuales o nacionales y la deliberada privación de la paz y la estabilidad⁶². A pesar de esta prohibición, la ley internacional no ha sabido especificar mejor este principio de la guerra justa.

Debido a este desarrollo, O'Driscoll considera que la recta intención está sometida a dos sentidos divergentes. Por una parte y referido a las intenciones que movilizan la acción, la *recta intención* subraya un aspecto negativo y subjetivo: si los motivos para emprender una guerra se encuentran viciados, toda la acción militar quedaría corrompida en su interioridad. El segundo sentido radica en la búsqueda de un bien positivo, aunque sea con la guerra. En esta línea, este principio refleja la búsqueda de objetivos superiores, y subraya de

esta manera la idea que tenía Santo Tomás cuando afirmaba que la recta intención busca *fomentar el bien* ⁶³.

Por su doble caracterización, este *principio deontológico* tiene cabida en la guerra justa, y, en referencia al *ius ad bellum*, realza la búsqueda de la paz como un fin positivo. Asimismo y en referencia al *ius in bello*, el planteamiento subjetivo de la *recta intención* salvaguarda la inmunidad de los no-combatientes e induce a combatir con dignidad. Johnson, por su parte, realza precisamente esta doble caracterización, cuando sostiene que el objetivo político al que se orienta la *recta intención* es precisamente la *búsqueda de la paz*. De ahí que la guerra justa constituya para Johnson un apropiado marco moral, en el que los principios *deontológicos* establecen diferentes bienes políticos: orden, justicia y paz; y estos bienes políticos justifican, a su vez, el derecho de una soberanía para recurrir a la fuerza. En otras palabras, cuando la guerra justa se entiende con propiedad –según Johnson–, dispone a conseguir una paz justa y duradera, ya que su objetivo primordial no es simplemente finalizar la contienda sino más bien adquirir una situación en la que los derechos son establecidos o restituidos⁶⁴.

Vista de esta manera, la *recta intención* se integra en el pensamiento de Johnson a través de la caridad y la justicia. Por un parte, la *justicia* lleva a considerar el aspecto positivo de la *recta intención*, cuando su objetivo es la restitución de los derechos. En referencia a la *caridad*, la recta intención advierte de la necesidad para mantener una conducta recta entre los combatientes durante la batalla. Por eso, como principio de la guerra justa, la *recta intención* provee –incluso en la actualidad– un punto de referencia moral para condenar ciertos comportamientos que soslayan la dignidad de los combatientes y, más aún, de los *no-combatientes*.

A pesar de esta exigencia, resulta difícil establecer cuál es la verdadera intención de un Estado cuando recurre a la fuerza militar. Así, Reid reconoce que valorar las intenciones del Estado es una cuestión complicada, porque: ¿cuál es la intención que cuenta? En el caso de los Estados Unidos, ¿es la intención del Presidente la más importante?; y si así fuese, ¿cómo se podría discernir su intención?; ¿debería ser interpretado cada discurso del presidente como una parte constitutiva de tal intención?, o ¿deberían considerarse sólo una parte de las declaraciones pronunciadas al Congreso o a los líderes extranjeros?⁶⁵ Estas preguntas nos muestran que no es infrecuente que este principio se vea obscurecido por diversos pareceres entre los componentes institucionales de un gobierno democrático. Sin embargo, una cosa es clara: la intención

del Estado se vislumbra en sus decisiones políticas, por lo que – como apunta Regan– la *recta intención* mantiene una estrecha relación con el arte del buen gobierno (*statecraft*)⁶⁶.

Para Johnson, esta es precisamente la perspectiva que ha de darse a la recta intención, y por eso destaca que la paz constituye el aspecto más positivo de la *recta intención*: solo de esta forma, la prudencia política y la búsqueda de la justicia justificarían el recurso armado sin desatender, por supuesto, el reconocimiento de los combatientes y no-combatientes.

En el fondo, Johnson nos quiere hacer ver que si la guerra es desprovista de su utilidad para restaurar el orden internacional, entonces, la paz debiera ser definida como la ausencia de conflictos; definición que llevaría a torcer el verdadero significado de la justicia y de la paz. Por eso, Johnson concibe la *recta intención* a partir de la caridad y de la justicia, enmarcada, a su vez, en la guerra justa como una estructura primordial para la autoridad. Así, su relación con la justicia se concreta en la prudencia del buen gobierno (*statecraft*), y evidencia que la paz es el único horizonte posible al que debe tender una *guerra justa*. Con respecto a la caridad, la *recta intención* acentúa la *obligatoriedad moral* para acudir en ayuda de los inocentes y para salvaguardar a los *no-combatientes*. Por eso, la *recta intención* se presenta para Johnson como un principio clave con el que se puede juzgar el objetivo político de la paz, y su discernimiento es competencia de los encargados de velar por el bien común.

4.5. *El fin de la paz*

Johnson estima que el objetivo de la paz constituye un principio *a se* que especifica un horizonte moral al que deben tender los principios *deontológicos* como *la* legítima autoridad, la causa justa y la recta intención. Entendido como principio *a se*, Johnson subraya la noción de *guerra justa*, porque la conquista o restitución de la paz legitima la guerra como un medio extremo⁶⁷.

Como hemos visto más arriba, Johnson considera la búsqueda de la paz como el elemento positivo al que tiende la *recta intención*, y esto le permite engarzar el buen gobierno (*statecraft*) con la justicia, ya que «el primer objetivo del bien político, de acuerdo a esta visión, es un orden que refleja la ley natural, esto es, que establece las cosas según su deber ser. Esto debería llevar naturalmente a la existencia de la justicia: un orden bueno es inherentemente un orden justo, y el mantenimiento de la justicia protege el recto ordenamien-

to de los asuntos y relaciones dentro de la comunidad política. Restablecer el orden y la justicia conduce el tercer objetivo político: la paz. La paz debería fluir no sólo desde la recta ordenación de la política dentro de una sociedad, sino desde la creación o restauración de un justo orden político en la relación dentro, entre y a través de las naciones»⁶⁸. Podemos advertir que resulta problemática la conexión de la justicia con la búsqueda de la paz cuando el medio que se precisa es la guerra. Precisamente, este fue uno de los aspectos más debatidos alrededor del conflicto en Irak, en el 2003.

En el discurso del presidente Bush a la Asamblea General de las Naciones Unidas, en el año 2002⁶⁹, tres fueron las razones expuestas para intervenir en Irak: una fue anticiparse al intento del régimen iraquí de adquirir o utilizar armas de destrucción masiva; otra, castigar a Saddam Hussein por su repetido incumplimiento de las resoluciones del Consejo de Seguridad; y, finalmente, la detención y el castigo de su régimen por las innumerables violaciones a los derechos humanos. Con frecuencia, esta última razón ha sido el telón de fondo para respaldar el *cambio del régimen totalitario* por uno democrático. La cuestión, entonces, parece ser: ¿puede equipararse el *cambio de un régimen* con la restitución de las condiciones de paz en una región?

Como apunta Fisher, la visión punitiva, en plena época de la conquista de América, podría justificar guerras de intervención cuando una sociedad practicaba sacrificios humanos, canibalismos o actos opresores y tiránicos. En cambio, la cuestión clave para el siglo XXI es si se deben requerir nuevos equilibrios para aquellas afirmaciones que poseen un trasfondo de moralidad; y, si es así, si las leyes internacionales necesitan algunas enmiendas para habilitar y alcanzarlas con moralidad⁷⁰. Un *cambio de régimen* supone, como hemos observado en estos seis años de guerra en Irak, un desequilibrio nacional debido al desencadenamiento de la violencia. Por eso no resulta fácil analizar cuándo la transgresión de la soberanía territorial conlleva, además, la sustracción de la misma.

De ahí que nos sea preciso preguntarnos: ¿cuál es el contenido de este principio *a se*?⁷¹ La búsqueda de una situación pacífica se encuentra asociada a la reconciliación entre las partes, una vez finalizado un conflicto bélico; y, en terminología de Walzer, esta problemática forma parte del *ius post-bellum*. Además, esta reconciliación también requiere analizar la conducta bélica durante el conflicto. Si la conducta fue injusta, el *ius post-bellum* requiere enjuiciar a los soldados y a la autoridad por las acciones cometidas, aunque este no es el mayor problema. Existen otras problemáticas a resolver: la reintegración de

los combatientes en la vida social, la reconstrucción del país y su concomitante gasto económico, etc. Por eso, la búsqueda de la paz reporta serias obligaciones morales para las autoridades que justifican el recurso armado; de lo contrario, las problemáticas irresueltas pueden desencadenar nuevos conflictos.

En síntesis, la búsqueda de la paz es para Johnson el horizonte más apropiado de una guerra justa, y constituye un principio *a se*. Además, ejerce de punto de enlace entre los principios *deontológicos* y los principios *prudenciales* porque, tanto en unos como en otros, su orientación debe ser hacia el restablecimiento de la paz. De ahí que Johnson comprenda que «la paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguarda de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad. Es «tranquilidad del orden» (S. Agustín, civ. 19, 13). Es obra de la justicia (cfr. Is 32, 17) y efecto de la caridad (cfr. GS 78, 1-2)»⁷².

4.6. *Los principios «prudenciales»*

Como hemos apuntado más arriba, el objetivo de la paz se presenta como enlace entre los principios *deontológicos* y los *prudenciales*. Ahora es el momento de abordar estos últimos.

Por principios *prudenciales* nos referimos a la *esperanza de éxito*, la *proporcionalidad de los fines* y el *último recurso*: principios que conllevan una reflexión cauterar, derivada de la prudencia. Por esta naturaleza prudencial, sus resoluciones adquieren un punto de vista más bien general y hasta utópico, porque su análisis atiende sobre todo a variables que miran al futuro y de difícil consecución. En otras palabras, se trata de unos principios que procuran analizar las *circunstancias* que impiden o, por el contrario, impulsan a emplear la fuerza militar.

Pero no se trata de principios aislados. Cada uno de ellos se entrelaza con los demás principios del *ius ad bellum* (causa justa, legítima autoridad y recta intención) para determinar el grado, tipo y duración de un conflicto armado; pero cada uno expresa una manera particular de analizar esta realidad.

Así, el principio de *proporcionalidad* ofrece un equilibrio entre los diversos fines políticos, tanto para evitar una guerra como, una vez iniciada, para llevarla a término. Por su parte, la *esperanza de éxito* invita a ponderar las circunstancias bélicas y los recursos disponibles con el fin de asegurar el éxito de

una contienda militar. Pero este *éxito* no sólo se asienta en los recursos militares, sino que también considera las cambiantes circunstancias a lo largo de un conflicto que podría hacer peligrar el éxito final. El *último recurso* se entiende como un punto intermedio entre la guerra (entendida como un *recurso extremo*) y *otros medios* pacíficos para resolver los desacuerdos entre las naciones. Dado su carácter ulterior, el último recurso evidencia una fuerte dependencia especulativa con los demás principios del *ius ad bellum*.

A partir de los años noventa, la reflexión de estos principios parece contraponer a varios teóricos de la guerra justa. Lo que se adhieren a la perspectiva de *The Challenge of Peace* encarecen los principios *prudenciales*, situándolos incluso por encima de los principios *deontológicos*. En cambio, los autores que subrayan los principios *deontológicos* indican que se trata de un error que conduce a una visión pacifista⁷³. Este es el caso de Johnson.

Proporcionalidad de los fines

Johnson considera que, en relación al *ius ad bellum*, el objeto de este principio es asegurar que todos los perjuicios a los valores humanos que resultan de una guerra deberían ser, por lo menos, equilibrados con estos mismos u otros importantes valores que se intentan preservar o proteger⁷⁴. Los *valores* a los que hace referencia son de diversa índole: políticos (paz, seguridad orden internacional; soberanía y territorialidad); humanos (resguardo de los derechos de la población civil); infraestructurales, económicos. Como ninguno de estos valores se da de forma aislada, es la población civil la que termina sufriendo los horrores de la guerra⁷⁵.

El recuento de estos valores resulta una tarea difícil, porque se tratan de valores entrelazados unos con otros. Por su parte, Johnson ofrece un método para ponderarlos: primero, se deben evaluar los males que ya han sido provocados; luego, se deben estimar los costos, suponiendo la continuidad de estos males; y, finalmente, se deben valorar los medios necesarios para rectificar la comisión de los males, tanto en términos de costos como de beneficios futuros⁷⁶. De ahí que Johnson entienda que mientras resulta asequible calcular el personal militar, los carros de combate, los aviones, las municiones, sin embargo resulta difícil estimar el valor de la protección de los derechos humanos, de la integridad territorial y gubernamental, y otros valores intangibles⁷⁷.

Este recuento de valores no se puede reducir a un cálculo meramente matemático; aspecto que los teóricos de la guerra justa consideran para inten-

tar desmarcarse de una concepción consecuencialista, que estima que las consecuencias, no los valores, son lo único que importan. Por su parte, Johnson analiza este principio desde una reflexión moral y política, fuera, por tanto, de un cálculo puramente matemático y, por tanto, consecuencialista. Por eso, Hurka señala que la visión de Johnson no resulta ser consecuencialista por dos razones. La primera, porque Johnson entiende que una guerra con efectos globales óptimos puede ser también ser injusta si viola otras condiciones de la guerra justa como, por ejemplo, la causa justa. La segunda razón, porque su visión de la guerra justa no requiere que un conflicto bélico obtenga todos los efectos buenos, sino solamente uno que envuelva más bienes que males. Así, la postura de Johnson puede considerarse como equilibrada, ya que tiene muy en cuenta las consecuencias entre los bienes y los males de una guerra⁷⁸.

Esperanza de éxito

La probabilidad (esperanza) de éxito dispone que un Estado no recurra a la guerra sin una razonable previsión del impacto sobre una situación dada. El objetivo de este principio consiste en impedir la violencia, la muerte y la destrucción fútil; y este interés ubica a la *estrategia política* como el punto focal. Dada su naturaleza prudencial, la legislación internacional no ha sabido especificarlo, pues la dificultad con este criterio es precisamente el esclarecimiento del término *éxito*. Si por éxito se entiende establecer el orden, la justicia y la paz por la eliminación de una amenaza que las imposibilita, entonces nos encontramos con la postura de Johnson⁷⁹.

Johnson comprende que el *éxito* forma parte del amplio trabajo de la prudencia política (*statecraft*), lo que no quiere decir que se confunda la buena política (por ejemplo, la cooperación internacional, la restricción de la violencia injusta, la protección de los derechos humanos, el establecimiento de un orden civil justo) con los medios necesarios para conseguir sus objetivos (el establecimiento de una defensa regional o incluso, una fuerza militar como una fuerza policial proactiva)⁸⁰. Por eso, su perspectiva evita cualquier triunfalismo al considerar inapropiado demandar que unos instrumentos (como el ejército) consiga algunos fines que están por encima de los recursos empleados⁸¹.

Por nuestra parte, la perspectiva de Johnson parece hacer depender el establecimiento del orden, de la justicia y de la paz al empleo de la fuerza, forzado en gran medida por las circunstancias que amenazan a estos bienes políticos. Por eso, Johnson refiere la *esperanza de éxito* a los *objetivos de guerra*

específicos y limitados, y al perfeccionamiento del *ius in bello*⁸². Sin embargo, Reid advierte que la inclusión de estas *ideas* plantea cierta dificultad.

En el contexto de la guerra de Irak, al inicio de la década de los noventa, Johnson se excusa por el fracaso de la operación *desert storm* por no haber removido el régimen de Saddam Hussein, aunque su objetivo era únicamente la liberación de Kuwait⁸³. Por ello, Reid se pregunta: ¿resulta válida, como objetivo de guerra, la remoción de un régimen y, por tanto, ser parte de la esperanza de éxito?⁸⁴. La respuesta a esta pregunta es afirmativa. Johnson considera que la probabilidad de éxito comporta también la remoción de un régimen, porque entiende que este objetivo admite una correspondencia entre la *probabilidad de éxito* con la *causa justa* y la *recta intención*: precisamente, si el éxito consiste en la búsqueda del orden, la justicia y la paz, entonces, la inestabilidad política que provoca esta clase de regímenes justifica una intervención militar con el fin de «castigar al malhechor».

Por otro lado, el nexo de la *recta intención* con la *probabilidad de éxito* radica en la promoción del *ius in bello*. Como hemos apuntado, este criterio *prudencial* trata de evitar la violencia, la muerte y la destrucción fútil, y esto concierne con el carácter de interioridad asignado a la *recta intención*. En este sentido, Johnson considera que «lo que hace falta (...) es una *razonable esperanza* de hacer lo que está justificado por estos criterios morales [causa justa y recta intención], dentro de los límites morales definidos por ellos»⁸⁵.

A pesar que la legislación internacional no especifique este principio, continúa entendiendo que la guerra (como medida extrema) debe mantener alguna esperanza de éxito. En este sentido, Orend observa que si hubiese algún mecanismo más eficaz para la cooperación interestatal en relación al castigo de la agresión y de las violaciones de los derechos humanos, los Estados (especialmente los pequeños) tendrían menos presión al considerar los efectos de su decisión⁸⁶. En esta línea, resulta comprensible que este principio de la guerra justa mantenga alguna relación con la disponibilidad de riqueza de una nación, aunque son las *naciones pobres* las que se enzarzan en contiendas, utilizando recursos más bien limitados e, incluso, caseros. Como ya apuntaba Johnson, los conflictos de esta época se caracterizan por ser rivalidades locales, típicamente inflamadas por animosidades históricas, disparidades étnicas o diferencias religiosas, más que por razones de política global⁸⁷. En consecuencia, la esperanza de éxito se acomoda más a los conflictos de orden internacional que a las guerras civiles y de insurgencias, pues la naturaleza de sus motivos envía un *éxito* que no conocería la justicia.

Último recurso

En este principio se puede apreciar la gran disyuntiva de la guerra justa: ¿puede considerarse la guerra como un recurso extremo o, más bien, debe posponerse de tal manera que *otros medios* tengan prioridad? Para Johnson, la concepción pacifista manifestada en las formulaciones de «presunción contra la guerra» o «presunción contra la violencia», emitidas por *The Challenge of Peace* (1983) y *The Harvest of Justice Is Sown in Peace* (1993), respectivamente⁸⁸, han mellado este principio.

El último recurso requiere un serio análisis de la fuerza, porque la violencia inspira más violencia y el ansia de victoria hace perder el control racional de las acciones bélicas. La formulación de este principio por la guerra justa evoca que la fuerza militar puede ser sí un recurso legítimo, siempre y cuando los *otros medios* resulten ineficaces. En otras palabras, se trata de un principio que se sitúa entre una actitud militarista y otra pacifista.

Para Johnson y Weigel, el último recurso no indica que todas las opciones no-militares deben ser tratadas primero; más bien se trata de un principio orientador del juicio prudencial hacia un particular: que la fuerza militar (autorizada) puede hacer valer, en algunas circunstancias, los objetivos de los demás principios de la guerra justa: de la causa justa, de la recta intención y del objetivo de la paz, a un costo proporcionado y con una razonable esperanza de éxito⁸⁹.

La guerra en Irak ha provocado diversos pareceres sobre este principio. Algunos entienden que se deberían haber agotado todos los medios no violentos, y así la guerra podía haberse evitado; otros abogan únicamente por los medios pacíficos, siempre y cuando se tenga la paciencia necesaria para esperar que surtan efecto; otros, en fin, relacionan este principio con el de proporcionalidad, en el sentido de que una decisión para usar la fuerza requiere un significativo conocimiento y experiencia, aunque, incluso, los expertos se muestran en desacuerdo porque la proporcionalidad se basa en especulaciones acerca de la amenaza presente y los resultados futuros⁹⁰.

Posiblemente, la afirmación más aventurada de Johnson con respecto a este principio es considerarlo como un *principio* que puede anticipar la amenaza del *primer uso de la fuerza*; es decir, que el *último recurso* debería entenderse más bien como un *único recurso*. En otras palabras, Johnson no descarta que el primer uso de la fuerza sea apropiadamente una respuesta de *último recurso*⁹¹.

En la legislación internacional, el reto que Johnson avista es precisamente la permisión de este uso anticipatorio o preventivo de la fuerza como una

acción de último recurso. Y por eso entiende que si *otros medios* aplazan el recurso militar –que es la mejor opción–, sin embargo, el tiempo tercia como una pieza fundamental al valorar el último recurso. Johnson entrevé con esta afirmación que si se objeta a la fuerza militar la existencia de otros medios, éstos no deben imponerse *indefinidamente*, de lo contrario, el principio del *último recurso* sufriría una desvalorización.

A nuestro modo de ver, resulta arriesgado considerar el *último recurso* como un *único recurso* porque, como sostiene Hayden, la aceptación de este principio no significa que la decisión de ir a la guerra sea un mandato, aunque todas las demás condiciones del *ius ad bellum* sean conocidas. Significa más bien que la guerra es permisible. Por eso, el fin de este principio no es justificar la guerra en el sentido de promocionarla, sino sólo de defender moralmente lo que de otro modo estaría prohibido⁹².

4.7. «*Ius in bello*»

Como sabemos, el *ius in bello* enmarca dos principios: la *inmunidad de los no-combatientes* y la *proporcionalidad de los medios*; y ambos principios procuran reglamentar la conducta militar durante un conflicto bélico. Pero dada la confusión reinante de una batalla, resulta difícil estimar *in situ* su observancia. La *inmunidad de los no-combatientes* prohíbe matar «al inocente», entendido como la población civil no combatiente. En cambio, el principio de *proporcionalidad* busca equilibrar los medios que se emplean para un fin determinado, es decir, que la guerra no constituya un mal mayor que el mal que ella misma pretendía remediar.

Según Norman, la versión más reciente de la teoría de la guerra justa con respecto al *ius in bello* señala que la idea de la inmunidad de los no combatientes es su principal condición. Esta idea comporta una problemática similar a la que presenta el derecho a la legítima defensa. Si el derecho a resistir al agresor es normalmente comparado con el derecho de los individuos a la defensa propia a partir de la pérdida del derecho a la vida del agresor, de esto no se sigue, sin embargo, que los habitantes de un país, o incluso su personal militar hayan perdido su derecho a la vida porque los gobernantes de su nación hayan decidido la agresión contra otro país. Si aplicamos este razonamiento al principio de inmunidad, aun cuando una nación que declara la guerra no es «inocente», la mayoría de los individuos que combaten parecen ser, en cualquier sentido

moralmente relevante, justamente tan «inocentes» como los no-combatientes porque no son responsables de la guerra y porque pueden haber sido obligados a combatir⁹³.

Johnson se adhiere a esta idea, pero pone el acento en la actual manera de desarrollarse los combates y en la posibilidad de discriminación que conlleva la tecnología. En sus escritos busca establecer la correcta distinción entre combatientes y no-combatientes, y entre el «directo e intencionado» perjuicio hacia los no-combatientes de su daño «indirecto y no intencionado»⁹⁴. Además, adopta una relación continuada entre el aspecto legal y la doctrina moral, y concibe ambos aspectos como una expresión particular de una más general teoría de la guerra justa⁹⁵.

En relación a los conflictos contemporáneos, Johnson subraya sus motivaciones: diferencias étnicas o religiosas, ideológicas o culturales; además, donde no sólo el ejército es considerado como el enemigo, sino también la población entera; donde las armas no pasan de ser convencionales; donde se busca la victoria por la sumisión total del bando enemigo; motivos todos que, a la larga, obstaculizan la obtención de las condiciones que se ordenan a la restauración de la paz.

En cuanto a la tecnología, Johnson hace depender su posibilidad de discriminación entre combatientes y no-combatientes a partir de la intención. Durante la guerra fría, la intención de la tecnología fue la superioridad nuclear a través del planteamiento de diversas estrategias: estrategias que empezaron siendo indiscriminadas hasta que, poco a poco, tomaron el cariz de armas defensivas. En la guerra moderna, también la intención juega un papel importante. Para algunos autores, la tecnología militar resulta desproporcionada e indiscriminada⁹⁶; en cambio, otros la limitan a las armas convencionales y bombas pequeñas⁹⁷. La primera opinión recibe de Johnson una rotunda crítica al observar la presencia de un pacifismo funcional, que entiende el uso de la fuerza como totalmente inmoral. Para Johnson, emplear la tecnología supone establecer un significativo vínculo con la guerra justa porque permite planear con precisión el uso de la fuerza, incluido el ejército y los estrategas, y sin emplear seres humanos. De esta forma, se estaría delimitando la destrucción, etc.⁹⁸; particularidades que a nuestro modo de ver satisfacen los requerimientos del *ius in bello*. Además, Johnson reitera que mientras exista cierta ambigüedad con respecto a los objetivos a abatir, esto no justifica una decisión general sobre que la guerra actual debería ser indiscriminada⁹⁹. Además, la obligación moral que impele a desarrollar

medios de guerra discriminados y proporcionados se extiende además a la fuerza militar tecnológicamente avanzada¹⁰⁰

En la postura de Johnson advertimos que la *intencionalidad* es el elemento crucial para valorar la tecnología; y la concordancia *destruccion-intencionalidad* supone la clave para interpretar genuinamente ambos principios del *ius in bello*. De su correcta correlación podrá inferirse, entonces, los objetivos militares, los daños colaterales, la proporcionalidad de la destrucción, la protección de los no-combatientes. Por eso, Johnson critica al *pacifismo nuclear* por su desatención del enlace entre *intencionalidad* y *destruccion*, ya que la separación de este nexo induce a considerar la guerra como *mala in se* y, por consiguiente, desconfiar de su posibilidad como un recurso extremo, con el que pueden restablecerse algunos valores políticos.

De este modo, la confianza de Johnson respecto de la capacidad humana para dominar el uso de medios de guerra precisa la *prudencia política* y la *estrategia militar*. En definitiva y por puntualizar el desafío referido al *ius in bello* que conlleva la guerra contemporánea, Johnson delibera que la *inmunidad de los no-combatientes* implica desarrollar un armamento que satisfaga las legítimas funciones militares, para evitar así el incremento de los daños colaterales en vidas humanas, en la agricultura y en las propiedades de los no-combatientes¹⁰¹. Con respecto a la *proporcionalidad*, Johnson insiste en invertir la perspectiva que entiende la guerra como necesariamente total, por una intencionalidad que circunscriba y controle el desarrollo tecnológico de las armas en conformidad con la búsqueda del bien común¹⁰².

5. CRÍTICA A LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

5.1. ¿Presunción contra la guerra o contra la injusticia?

Johnson es uno de los teóricos más críticos que se opone a concebir que el razonamiento de la *guerra justa* inicia con una *presunción contra la guerra o contra la violencia*¹⁰³; y observa que es a partir de la carta *The Challenge of Peace* cuando la enseñanza católica establece este tipo de presunción al reflexionar sobre la moralidad del recurso armado. El episcopado estadounidense utiliza repetidamente esta idea en los debates sobre la guerra en Irak, en 1990-91 y en 2002-03, cuando analiza las sanciones económicas y la intervención humanitaria¹⁰⁴. ¿A qué se debe este acento y qué manifiesta esta idea?

Pfeil señala que debido a que la paz no es posible sin ningún costo, tanto el episcopado estadounidense como la Santa Sede han intentado, con sus declaraciones, sortear la *guerra preventiva*; y, al subrayar la *presunción contra la fuerza*, recalcan el principio del *último recurso* y las *consecuencias* que la guerra trae consigo para los civiles y para el bien común¹⁰⁵.

Por su parte, Hehir, aunque reconoce que esta *presunción contra la guerra* ha estado ausente en el desarrollo de la teoría de la guerra justa¹⁰⁶, juzga que la principal razón para asumir una restricción sobre la guerra como un instrumento de la política se debe a que, tanto los instrumentos de la guerra moderna como la devastación de la sociedad civil que acompaña a los conflictos contemporáneos, proveen buenas razones para detenerse (analíticamente) antes de justificar la fuerza como un instrumento de la justicia¹⁰⁷.

Para Johnson, este nuevo enfoque es consecuencia de tres antecedentes: una visión de la guerra justa a partir de la *total prohibición* del uso de las armas nucleares; un profundo *sentimiento pacifista* de los obispos que redactaron la carta de 1983; y la perspectiva de James F. Childress¹⁰⁸, quien razonó la noción de guerra justa basada en el principio moral de no maleficencia¹⁰⁹, del cual deduce que la muerte de los combatientes y el daño causado durante la guerra resultan ser moralmente problemáticos¹¹⁰. Así, estos antecedentes favorecen razonar, en primer lugar, que la fuerza militar constituye en sí misma un problema, y luego, a definir la paz como la ausencia del anterior empleo de la fuerza. Por el contrario, Johnson juzga que la guerra justa supone la idea de que la comunidad política debe dirigirse hacia un justo orden pacífico, en el que la fuerza puede considerarse como un recurso o una herramienta política, con el propósito de velar por la seguridad y el orden internacionales de amenazas, no sólo futuras, sino también actuales¹¹¹. En otras palabras, la guerra obtiene su carácter moral dependiendo de quién la usa, con cuáles razones y con qué intención... Por eso, la noción de *guerra justa* se concibe a partir de su buen uso, sin pretender buscar casos excepcionales cuando existe la posibilidad de utilizar un recurso extremo (la fuerza) para un buen propósito¹¹².

Aunque Johnson la entienda de esta manera, sin embargo no pretende sumarse a la consabida idea de Clausewitz, para quien la guerra es un instrumento o una continuidad de la política con otros medios. Por el contrario, Johnson trata de evitar la superficialidad cuando pondera las consecuencias de la guerra, y considera que la noción de guerra justa no inicia con una *presunción contra la guerra* porque es como afirmar, antes que nada, el daño que podría ocasionar. Más bien, si existe tal presunción debe ser en *contra de la injusticia*,

que lleva a la responsabilidad cuando se plantea usar la fuerza como una respuesta ante una amenaza¹¹³; y es a partir de esta perspectiva que deduce que los límites del poder militar se ubican en una decisión moral sobre la fuerza¹¹⁴.

Juan Pablo II –haciendo suyas las proposiciones de los Estatutos de las Naciones Unidas y del Derecho Internacional– declara:

«¡NO A LA GUERRA! Ésta nunca es una simple fatalidad. Es siempre una derrota de la humanidad. El derecho internacional, el diálogo leal, la solidaridad entre los Estados, el ejercicio tan noble de la diplomacia, son los medios dignos del hombre y las naciones para solucionar sus contiendas (...) La guerra nunca es un medio como cualquier otro, al que se puede recurrir para solventar disputas entre naciones (...) *no puede adoptarse, aunque se trate de asegurar el bien común*, si no es en casos extremos y bajo condiciones muy estrictas, sin descuidar las consecuencias para la población civil, durante y después de las operaciones»¹¹⁵.

Este reclamo papal observa, precisamente, el peligro que comporta la guerra: que siempre es un obstáculo a la paz; no obstante, el Papa apunta que puede recurrirse a este medio extremo únicamente en casos muy contados y bajo condiciones muy estrictas. Por eso, ante sendas perspectivas –la de Johnson y la del episcopado y la Santa Sede– Charles afirma que la distinción entre *presunción contra la guerra o contra la fuerza coercitiva* y una *presunción contra la injusticia* no es meramente académica, sino un crítico punto de partida para razonar la guerra; y el equilibrio se ubica en ni renunciar a la guerra o la fuerza coercitiva en términos absolutos, ni tampoco reafirmar el militarismo con su consiguiente desdén para el razonamiento moral¹¹⁶.

La disparidad de perspectivas arriba apuntada da lugar a un posterior dilema: anteponer el *ius in bello* por encima del *ius ad bellum*. Para Johnson, la *presunción contra la guerra* yerra en la misma noción de guerra justa, porque, tanto histórica como analíticamente, las consideraciones del *ius in bello* tienen lugar en un segundo momento; es decir, intervienen después que ha sido formulada la decisión que justifica un particular uso de la fuerza. Una vez que se establece esta decisión, se reflexiona sobre la justicia del combate¹¹⁷; es decir: el *ius ad bellum* resulta prioritario para Johnson, porque no existe discrepancia entre la justicia y el orden político, y porque la decisión para usar la fuerza militar es responsabilidad de la autoridad pública.

Por su parte, DeCosse –dentro del marco del debate entre la escuela de la *presunción contra la violencia* y de la *presunción contra la injusticia*– observa la deferencia que se ha concedido al número 2309 del Catecismo de la Iglesia

católica¹¹⁸. Este número recoge los principios de la guerra justa, y su frase conclusiva confirma que «la apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de los responsables del bien común». Por su parte, Weigel sostiene que este número del Catecismo concede un «carisma de responsabilidad» a la autoridad, pues son quienes más informados están de los hechos y en quienes pesa la responsabilidad para tomar decisiones y gobernar¹¹⁹. En sintonía con Weigel, Johnson sostiene que la legítima autoridad debe priorizar el *ius ad bellum*, porque sólo ella debe atestiguar la existencia de una *causa justa* y, posteriormente, satisfacer las decisiones prudenciales; de lo cual Johnson saca a relucir una consecuencia: el pensamiento de la *guerra justa* está dirigido, no a la búsqueda de los *casos excepcionales* que propone la «presunción contra la guerra», sino a identificar aquellos casos positivos donde la fuerza pueda servir a la justicia¹²⁰.

Estas discusiones incitan a comprender que, como la teoría de la guerra justa busca promover una justa paz dentro del sistema internacional, existe una significativa correspondencia entre la teoría y la legislación internacional. De acuerdo a la ley internacional, los Estados tienen el derecho a la independencia política y a la integridad territorial, pero también comparten el deber de respetar la soberanía de los demás Estados evitando interferir en sus problemas internos. Pero más importante aún es considerar que los Estados están obligados a resolver sus disputas de forma pacífica, sin tener que recurrir a la fuerza militar. No obstante, el Estado que sufre una agresión tiene el derecho a usar la fuerza como una legítima defensa. Debido a este equilibrio, Amstutz apunta que las leyes internacionales comparten con la teoría de la guerra justa una *presunción contra la fuerza*, porque la legislación provee un sistema legal que define los derechos y deberes de los Estados, mientras que la *guerra justa* proporciona una arquitectura moral para evaluar la moralidad de la fuerza en las relaciones entre los Estados¹²¹. Así, la *presunción contra la guerra o la fuerza y contra la injusticia* manifiesta que la paz debiera fluir no sólo desde la recta ordenación de la política dentro de una sociedad, sino desde la creación o restablecimiento de un justo orden político *dentro, entre y a través* de las naciones¹²².

5.2. Renovación del pensamiento de la guerra justa

La discusión precedente le ofrece el contexto ideal a Johnson para presentar algunas propuestas, dirigidas a reavivar el razonamiento de la guerra

justa, sobre todo, cuando la guerra contemporánea se desentiende del anterior dilema nuclear.

Como idea fundamental, Johnson estima que la teología moral necesita restablecer una conexión más amplia y profunda con la reflexión tradicional de la guerra justa, en especial con la conferida por el periodo clásico (sobretudo por Santo Tomás de Aquino); y esto por tres razones.

En primer lugar, para comprender que la fuerza militar puede ser concebida como una herramienta del buen gobierno (*statecraft*) para afrontar las amenazas de parte de gobiernos, resolver formas de injusticia y contribuir a restablecer la justicia, el orden y la paz. Además, porque la Tradición de la Iglesia constituye un elemento esencial en el razonamiento teológico y de la moral; aparte de otros elementos también importantes como el razonamiento filosófico, la referencia a la Sagrada Escritura y la evidencia empírica. La segunda, para azuzar al pensamiento católico a razonar la guerra justa desde una teoría de *statecraft*, cuyo horizonte es la búsqueda de la paz en el ámbito internacional. Estas razones se traducen en la tercera razón: superar la noción de soberanía que, según Johnson, debe ser apreciada a partir de una perspectiva de responsabilidad moral, porque hoy se presenta como un concepto estéril debido al sistema de *Westfalia*¹²³. Y la cuestión clave para entender de una manera distinta la soberanía es basarla en la clásica distinción entre *duellum* y *bellum*. Es decir, cuando un gobierno soslaya los *derechos* de su propia población, tal comportamiento le despojaría de su *autoridad*, con lo que la *intervención militar* en sus asuntos internos no prescindiría de los derechos de la *integridad* y *territorialidad nacional*¹²⁴. De esta manera, los valores como la justicia, la paz y el orden internacional se verían aquilatados: la *justicia* se comprendería como *responsabilidad moral*, en contraste con la consideración meramente de *procedimiento* y sin un contenido normativo de parte de las relaciones internacionales; la *paz* se vería como *tranquillitas*: como un *orden* internacional y no como un simple ideal utópico.

En resumen, la anterior renovación de la tradición de la guerra justa busca encarecer los principios que Johnson denomina *deontológicos*, es decir: *legítima autoridad*, *causa justa* y *recta intención*. Sostenida por la distinción *duellum-bellum*, la autoridad será la única que pueda disponer de la fuerza militar de forma legítima, no así a los gobiernos que amenazan la seguridad internacional. Para ello, la *causa justa* debe desligarse de la actual dicotomía *defensa-agresión*, ser comprendida como *defensa del bien común* –como protección del justo orden y, por tanto, de la paz–, como un medio para castigar al malhechor

y para recuperar lo sustraído con impunidad. Así, Johnson propone volver a la clásica concepción tomista de la *causa justa*; a tener más en cuenta la *recta intención* en las decisiones de la *autoridad legítima*, con el propósito de asegurar la *paz* y el *bien común*.

Este intento de renovación puede apreciarse de forma clara en la intervención humanitaria. Juan Pablo II especifica que «no se trata, en primer lugar, de una intervención de índole militar, sino de todo tipo de medidas que se encaminen a lograr el *desarme* del agresor»¹²⁵. Pero «la conciencia de la humanidad, de aquí en adelante sostenida por las disposiciones del derecho internacional humanitario, exige que se convierta en obligatoria la injerencia humanitaria en las situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional»¹²⁶. Y, en sintonía con el Papa, Johnson comprende que el razonamiento de la guerra justa se enfrenta precisamente a esta tarea: determinar si la fuerza militar en una intervención humanitaria es correcta, y cómo tal fuerza debería ser utilizada si, al final, es justificada para un caso particular¹²⁷. Así, resulta clara la coincidencia del pensamiento de Johnson con la postura de Juan Pablo II, aunque el discípulo de Ramsey enfatiza más bien la fuerza militar como una herramienta del buen gobierno, para combatir diversas formas de injusticia y para restablecer los valores de la justicia, el orden y la paz¹²⁸.

En relación al *ius in bello*, la propuesta de Johnson tiene que ver con desligarse de una mentalidad nuclear, porque conduce a asumir un *pacifismo funcional*. Johnson confía que, de la misma manera que la *guerra justa* fue interpretada y adecuada a los cambiantes contextos de la historia, así también su razonamiento corresponda a las expectativas del mundo moderno para profundizar en los valores morales relacionados con la comunidad política y con el uso de la fuerza en beneficio de la misma comunidad¹²⁹.

Por nuestra parte, la fuerza militar entendida como un buen gobierno (*statacraft*), requiere responder también moralmente de sus decisiones. Además, si adaptar la *guerra justa* significa que la prudencia política demande, en primer lugar, la fuerza militar para *combatir el mal* y *otras formas de injusticia*, no nos debe extrañar que el concepto de guerra justa provoque aún más recelo en la mentalidad actual. Por eso, el hecho de que la *guerra justa* confirma el derecho a la legítima defensa nacional, también reclama la prudencia, no sólo política.

1. Cfr. C. O'DRISCOLL, «James Turner Johnson's Just War Idea: Commanding the Headwaters of Tradition», *Journal of international Political Theory* 4-2 (2008) 189-199. Ambos ejes –el amor al prójimo y la justicia vindicativa–, a nuestro parecer, expresan más acertadamente dos términos que se encuentran en la terminología contemporánea de la guerra justa: inmunidad de los no-combatientes y el ejercicio de una política prudente o *statecraft*. De ahí que estos términos resumen el interés de este autor por extender y aplicar a la guerra contemporánea la tradición de la guerra justa.
2. Cfr. J. BAQUÉS QUESADA, *La teoría de la guerra justa: una propuesta de sistematización del «ius ad bellum»*, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2007, 194, nt. 76.
3. Cfr. J. T. JOHNSON, «The Just War Idea and the American Search for Peace», en G. WEIGEL-J. P. LANGAN (eds.), *The American Search for Peace: Moral Reasoning, Religious Hope, and National Security*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1991, 107.
4. Johnson identifica cuatro estilos diferentes de razonar la teoría de la guerra justa: uno es el de Paul Ramsey; otro, el que desarrolla Michael Walzer; además, el expuesto por la Conferencia Episcopal de los obispos norteamericanos en su carta *The Challenge of Peace* (1983); y, por último, la que reúne algunas versiones consecuencialistas afirmadas por filósofos utilitaristas. Cfr. J. T. JOHNSON, «Humanitarian Intervention after Iraq: Just War and International Law Perspectives», *Journal of Military Ethics* 5/2 (2006) 116-118.
5. El término *preemption* refiere al carácter anticipatorio de un ataque militar, siempre y cuando se presenten indicios de una amenaza cierta o muy probable.
6. Cfr. J. T. JOHNSON, «The Just War Idea and the American Search », cit., 107.
7. Entre las obras que analizan estas tradiciones morales se encuentran, por una parte, las que consideramos en nuestra investigación, que tratan más bien de la guerra justa en la cultura occidental. Aparte de esta perspectiva, Johnson posee otras obras y ensayos en los que examina la ética de la guerra y la paz en la cultura islámica. En nuestra investigación, sin embargo, hemos prescindido de ellas. Entre los trabajos que abordan esta última perspectiva se encuentran, *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition* (1990); *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (1991). Ambas obras editadas con John Kelsay; *The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition* (1997).
8. J. T. JOHNSON, *Ideology, Reason, and the Limitation of War*; Princeton University Press, New Jersey-London 1975; IDEM, *Just War Tradition and the Restraint of War*; Princeton University Press, New Jersey 1981; IDEM, *The quest for peace: three moral traditions in western cultural history*, Princeton University Press, New Jersey 1987.
9. En el año 2001, *National Council of Catholic Bishops* (NCCB) se fusionó con *United States Catholic Conference* (USCC) para formar la *United States Conference of Catholic Bishops* (USCCB).
10. J. T. JOHNSON, *Can modern war be just?*, Yale University Press, New Haven-London 1984.

11. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf war*, Princeton University Press, New Jersey 1991; J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary warfare*, Yale University Press, New Haven 1999; IDEM, *The War to oust Saddam Hussein: just war and the new face of conflict*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2005.
12. Cfr. J. T. JOHNSON, «Paul Ramsey and the Recovery of the Just War Idea», *Journal of Military Ethics* 1/2 (2006) 136-144; cfr. J. D. CHARLES, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition*, InterVarsity Press, 2005, 77-78. Cfr. J. T. JOHNSON, «The just war idea: the state of the question», *Social Philosophy & Policy* 23/1 (2006) 172-75; Cfr. IDEM, *Just War Tradition...*, cit., 103-111; 347-366. Cfr. IDEM, *Morality & contemporary...*, cit., 76-81. Cfr. IDEM, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit., 23-26.
13. Entre las obras que más destacan su pensamiento sobre la guerra justa se encuentran: *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?*, Duke University Press, Durham, NC 1961. El contexto dentro del cual aparece este libro fue el debate sobre las armas nucleares, la estrategia de disuasión y la posibilidad de usar armas nucleares en la guerra. *Who Speaks for the Church?* Abindon Press, Nashville, TN-New York 1967. Además, en su *The Just War: Force and Political Responsibility*, Charles Scribner's Sons, New York 1968 abarca –más ampliamente que sus predecesoras– la cuestión de la disuasión nuclear y el posible uso de armas nucleares en la guerra; pero también incluye secciones sobre la ética política, las implicaciones en el tratamiento de la guerra por el Concilio Vaticano II y la guerra de insurgencia y Vietnam. Como afirma Johnson, este libro constituye la más repleta presentación del pensamiento de Ramsey sobre la guerra, en el marco de la teología cristiana y la ética política.
14. Cfr. J. T. JOHNSON, «Paul Ramsey and the Recovery », cit., 140.
15. Cfr. *ibid.*, 142.
16. Cfr. *ibid.*, 143.
17. Cfr. J. D. CHARLES, «Between Pacifism and Crusade: Justice and Neighbor love in the Just War Tradition», *Logos* 8/4 (2005) 110; cfr. C. O'DRISCOLL, «James Turner Johnson's Just War Idea: Commanding the Headwaters of Tradition», *Journal of international Political Theory* 4/2 (2008) 189-211.
18. Cfr. J. T. JOHNSON, «Paul Ramsey and the Recovery », cit., 138.
19. Las circunstancias políticas en las que Ramsey vivió, estuvieron marcadas por la amenaza nuclear y, por consiguiente, llevaban a muchos teólogos a regirse por la proporcionalidad y la inmundidad. Este es, también, el caso de Walzer, quien resalta el *ius in bello*, aunque su perspectiva enaltece más bien tanto los derechos comunitarios (soberanía y territorialidad) como los humanos (la vida y la libertad).
20. En este sentido, Johnson afirma que «la tradición de la guerra justa representa sobre todo un fundamento de *sabiduría moral práctica*, no basado únicamente en la especulación o teorización, sino en la reflexión de los problemas actuales que reporta la guerra, tal como han sido presentados en las diferentes circunstancias políticas». J. T. JOHNSON, *Can modern war...*, cit., 15.
21. Cfr. IDEM., *Just War Tradition...*, cit., 327.
22. Cfr. IDEM, *Morality & contemporary...*, cit., 3.
23. Cfr. IDEM, «The Broken Tradition», *The National Interest* 45 (1996) 30.
24. Cfr. *ibid.*
25. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just Cause Revisited», en E. ABRAMS-J. T. JOHNSON (eds.), *Close Calls: Intervention, Terrorism, Missile Defense, and 'just War' Today*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1998, 17.
26. Cfr. J. T. JOHNSON, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit., 17, 36.
27. Cfr. *ibid.*, 36.
28. A. R. COLL, «Conversation», en G. WEIGEL-J. P. LANGAN (eds.), *The American Search for Peace...*, cit., 196.

29. Una propuesta muy común, antes de iniciar los conflictos en los Balcanes (1994) o en Irak (1990-91; 2002-2003), fue incrementar aún más el embargo económico, las zonas de vuelo prohibidas y las negociaciones diplomática. Para Johnson y Weigel, este razonamiento es erróneo, porque ubica el criterio prudencial del *último recurso* por encima de la *causa justa*, lo que contribuiría a aumentar las matanzas por una limpieza étnica (en los Balcanes) y facilitar la fabricación de armas de destrucción masiva (en Irak). Dicha crítica es rebatida con el argumento de que si el uso de la fuerza militar fuese la primera opción, a la larga sería considerada como la *única* opción.
30. Cfr. K. MAGILL, «Justification for Violence», en L. KURTZ-J. TURPIN (eds.), *Encyclopedia of violence, peace, & conflict*, Academic Press, 1999, 270.
31. Cfr. J. T. JOHNSON, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit., 17.
32. Cfr. *ibid.*, 37. De ahí que Johnson insta a los moralistas a no asumir tal responsabilidad, puesto que les falta una experiencia necesaria para formular juicios prudenciales sobre una estrategia gubernamental. Por eso, en el peor de los casos, el moralista denotaría un abuso de los juicios prudenciales cuando intenta ofrecer una estimación del grado de destrucción de una guerra o sobre el éxito de una estrategia militar.
33. El *primer uso* de la fuerza indica la agresión, y con el *segundo uso* se entiende la defensa.
34. Cfr. J. T. JOHNSON, «The idea of defense in historical and contemporary thinking about just war», *Journal of Religious Ethics* 35/4 (2008) 554.
35. Cfr. J. F. COVERDALE, «An introduction to the just war...», cit., 229s.
36. Cfr. J. T. JOHNSON, «The idea of defense », cit., 554.
37. Cfr. R. L. PHILLIPS, *War and Justice*, University of Oklahoma Press, Norman 1984, 26, cit. en J. F. COVERDALE, «An introduction to the just war...», cit., 235; cfr. A. J. COATES, *The Ethics of War*, cit., 156.
38. Cfr. J. C. MURRAY, «Remarks on the moral problem of war», en R. B. MILLER (ed.), *War in the Twentieth Century: Source in Theological Ethics* 1992, 247, 252-3.
39. Cfr. J. T. JOHNSON, *Can modern war...*, cit., 19.
40. Cfr. IDEM, «Just Cause Revised», en E. ABRAMS-J. T. JOHNSON (eds.), *Close Calls: Intervention, Terrorism, Missile Defense, and 'just War' Today*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C. 1998, 17.
41. Cfr. G. REICHBERG, «Ius ad Bellum», en L. MAY-E. CROOKSTON, *War: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, 18-20.
42. Cfr. J. T. JOHNSON, *Can modern war...*, cit., 21.
43. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 40, a. 1. «se requiere en segundo lugar justa causa, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación. Por eso dice San Agustín: "suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias. Debe ser castigado el pueblo o la ciudad que descuida el vengar lo inmoralmente realizado por los suyos o el devolver lo que se ha quitado por injuria"».
44. El término *persona privada* mantiene una estrecha relación con la organización de la sociedad en la Edad Media, por lo que este término aúna al señor feudal y a los príncipes.
45. Cfr. J. T. JOHNSON, «The idea of defense...», cit., 543.
46. En este sentido, el bien político de la *legítima autoridad* es restaurar el orden y el de la *recta intención* es la paz.
47. Cfr. J. T. JOHNSON, *Just War Tradition...*, cit., 328.
48. Cfr. IDEM, *Can modern war...*, cit., 189.
49. El Aquinate funda esta afirmación en el pasaje bíblico de Rom. 13, 3-4 «³ Pues los gobernantes no han de ser temidos cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien y recibirás su alabanza, ⁴ porque está al servicio de Dios para tu bien. Pero si obras el mal, teme, pues no en vano lleva la espada; porque está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal».
50. Cfr. J. T. JOHNSON, *Just War Tradition...*, cit., 170.

51. *Bellum* especifica que sólo la legítima autoridad puede hacer uso de la fuerza armada con el propósito de conseguir fines políticos; y este derecho se le adjudica porque tiene la obligación de defender la seguridad de quienes le han sido confiados. En cambio, *duellum* refiere el uso de esta misma fuerza para fines más bien privados y que, por lo general, es utilizada por individuos independientes. Cfr. G. WEIGEL, «The Development of just war thinking », cit., 25. Cfr. IDEM, «Moral clarity in a time of war», *First Things* 129 (January, 2003) 23s.
52. Cfr. R. BZOSTEK, *Why not preempt?: security, law, norms and anticipatory military activities*, Ashgate Publishing, Ltd., California, 2008, 88. Cfr. J. F. Coverdale, «An introduction to the just war », cit., 251s.
53. Por ejemplo, la Const. Past. *Gaudium et Spes*, el Catecismo de la Iglesia Católica y el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.
54. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just War, As It Was and Is», *First Things* 149 (January, 2005) 18-20.
55. Cfr. IDEM, «The just war idea », cit., 186; cfr. IDEM, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit., 128.
56. Por *internacionalismo* entendemos «la convicción de que todos los Estados forman una comunidad total, a pesar de la variedad de factores que las separan unas de otras. Es la convicción de que los intereses de todas las naciones y de los Estados se encuentran indisolublemente entretreídos, y que, por lo tanto, todas las Naciones deberían establecer una institución internacional con el propósito de garantizar una paz general y duradera». E. VOGEL y torso (eds.) *The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938*, University of Missouri Press, 2003, 481.
57. Cfr. B. HEHR, «Religion, Realism, and Just Intervention», en B. HEHR y otros (eds.), *Liberty and Power: A dialogue on Religion & U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Brookings Institution Press, Washington, D.C. 2004, 25-26.
58. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXII, 74, cit. en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 40, art. 1.
59. Cfr. R. BZOSTEK, *Why not preempt?...*, cit., 90.
60. Cfr. A. F. HOLMES, «Can War Be Morally Justified? The Just War Theory», en J. B. ELSTAIN (ed.), *Just War Theory*, New York University Press, New York, 1992, 200.
61. W. O'BRIEN, *The Conduct of Just and Limited Wars*, Praeger, New York, 1981, 34
62. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit, 24.
63. Cfr. C. O'DRISCOLL, «James Turner Johnson's Just War Idea », cit., 197.
64. «the aim of the just war is not simply to end the fighting, for peace without justice is not real peace at all. Rather, just war tradition requires a peace with justice, a peace in which the rule of law is established or restored» J. T. JOHNSON, «The just war idea », cit., 194.
65. Cfr. C. REID, «The Ethical Analysis of war in a post-cold war world: the persian gulf war and beyond», *St. John's Law Review* 66 (1992-1993) 907.
66. Cfr. R. REGAN, *Just War: Principles and Cases*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996, 13-14.
67. Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2308: «Todo ciudadano y todo gobernante está obligado a trabajar para evitar las guerras. Sin embargo, «mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente, una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa» (GS 79, 4)»; cfr. J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary...*, cit., 27, 33-34.
68. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 25-26.
69. Cfr. G. W. Bush, «Address to the United Nations General Assembly on September 12, 2002», en *In Bush's Words: On Iraq, U.N. Must Face Up to Its Founding Purpose*, New York Times (September 12, 2002) A10.
70. Cfr. D. FISHER, «Humanitarian intervention», en C. REED-D. RYALL (eds.), *The Price of Peace...*, cit., 106.

71. Cfr. J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary...*, cit., 192-218.
72. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2304.
73. Cfr. G. MORENO-RIANO, «Reflections on medieval Just War Theories», en H. SYSE-G. M. REICHBERG (eds.), *Ethics, nationalism, and just war: medieval and contemporary perspectives*, CUA Press, New York 2007, 120.
74. Cfr. J. T. JOHNSON, *Can modern war...*, cit., 25.
75. Johnson insiste que el principio de proporcionalidad no sólo debe hacer referencia a valores tangibles, como son las vidas humanas. También debe estimar aquellos bienes cuyo valor es más tenue tales como los derechos humanos, la autonomía y el orden mundial. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 27.
76. Cfr. *ibid.*
77. Cfr. *ibid.*, 28.
78. T. HURKA, «Proportionality in the Morality of War», *Philosophy & Public Affairs* 33/1 (2005) 39.
79. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 28.
80. Cfr. IDEM, *Morality & contemporary...*, cit., 15.
81. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit, 28s.
82. Cfr. *ibid.*, 28.
83. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 3-44.
84. Cfr. C. J. REID, «The Ethical Analysis of war in a post-cold war world: the persian gulf war and beyond», *St. John's Law Review* 66 (1992-1993) 909.
85. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 29. La cursiva es nuestra.
86. Cfr. B. OREND, *War and international justice: a Kantian perspective*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2000, 197.
87. Cfr. J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary...*, cit., 3.
88. Cfr. IDEM, «The just war idea », cit., 183s.
89. Cfr. J. T. JOHNSON,-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit, 29.
90. Cfr. A. FIALA, *The just war myth: the moral illusions of war*, Rowman & Littlefield, New York 2008, 188.
91. Cfr. J. T. JOHNSON,-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit, 25.
92. Cfr. P. HAYDEN, «Security beyond the states: Cosmopolitanism, Peace and role of Just War Theory», en M. EVANS, *Just war theory: a reappraisal*, Edinburgh University Press, 2005, 170.
93. Cfr. R. NORMAND, «guerra justa», en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Oxford University Press, Oxford 2001, 455s. [traducción de Carmen García Trevijano]
94. Cfr. J. T. JOHNSON, «Maintaining the Protection of Non-Combatants», *Journal of Peace Research* 37/4 (2000) 421-448; cfr. IDEM, *Morality & contemporary...*, cit, 119-158; cfr. IDEM, *Can modern war...*, cit., 30, 34, 37, 69, 70-73, 82; cfr. IDEM, «The just war idea », cit., 187-192.
95. Cfr. IDEM, *Just War Tradition...*, cit., xvi. En cuanto a su aspecto moral, el Catecismo de la Iglesia Católica (n. 2263) aclara que «la legítima defensa de las personas y las sociedades no es una excepción a la prohibición de la muerte del inocente que constituye el homicidio voluntario. «La acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor... solamente es querido el uno; el otro, no» (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 64, 7)».
96. Cfr. R. NORMAND, «guerra justa», en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia Oxford...*, cit. 455s.
97. Cfr. R. T. DE GEORGE, «Non-combatant immunity in an age of High Tech Warfare», en S. P. LEE (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture...*, cit., 301-314.
98. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just war», en C. MITCHAM, *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, MacMillan Reference, USA 2005, 2s.
99. «While these may be some cases of ambiguity, these do not justify a general decision that warfare today must be indiscriminate». Cfr. J. T. JOHNSON, «Maintaining the Protection », cit., 423.

100. Cfr. *ibid.*
101. Cfr. J. T. JOHNSON, *Can modern war...*, cit., 28s.
102. Cfr. *ibid.*, 27; Cfr. IDEM, «Just war», en C. MITCHAM, *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, MacMillan Reference, USA 2005, 4. A simple vista, esta reflexión conclusiva de Johnson parece una generalidad respecto al principio de proporcionalidad, pero hemos de considerar –como sostiene Rodríguez Luño– que, «en algunos casos, no será fácil valorar si existe la proporción necesaria. Evidentemente, si el efecto negativo produce un daño grave a otros haría falta ser muy rigurosos a la hora de valorar si existe la debida proporción. En casos menos graves –[nos parece que la guerra no lo es]–, será más tolerable correr riesgos. Muchos bienes y progresos de la humanidad [la paz puede ser uno de ellos] se han alcanzado corriendo ciertos riesgos. Aceptar ciertos riesgos es muchas veces razonable, y otras inevitable». A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, 197.
103. Cfr. J. T. JOHNSON, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit.; 35s. En el ámbito religioso estadounidense, el debate sobre la guerra justa gira en torno a esta polémica. Dicha *presunción contra la guerra* constituye para el episcopado estadounidense el punto de partida de esta temática, y así en manifestado en *The Challenge of Peace*, de 1983 (nn. 71-79); una carta que –como hemos visto en capítulos anteriores– pretendió resolver el dilema nuclear; y en *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*, diez años después.
104. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just War thinking in recent American religious debate over military force», en C. REED-D. RYALL (eds.), *The Price of Peace...*, cit., 80.
105. Cfr. M. PFEIL, «Whose Justice? Which Relationality?», en G. SCHLABACH (ed.), *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*, Liturgical Press, 2007, 113.
106. Cfr. M. CROMARTIE (ed.), *Religion, Culture, and International Conflict: A Conversation*, Rowman & Littlefield, 2005, 96.
107. Cfr. B. HEHIR, «In Defense of Justice», *Commonweal* 127/5 (March 10, 2000) 32s. Como hemos visto, Hehir presidió la comisión que se encargó de redactar *The Challenge of Peace*.
108. Cfr. J. F. CHILDRESS, «Just War Theories: The Bases Interrelations, Priorities, and Functions of their criteria», *Theological Studies* 39 (September, 1978) 427-445.
109. Este principio recoge el clásico aserto hipocrático de «*primum non nocere*», que obliga a no causar con nuestra intervención ningún daño físico o moral.
110. Cfr. J. T. JOHNSON, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit.; 28.
111. Cfr. *ibid.*, 36.
112. Cfr. *ibid.*
113. Cfr. J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary...*, cit., 35.
114. Cfr. IDEM, «The just war idea », cit., 182s.
115. JUAN PABLO II, *Discurso al cuerpo diplomático*, 13 de enero de 2003, n. 4, en *Insegnamenti* XXII,1, 97. La cursiva es nuestra.
116. Cfr. J. D. CHARLES, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition*, InterVarsity Press, New York 2005, 20s.
117. Cfr. J. T. JOHNSON, *Morality & contemporary...*, cit., 36.
118. Cfr. D. DECOSSE, «Authority, Lies, and War: Democracy and the development of just war theory», en *Theological Studies* 67 (2006) 378-394.
119. Cfr. G. WEIGEL, «Moral Clarity in a time of war», *First Things* 129 (January 2003) 20-27.
120. Cfr. C. O'DRISCOLL, *James Turner Johnson's Just War Idea...*, cit., 201.
121. Cfr. M. R. AMSTUTZ, *International Ethics: Concepts, theories, and cases in global politics*, Rowman & Littlefield, Oxford 2005, 112.
122. Cfr. J. T. JOHNSON-G. WEIGEL, *Just war and the Gulf...*, cit., 26.
123. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just War, As It Was and Is», *First Things* 149 (January 2005) 14-24. Para Johnson, la experiencia de tres centurias en la relaciones internacionales –a partir de la Paz de Westfalia, en 1648– han demostrado que los principios de soberanía nacional, integridad territorial y no interferencia en los asuntos domésticos pueden conducir –si se interpretan en

- términos de procedimiento— a proteger a gobiernos tiránicos, mientras éstos oprimen, roban, torturan y asesinan a su propia población.
124. Cfr. IDEM, *The War to oust Saddam Hussein...*, cit., 62.
125. Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 12 de enero de 1994, n. 4, en AAS 86 (1994) 12-13.
126. Cfr. IDEM, *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre la nutrición*, 5 de diciembre de 1992, n. 3.
127. Cfr. J. T. JOHNSON, «Humanitarian intervention, Christian Ethical Reasoning, and Just-War Idea», en L. E. LUGO (ed.), *Sovereignty at the crossroads?: morality and international politics in the post-Cold War era*, Rowman & Littlefield, Boston 1996, 142.
128. Cfr. J. T. JOHNSON, «Just War, As It Was and Is», *First Things* 149 (January 2005), 22.
129. Cfr. IDEM, «The just war idea: the state of the question», *Social Philosophy & Policy* 23/1 (2006) 194s.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	439
ÍNDICE DE LA TESIS	443
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	447
LA PROPUESTA DE JAMES T. JOHNSON	457
1. INTRODUCCIÓN	457
2. RASGOS BIBLIOGRÁFICOS DE JAMES TURNER JOHNSON	458
3. LA HERENCIA DE PAUL RAMSEY	460
4. EL CONTENIDO TEMÁTICO DE LA GUERRA JUSTA	464
4.1. « <i>ius ad bellum</i> »: distinción entre criterios <i>deontológicos</i> y criterios <i>prudenciales</i>	464
4.2. La polarización de la causa justa en la dicotomía <i>defensa-agresión</i>	466
4.3. Legítima autoridad	469
4.4. Recta intención	470
4.5. El fin de la paz	473
4.6. Los principios <i>prudenciales</i>	475
4.7. « <i>ius in bello</i> »	480
5. CRÍTICA A LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA	482
5.1. ¿Presunción contra la guerra o contra la injusticia?	482
5.2. Renovación del pensamiento de la guerra justa	485
NOTAS	489
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	497

