


Summer 2021

## Empathy and Jus in bello

Kevin Cutright  
kevin.r.cutright@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://scholarlycommons.law.case.edu/ijelspecial>

 Part of the [History Commons](#), [Law Commons](#), [Philosophy Commons](#), and the [Social and Behavioral Sciences Commons](#)

---

### Recommended Citation

Cutright, Kevin, "Empathy and Jus in bello" (2021). *The International Journal of Ethical Leadership Special Volumes*. 3.  
<https://scholarlycommons.law.case.edu/ijelspecial/3>

This Article is brought to you for free and open access by the Cross Disciplinary Publications at Case Western Reserve University School of Law Scholarly Commons. It has been accepted for inclusion in The International Journal of Ethical Leadership Special Volumes by an authorized administrator of Case Western Reserve University School of Law Scholarly Commons.

# Empathy and *Jus in bello*

Kevin Cutright  
Lieutenant Colonel, US Army

---

## I. The Neglect of Right Intention

The principle of right intention is “the appropriate disposition of those [individuals] fighting wars” toward a just and lasting peace.<sup>1</sup> Early just war theorists emphasized right intention as essential to the moral warrant for war and to soldiers’ conduct in it.<sup>2</sup> The principle is meant to serve as a correction for statesmen or soldiers who may have a justified cause for war, but use that cause merely as a screen for other purposes. As modern thinkers drew brighter lines between *jus ad bellum* and *jus in bello* (and eventually *jus post bellum*), right intention only appeared in the *ad bellum* category. Presumably, it could still influence *in bello* considerations by its presence in the deliberations precipitating war. However, right intention received circumspect attention in modern discussions of *jus ad bellum*.<sup>3</sup> Some scholars have since suggested that right intention is redundant or impossible to corroborate and should be subsumed under the principle of just cause.<sup>4</sup>

Others have focused on laws and rules to externally restrain politicians and soldiers, shifting away from intentions and virtues that might internally restrain them.<sup>5</sup> A. J. Coates contrasts this trend toward a “rule-based

---

1. Joseph Capizzi, *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 108–109.

2. Augustine was the first advocate for right intention; see *The City of God*, trans. R. Ryson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Aquinas lists right intention as one of his three principles governing war; see *Summa theologiae* II–II q. 40 art. 1 and q. 64 art. 3.

3. Daniel Bell marks the beginning of this dim view with Hugo Grotius; see *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church Rather Than the State* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009), 56–58.

4. As one prominent example, see Jeff McMahan, “Just Cause for War,” *Ethics and International Affairs* 9:3, 1–21. For arguments against the dismissal of right intention, see Capizzi 2015, 71–126; Todd Burkhardt, *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention* (Albany, NY: SUNY Press, 2017); and Bell 2009, 153–158.

5. For a summary of this trend, see Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 17–23.

approach” with a more traditional “character-based approach.”<sup>6</sup> While he recognizes merits in both, he finds in the rule-based approach an antagonism toward the character-based approach. The rule-based approach prioritizes deliberative reflection about moral demands at the exclusion of dispositional considerations:

‘Reflective’ morality is not just neglectful of, or indifferent towards, the idea of a moral life centred on moral dispositions, it is opposed to it on principle, since ‘the mind *without disposition* is alone the spring of “rational” judgement and “rational” conduct.’ Moral conduct is ‘rational’ in the narrowly conceived sense of ‘conduct springing from an antecedent process of “reasoning,”’ excluding conduct which has its source in ‘the unexamined authority of a tradition, a custom or a habit of behavior.’ From a reflective standpoint, the communal and habitual aspects of traditional morality are seen less as sources of moral empowerment than as fundamental obstacles to the achievement of moral autonomy. Moral progress is dependent upon the emancipation of the rational individual from the heteronomous influences of traditional morality.<sup>7</sup>

The premodern principle of right intention has largely been set aside as one of these questionable dispositions of traditional morality, or as irrelevant to morality (as are all intentions in consequentialist ethics), or has been redefined in terms of a rule (as in deontological ethics). As a result, right intention, understood as a disposition of character, is virtually absent in contemporary scholarship on *jus in bello*.

## The Impact of this Neglect

A rule-based approach to morality has made valuable contributions to better meeting moral demands, such as the codification of moral principles in international law.<sup>8</sup> Also, the reflection entailed by a rule-based approach is vital to a person’s moral well-being, arguably demonstrated by the lack of reflection involved in some cases of moral injury among

---

6. A. J. Coates, *The Ethics of War*, 2nd ed. (Manchester, UK: Manchester University Press, 2016), 1–18.

7. Coates 2016, 12. He quotes Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1962) 87, 84–85.

8. Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 20–23.

soldiers.<sup>9</sup> However, the rise of a rule-based framework at the exclusion of a character-based approach has resulted in three shortcomings. First, it fosters a hollow “checklist” technique in military ethics.<sup>10</sup>

A checklist of moral rules can never accommodate the unanticipated and fast-developing circumstances that soldiers face, nor provide the forward-looking intention that soldiers require to navigate those circumstances.<sup>11</sup> As Coates observes, the “ubiquity of the unforeseen or unforeseeable [in war] impedes reflection and strengthens the claims of traditional morality.”<sup>12</sup> Soldiers require a disposition toward a just and lasting peace (which, undoubtedly, implies a complementary, reflective understanding of that peace) to properly fulfill their duties. Extrinsic restraint cannot effectively replace intrinsic restraint.<sup>13</sup>

Secondly, an exclusive focus on rules produces an overly bureaucratic mindset among soldiers. They come to resemble Alasdair MacIntyre’s bureaucratic manager, who “treats ends as given, as outside his scope...”<sup>14</sup> Instead of an ends-oriented rationality, this manager applies a bureaucratic “rationality of matching means to ends economically and efficiently,” considering the ends themselves to be “predetermined.”<sup>15</sup> There is little emphasis in military doctrine, training, or professional education for a genuine understanding of what killing in war is meant to promote. The emphasis is on rules that ought to be followed.<sup>16</sup> The division between *jus*

9. David Wood observes: “The US military has spent years and fortunes perfecting the most realistic and thorough combat training in the world. But in preparing young Americans for war, it has failed in one glaring aspect. Those we send to war are never trained to anticipate the moral quandaries of killing that they will face; they are given no opportunity or encouragement to think about or to discuss what makes some killings moral and others a sin or even illegal” (*What Have We Done: The Moral Injury of our Longest Wars*, [New York: Hachette Book Group 2016], ch. 11 [digital edition]).

10. Orend 2006, 105; Bell 2009, 8.

11. Bell 2009, 73–88.

12. Coates 2016, 14.

13. In this regard, the modern rule-based approach to morality shares the deficiency many have leveled at the Catholic manualist tradition in its attempt to codify morality. My thanks to Luis Pinto de Sa for this connection.

14. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 30.

15. *Ibid.*, 25.

16. There are some exceptions to this general criticism: the service academies all mandate a core course in ethics, which includes several lessons devoted to the just war tradition. The Reserve Officer Training Corps (ROTC) program at college campuses, which provide the majority of commissioned officers, requires a few hours of instruction in military ethics that also move beyond the topic of rules to follow (barely). These commissioned officers are a small, though authoritative, minority within the larger military population. The

*ad bellum* and *jus in bello* (war's ends and war's means) can further reinforce this bureaucratic rationality, since the *ad bellum* issues are ultimately the responsibility of political leaders. Add in the US military's deference to civilian authority (appropriate as it is), and the analytical division of moral categories can deepen to a disturbing compartmentalization that seemingly absolves soldiers of an obligation to understand the moral underpinnings of their service. Soldiers are commonly seen, by themselves as well as others, as virtually automatons instead of moral agents.

Thirdly, a strictly rule-based moral framework is deficient because reasoning alone does not prompt action but requires a corresponding affective commitment to principles or values that lead to right action. "Reflective morality puts its faith in the rule. It neglects the fundamental issue of will and motivation by assuming (wrongly) the self-motivating power of reason."<sup>17</sup> This fact is especially pertinent given the contrary affective reactions that persons have in stressful situations like war. Traditional morality, with its focus on character traits instead of solely intellectual reflection, "acknowledges that, to be effective, moral judgements require the support of moral dispositions, feelings and inclinations."<sup>18</sup> It is, in this regard, more apt for the challenges of war. The principle of right intention emphasizes the *character* required for the pursuit of justice, not the *state of affairs* required to realize justice (as does the principle of just cause). Thus, right intention is an indispensable component of *jus in bello*.

## A Worse Intention

The checklist, the bureaucratic mindset, and the myth of reason alone prompting action all set the conditions for a thoroughgoing disposition to develop among many soldiers (and, indirectly, many civilians) that their essential purpose is to kill—killing is their *raison d'être*. The lethal act is not considered a regrettable, though necessary, task that is subordinate to the goal of a just and lasting peace. Instead, the act fills the void in military culture left by the absence of right intention as a guiding principle. It is a confusion of task and purpose. If there is no cultivation of a disposition toward a just peace, then there will be a disposition toward something else;

---

enlisted majority of service members receive the least instruction in military ethics. I draw these facts from my own experience, but they are also corroborated by Burkhardt 2017, 37–38.

17. Coates 2016, 15.

18. Ibid.

a disposition-less soldier is an impossibility. In the worst case, a disposition forms toward killing for its own sake, involving a kind of dark-hearted relish for it. More often, and only marginally better, is a disposition toward a “negative peace,” the kind established by eliminating the enemy.<sup>19</sup> This is the aim that the ancient historian Tacitus had in mind when he noted “where [empires] make a desert, they call it peace.”<sup>20</sup>

This negative peace may be legitimate in extreme cases of aggressors who are fanatically committed to the elimination of others. However, soldiers (and, again, civilians) should not be *disposed* to this peace, but only settle for it when these circumstances arise. Their disposition should remain toward a peace involving a reconciliatory coexistence within an international community, a harmony between political bodies based on justice, instead of toward an absence of conflict because only one political body remains standing. Even a softer version of this negative peace, in which adversaries are subjugated instead of outright killed, rarely meets the standards of justice and should, therefore, rarely be taken up as the peace to aim for. Besides being unjust, such a peace will rarely last: “The peace of subdued men is not genuine peace, but a peace marked by profound instability...”<sup>21</sup>

When soldiers understand peace only negatively, they elevate killing too prominently. Killing is treated casually and more efficaciously than it really is, especially when professional norms promote an application of moral principles with the insufficient depth of a legalistic checklist, the mechanical efficiency of a bureaucracy, and the detached indifference of an automaton. A sobering example is the Vietnam War, with political and military leaders emphasizing quantifiable metrics of progress, chiefly the notorious body count.<sup>22</sup> More recently, in a presidential election debate of 2015, candidate Mike Huckabee commented, “The purpose of the military is to kill people and break things.”<sup>23</sup> While possibly said more for rhetorical

---

19. Coates 2016, 293; Capizzi 2015, 7.

20. Publius Cornelius Tacitus, *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, Vol. 2 (London: Bell and Daldy, 1872), 372.

21. Capizzi 2015, 9.

22. Robert McNamara transferred his highly quantitative approach from the car industry to his new role as Secretary of Defense (serving 1961–1968). However, a few years into the Vietnam conflict, he privately expressed doubts to President Johnson about its suitability. It is an insider’s critique that historians have revealed relatively recently, due in part to the recent declassification of material. See Ken Burns and Lynne Novick, “The Vietnam War,” Florentine Films and WETA (2017), episode 6; and Errol Morris, “The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara,” Sony Pictures Classics (2003).

23. Janell Ross, “Mike Huckabee Says the Military’s Job Is to ‘Kill People and Break

effect than plain truth, the sound bite still sparked a public discussion that reveals the disposition of many soldiers toward merely a negative peace and the killing entailed by it.<sup>24</sup> Another example: Admiral Michael Mullen, as chairman of the Joint Chiefs of Staff in 2008, advised members of Congress that “We can’t kill our way to victory” in Afghanistan.<sup>25</sup> Two retired military officers argued that Mullen was wrong, that soldiers needed to be free of the “timidity” behind Mullen’s comment in order to “act with the necessary savagery and purposefulness to destroy...Islamic terrorists worldwide.”<sup>26</sup> In the retired officers’ review of military history to support their point, making a desert and calling it peace appears to be the only state of affairs to seek with military forces. It is noteworthy that these two officers served as military lawyers in Iraq and Afghanistan, advising field commanders on rules of engagement and obligations under international law (which, they state, should be bent in favor of one’s own forces).<sup>27</sup>

A charitable reading of their argument requires distinguishing between two notions of victory. Presumably, Mullen refers to victory in the overall effort at establishing a stable Afghan regime that can resist the unrest of violent extremist groups and provide for its citizens, such that the extremists find no safe haven or support. The two officers, however, are focused on tactical victory in combat. What is more, they seem to define victory at any scale in terms of tactical conflict. The stance of these officers reveals an underlying assumption that international relations, generally, and the wars those relations sometimes generate, are always zero-sum games. While moments of actual combat qualify, it is important to never lose sight of the context outside of those violent clashes, where another’s gain is not necessarily one’s own loss, and where something better than a negative peace is possible. Where this better peace is an option, we are morally and prudentially obliged to pursue it. This obligation is what is meant by right

---

Things: Well, Not Quite,” *The Washington Post*, 7 August 2015.

24. For a sample of the debate, see Matt Cavanaugh, “The Military’s Purpose is Not to Kill People and Break Things,” *War on the Rocks*, 26 August 2015; Jim Gourley, “The military’s purpose isn’t to break things and kill people, but it should be,” *Foreign Policy* (24 September 2015).

25. CNN Politics, “Troops alone will not yield victory in Afghanistan,” CNN.com, 10 September 2008.

26. David Bolgiano, John Taylor, “Can’t Kill Enough to Win? Think Again,” *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1, 378 (US Naval Institute, December 2017). For one dissenting opinion, see Adam Weinstein, “No, We Can’t Kill Our Way to Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think,” *Task and Purpose* (8 December 2017).

27. Bolgiano, Taylor 2017.

intention. It is a disposition toward a positive peace, an insistence on keeping an eye on its possibility, even in the midst of concessions otherwise.<sup>28</sup>

A disposition toward a negative peace and its corresponding fixation on killing is easier to maintain if enemies are considered less than human. Subhuman adversaries, animals or insects, arguably do not warrant the kind of restraint one grants to fellow humans, nor the same commitment to a shared future. Besides the social influences of nationalism, racism, or negative cultural stereotypes, the ostensible justice of one's war can prevent one from seeing the enemy "as anything other than a criminal, and as such subject to anything he has coming to him."<sup>29</sup> This crusading mentality is one more pressure to dehumanize enemies, as well as the noncombatants associated with them. Instead of a subhuman status of an insect, however, the crusading mentality casts enemies as morally evil monsters.<sup>30</sup> Killing becomes a central moral obligation, whatever peace it produces.

In addition, a killing intention is easier to maintain with a militaristic view of war. If war is considered to have intrinsic value, a nobility with no recognition of its tragedy, then the killing it entails is not regretted, but embraced. This militaristic stance is often a coping mechanism for soldiers confronted with the tension between the *prima facie* immorality of killing and yet the *prima facie* duty to kill. Instead of working through this tension (which might propel him to the principle of right intention), the soldier may dismiss the former and settle on the latter, usually with the help of others in a similar predicament and due to cultural forces at large. As one veteran describes it, "Once you learn to push past immoral behavior, it becomes easier."<sup>31</sup>

A killing intention, dehumanization, and militarism all reinforce each other in a military culture unanchored by a disposition to a just and lasting peace. An analogy with surgery can help illustrate the danger of distorting

---

28. The degree and extent of this obligation varies with one's position and duties. Soldiers in the heat of combat should not be focused on what peace terms the opposing political leaders might accommodate. They should, however, remain attentive to the possibility of their enemy counterparts surrendering. The degree of obligation increases for those soldiers involved not in the heat of combat, but in the cooler endeavors of determining strategic objectives, planning the campaigns to secure those objectives, and assessing the war's progress.

29. Capizzi 2015, 121.

30. I take these two subhuman categories, "base, as an animal or insect, or evil, as a monster or demon," from Michael Brough, "Dehumanization of the Enemy and the Moral Equality of Soldiers," in *Rethinking the Just War Tradition*, eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden (Albany, NY: State University of New York Press, 2007), 160.

31. Wood 2016, ch. 1.



the soldier's overarching purpose.<sup>32</sup> No one wants to be the patient of a surgeon obsessed with surgery, ignoring what would actually contribute to full health. As much as the surgeon's skill with a scalpel matters, her essential purpose remains the promotion of physical well-being. She should not attempt surgery just because she has the authority and the skill to do it. She should fully understand when, and in what way, wielding her scalpel will best contribute to that health. She also must be able to adjust to unforeseen details or complications during the surgery. In the same way, soldiers must expertly wield lethal force, but must also understand the just peace that the killing act is supposed to promote, understand when lethal force may undermine it, and adjust their actions in unexpected circumstances to still bring it about. As the American general John Schofield noted in 1881, "the object and end in war is *not* 'to kill.' This is but one of the *means* necessary to that end.... The object of war is to conquer an honorable, advantageous, and lasting peace."<sup>33</sup> When soldiers have no appreciation of this peace nor a commitment to it, as entailed by the principle of right intention, they are dangerously ill-equipped to wield lethal force wisely.

## II. Reviving Right Intention

So far, I have highlighted the neglect of right intention as a principle of *jus in bello*, the resulting void that enables a killing intention to grow in its place, and the dehumanization and militarism that stems from, and reinforces, a killing intention. Empathy helps to alleviate these moral—and, importantly, practical—concerns. In this section, I aim to show empathy's resistance to dehumanization and militarism, its role in undermining a killing intention, and its contribution to a right intention. First, I will clarify what I mean by empathy.

### Defining Empathy

For the term 'empathy' to warrant our attention, it must meaningfully refer to something. Scholars have applied the term to different phenomena, often in contradictory fashion, and its popular usage commonly equates it to sympathy or compassion.<sup>34</sup> I want to suggest that empathy's distinctive "contribution that

---

32. This comparison to surgery comes from Orend 2006, 106; and Aquinas, *Summa theologiae* II-II q. 64 a. 3.

33. John M. Schofield, "Notes on 'The Legitimate in War,'" *Journal of the Military Service Institution* 2 (1881), 1–10; as quoted by Brian Linn, *The Echo of Battle: The Army's Way of War* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 58.

34. See Batson 2009 for an illustrative summary; for fuller introductions of the term and its history, see Stueber 2006, Coplan and Goldie 2011, Zahavi 2014, and Matravers 2017.

only it makes” is the felt characteristic of another person’s experience.<sup>35</sup> This felt characteristic is not restricted to feelings, but includes the feel of things beyond immediate feelings, such as desires, convictions, intentions, worries, commitments—nearly any part of another’s mental life, including the feel of her cognitive life (meaning how it feels to maintain a certain belief). If one’s friend says, “I just voted for the candidate whom I’ve been campaigning for over the last several weeks,” there are both cognitive and affective states associated with this experience. The friend’s cognitive states of, say, believing her preferred candidate is the best one, or believing it is important to exercise one’s right to vote, etc., exists concurrently with affective states of hoping for the candidate to follow through on her platform, or fretting about the candidate’s chances of winning, or feeling confidence in the campaigning effort, or feeling relief that the campaigning is over, or, more importantly, a complex combination of these. Furthermore, these cognitive and affective states are mutually causative, meaning they may prompt or reinforce each other. Empathy is understanding, to some degree, how this overarching experience of voting (after campaigning) feels for one’s friend, given a complex interplay of cognition and affect grounded in specific circumstances and context.<sup>36</sup>

Empathy is not, therefore, just assigning a generic feeling of hope or nervousness to one’s friend. As Max Scheler suggests, empathy is not “simply a question of intellectually judging that somebody else is undergoing a certain experience; it is not the mere thought that this is the case...”<sup>37</sup> Empathy is specifically oriented on the other’s experience in its phenomenality. In other words, empathy provides a limited understanding of what another experiences; not a description of that experience (which depends, among other things, on the empathizer’s ability to verbalize it), but the phenomenal nature of it. As a working definition, then, I endorse Joel Smith’s conception of empathy as an experiential understanding of *what* another feels or thinks, not just a propositional or theoretical understanding *that* the other feels or thinks a certain way.<sup>38</sup>

Empathy is thus importantly distinct from sympathy. Empathy is understanding what another thinks or feels, but it is not caring for another’s

---

35. Smith 2015, 711.

36. It is important to also note that the accuracy of empathizing increases with one’s knowledge about one’s friend—whether she is naturally optimistic, or worrisome, etc. This acquaintance can give greater fidelity to the empathetic attempt to understand the friend’s mental states.

37. As cited by Zahavi 2014, 118.

38. Smith 2015, 712–713.

wellbeing.<sup>39</sup> As Edmund Husserl observes, “Whereas empathy is a form of understanding, sympathy involves care and concern.”<sup>40</sup> The two concepts are related; in fact, empathy may prompt and aid sympathetic concern, and sympathy may prompt attempts at an empathetic understanding of another. Conflating the terms is probably more common because of David Hume’s and Adam Smith’s usage of “sympathy” in their works on moral theory; the phenomena they describe, however, corresponds to what we now call empathy. Specifically, Hume’s conception resembles the mirroring of another’s emotions in lower-level empathy, while Smith’s conception resembles the imaginative perspective-taking in higher-level empathy.<sup>41</sup> Lower-level empathy is generally considered to be subconscious, automatic, and revealing “surface” mental states of emotion and immediate intentions. Higher-level empathy is seen as conscious, voluntary, and revealing deeper or more enduring mental states, including broad intentions or the meaning behind behavior.<sup>42</sup> Notably, the term “empathy” did not enter the English language until a century after Hume and Smith, which makes it harder to fault them for the confusion.

Research reinforces the intuition that empathy leads to sympathy, but it also shows that it does not necessarily do so.<sup>43</sup> It can, in fact, inhibit sympathy toward some individuals while promoting it for others, given the ease with which we empathize with members of our own culture or other group and the difficulty we can have in empathizing with those outside of these groups. Thus, empathy can introduce a morally problematic partiality. This concern has fueled some to argue against empathy’s presumed contribution to morality.<sup>44</sup> It also highlights the difference between empathy and sympathy.<sup>45</sup>

## Empathy Reveals the Enemy’s Moral Equality

Empathy entails a foundational solidarity with others. It is not a solidarity of opinions, perspectives, judgments, values, or feelings, but only a

---

39. Darwall 1998, 261–270.

40. As cited by Zahavi 2014, 139 (footnote 14).

41. Darwall 1998, 267; Coplan and Goldie 2011, x.

42. Coplan and Goldie 2011, xxxiii.

43. Batson 1991; Darwall 1998, 272–273.

44. Prinz 2011; Bloom 2014.

45. For more extensive discussion on the relation between empathy and sympathy, see Darwall 1998; Coplan and Goldie 2011, x–xi; Gallagher 2012, 360–362; Zahavi 2014, 115–117; Matravers 2017, 115.

solidarity of fundamental personhood. It may contribute to the former, but not necessarily so. Empathy, as an experiential understanding of another person, reveals the humanity that a soldier has in common with his enemy. Empathy humanizes others and, therefore, counters dehumanizing tendencies. Lower-level empathy grounds an intuition of the enemy's human status, something akin to sense perception. This lower-level empathy can be tuned out or interrupted, like closing one's eyes to interrupt sight, but without such action, lower-level empathy occurs automatically. Higher-level empathy builds on this intuition through cognitive processes such as imaginative perspective-taking to reveal insights about the other's experience, including elements of its narrative structure, worldview, values, and intentions. Higher-level empathy is not automatic; it must be consciously initiated. It can, however, be habituated.

As an example, consider the experience of a team of soldiers deployed to Iraq as part of a counterinsurgency campaign. They conducted a raid on the home of a former Iraqi Army colonel who had begun planning and funding the insurgent efforts around his hometown. Upon forcing their way through the front door, a crouched man rushed into the entry room. He was bent over, his hands were hidden, he was lunging forward, and then two of the four soldiers shot him and he fell to the floor. Those were the only shots fired. Thirty seconds later, the house was deemed secure and the team began rendering first aid to the fallen man. He died in front of them—and in front of his wife and young daughter, who had been found in the home and brought to the entry room. The dead man was the Iraqi colonel.<sup>46</sup>

That man's death remained with the soldiers who shot him. One soldier, in particular, wrestled with the loss that he caused. The chain of command agreed that the team's actions were justified, but that did not lessen the weight that the one soldier felt. The man he killed was not carrying anything in his hands. He struggled to understand why the man lunged the way that he did. Was the colonel attempting to protect his family? Was he trying to tackle the lead soldier coming through the door? Was he entering the room to investigate the loud noise? Did he simply trip as he entered to room? The soldier had a wife and a young daughter, and he could not help but wonder what would happen to this colonel's family.

This soldier's struggle is an example of the empathy that commonly occurs in war, even if it goes largely unrecognized in our theorizing about war. It

---

46. This story is drawn from my experience deployed to Iraq with the 4th Infantry Division, US Army, in 2003.

is a natural response to war's regrettable duties, yet military training is too often focused on repressing these reactions to ensure soldiers persist in their duties—better a thoughtless soldier instead of one too thoughtful. I want to resist this conclusion; either extreme is just as detrimental to good soldiering. I propose that, through military training and enculturation, this soldier interrupted his lower-level empathy for the sake of forceful actions in raiding the Iraqi colonel's house. After the forced entry, the shooting of a person who seemed threatening, and the securing of the rest of the house, the soldiers attempted to stabilize the wounded colonel. In the shift from forceful actions to assessing the immediate situation and treating the colonel, the intuition of lower-level empathy returned, particularly to the one soldier, as something received instead of suppressed. His higher-level empathy processed the intuition and expanded on it to foster an understanding of the colonel in his other roles as husband and father. In turn, this understanding spurred the soldier's empathetic understanding of the widow and daughter. In this experiential understanding, this moment of empathy, my soldier also became troubled.

The source of his disturbance was at least partly due to the dead Iraqi's more complicated status. He was no longer purely or simply an enemy combatant to be fought; he was also a dead human being to be mourned. The soldier paused over the fact that he and this colonel were both husbands, and they were both fathers of little girls. It had been easier to peremptorily consider the colonel a criminal, one who was personally responsible for this war in which the soldier found himself. The corresponding hatred for the guilty enemy made it easier to kick in the door and to pull the trigger. Now, however, this hatred had been

...interrupted or overridden by a more reflective understanding...the sense that the enemy soldier, though his war may be criminal, is nevertheless as blameless as oneself. Armed, he is an enemy; but he isn't *my* enemy in any specific sense; the war itself isn't a relation between persons but between political entities and their human instruments....[Like me, they find themselves] trapped in a war they didn't make. I find in them my moral equals.<sup>47</sup>

This notion of moral equality, of a moral innocence shared by soldiers on both sides of a war that they did not initiate, is developed further with an

---

47. Walzer 1977, 36.

empathetic thought experiment. It is expressed here in terms of a counter-insurgency situation similar to the recent effort in Iraq. As an extension of the reflective understanding above, a US soldier might ask, “What would it take for *me* to cooperate with a foreign occupying force patrolling my hometown? What behavior on their part would truly win *my* cooperation? How likely might I be to take up arms against the foreign occupying force?” These questions risk an error of projection since they involve self-oriented perspective taking, which incorporates many cultural influences that differ from the average Iraqi. However, self-oriented perspective taking can be an appropriate mode of higher-level empathy “when there is a great deal of overlap between self and other or where the situation is the type that would lead to a fairly universal response.”<sup>48</sup> Foreign soldiers patrolling the streets of one’s neighborhood prompts a similar concern for the safety of one’s family, a similar patriotism, and a similar distrust of strangers from a foreign culture.

Empathy helps soldiers to recognize the moral equality of their enemies. In doing so, empathy provides a “check on a wartime inclination” to dehumanize.<sup>49</sup> It undermines the tendency to see enemies as lesser animals or as so evil that their humanity falls away. They are, instead, perceived as being subject to similar influences of nationalistic fervor, respect for laws of conscription, and a desire to protect their families and fellow countrymen. This honesty regarding one’s enemies can have two effects. First, it instills greater restraint, such that soldiers more reliably keep acts of force to only those that are genuinely necessary. Second, it lays the groundwork for a disposition toward a just and lasting peace. Moral equality serves as a “reason for returning defeated foes back to their lives, a step toward a return to normalcy and peace—for how can one punish in the enemy what one would have done oneself, if in the same situation?”<sup>50</sup>

### Are Terrorists Morally Equal?

A crusading mentality is hard to maintain when one realizes the moral equality of an enemy soldier, but the case is different when considering the proper stance toward a terrorist. Should we empathize with a terrorist and

---

48. Amy Coplan, “Understanding Empathy: Its Features and Effects,” in *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, ed. Amy Coplan and Peter Goldie (New York: Oxford University Press, 2011), 9.

49. Brough 2007, 151.

50. Brough 2007, 151. This conclusion that one would do the same as the other is not entailed by empathy but is enabled by it. Empathy proffers only understanding, not agreement.

promote this sense of moral equality with him? Is there moral equality? On the one hand, there is a similar influence of culture, recruitment efforts, propaganda, etc., to which the terrorist is subject. Further, if the terrorist is a low-ranking member of his organization, he is subject to orders from his leaders. These orders will be influential, even though they may not carry the legal endorsement and authority of an established and recognized regime. While this fact might be held against the low-ranking terrorist as shirking a proper deference to an established government, it may be that the government in question has lost its legitimacy and right to govern, or that there is no effective government in place. If subordinate enough, such that the low-ranking terrorist does not help in decisions regarding violent means or selection of targets, he may acquire a similar moral innocence to a low-ranking soldier, despite his material participation in the terrorist act. Admittedly, the act would need to be such that this low-ranking participant could not reliably identify moral features of the act (particularly the purposeful targeting of innocent persons) or be subject to relevant pressures that absolve him of culpability. Yet, if this is the case, then the title “terrorist” does not apply to him. He is morally equal to a soldier and, therefore, does not warrant the pejorative label.

A genuine terrorist, though, remains morally different from a soldier due to the nature of terrorism that spawns the title. Terrorism is the deliberate use or threat of violence against noncombatants for political impact.<sup>51</sup> This use of force fails to meet moral demands regarding innocent lives. The genuine terrorist, therefore, is not morally innocent like the soldier, who is bound by principles of *jus in bello* to discriminate between combatants and noncombatants and is prepared for this duty through the emphasis in law, training, and military or societal culture. The terrorist deliberately and avoidably targets innocent persons.<sup>52</sup> It is, therefore, much easier to maintain a crusading mentality toward the terrorist; he *is* a criminal in a way that soldiers are not.

---

51. Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, revised and expanded edition (New York: Columbia University Press, 2006), 26–28. See also United Nations, “Declaration on Measures to Eliminate International Terrorism,” annex to UN General Assembly Resolution 49/60, “Measures to Eliminate International Terrorism” (9 December 1994).

52. This parsing between soldier and terrorist helps to reveal the ease with which soldiers can commit terroristic acts. They can deliberately fail to discriminate between combatants and noncombatants or fail to sufficiently protect noncombatants. Given their broadly political ends, these acts begin to resemble the definition of terrorism. See David Rodin’s discussion of reckless or negligent force against noncombatants in “Terrorism without Intention,” *Ethics* 114 (July 2004), 752–771.

Yet, there is still a diminished, or thinner, equality that a soldier shares with a terrorist.<sup>53</sup> It is the kind that one shares with a culpable wrongdoer, in general. It is a moral equality in human status and value, even if not in moral innocence for one's acts of force. An empathetic understanding of the terrorist underscores this thinner moral equality (as it does, more generally, with wrongdoers as a whole). This equality, like the thicker kind with enemy soldiers above, does not entail agreeing with the terrorist's worldview, moral judgments, or decisions; it merely prompts a proper account of their humanity in one's judgments, despite their own failure in this regard toward their victims.

Through its unveiling of either a thick or thin moral equality, empathy humanizes enemies and, therefore, improves soldiers' judgment. "If states and their soldiers can learn to see the enemy as someone fully human and individually morally equal, they will discern the moral landscape more clearly and avert moral disaster for both sides of the war."<sup>54</sup> It is hard to maintain a militaristic attitude if empathy is present. One cannot ignore the tragedy of war, but must face it, as the soldier above did in wrestling with the loss of the Iraqi colonel.

However, empathy applied selectively can interfere with good judgment. For example, empathy with the victims of aggression can spur perseverance. If taken too far or too exclusively, this perseverance will propel one into a vengeful intention, undermining any notion of moral equality. One avoids this extreme by a further moment of empathy with the aggressors.

## Empathy's Relation to Killing

"To our modern mind," Shay observes, "the enemy is detestable—by definition."<sup>55</sup> Maintaining the humanity of the enemy is commonly considered impossible; for many it is a self-evident truth "that men cannot kill an enemy understood to be honorable and like oneself."<sup>56</sup> Contrary to the argument that soldiers *must* dehumanize enemies to kill them, however, there are at least some moments when they *cannot* dehumanize enemies because of intimate encounters with them. Michael Walzer offers some of these instances, drawing on veterans' memoirs in which they describe the

---

53. I take this notion of a thinner moral equality from Brough 2007, 150.

54. Brough 2007, 160.

55. Jonathan Shay, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character* (New York: Scribner, 1994), 103.

56. *Ibid.*



difficulty of firing their weapons at enemy soldiers “who look funny, who are taking a bath, holding up their pants [as they run along a trench], reveling in the sun, [or] smoking a cigarette.”<sup>57</sup> Richard Holmes observes that the “concept of a hateful and inhuman enemy rarely survives contact with him as an individual.”<sup>58</sup> The troubled soldier’s experience above also illustrates the unavoidable empathetic moments of war. These moments are, admittedly, only brief glimpses at the humanity of individuals, glimpses that are often buried under the propaganda of the war effort and the piercing emotions of struggle and loss inherent to war. However, simply stifling these empathetic moments leads to the dangers of dehumanization, militarism, and killing as one’s overarching purpose. Right intention is lost.<sup>59</sup> In reconciling the humanity of enemies with the duty to kill them, there must be an alternative to dehumanization, which merely tries to deny the former.<sup>60</sup>

Michael Brough asks this same question: “How, then, should soldiers view the killings they commit in war, and how should nations teach their soldiers to view them? Dehumanization is too costly.”<sup>61</sup> Drawing on the research of psychologists David Grossman and Stanley Milgram, Brough concedes a necessity to distance oneself from one’s target in order to kill him. This distance may take a physical form, especially as enabled by modern technologies, but it may also take an emotional form, including “social distance (which emphasizes differences in social caste), cultural distance (which accentuates racial and ethnic differences), and moral distance (which envisions

---

57. Walzer 1977, 138–143.

58. Richard Holmes, *Acts of War: The Behavior of Men in Battle* (New York: The Free Press, 1985), 368; as cited by Brough 2007, 157.

59. It also leads to the danger of moral injury, a debilitating sense of betrayal and/or guilt among veterans that is receiving increasing attention. For an introduction, see Jonathan Shay (1994); Nancy Sherman, *Afterwar: Healing the Moral Wounds of our Soldiers* (New York: Oxford University Press, 2015); and David Wood, *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars* (New York: Little, Brown and Company, 2016).

60. The pacifist response is to deny the latter—there is never a duty to kill. While I part ways with the pacifist stance at a certain point, I share Brian Orend’s concern that there can be an “embarrassing arrogance” in just war literature regarding pacifism (“A Just War Critique of Realism and Pacifism,” *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXVI [2001], 435–436). We all ought to have a pacifist commitment to nonviolent conflict resolution as a default. It is a *prima facie* commitment that even soldiers ought to maintain, understanding that their profession remains oriented toward those circumstances that lie past the threshold of this commitment. Various situations require judging whether one is past that threshold or not. In counterinsurgencies, especially, with no clear front lines, this judgment is required of soldiers lower down the chain of command, despite it often being more difficult to make.

61. Brough 2007, 159.

the enemy's moral inferiority)."<sup>62</sup> These latter forms of emotional distance are precisely the dehumanizing tendencies that make enemies either "base, as an animal or insect, or evil, as a monster or demon," and are, therefore, unacceptable.<sup>63</sup> Brough labels these attempts at distance "subhumanization" to denote their denial of an enemy's human worth. In their place, he suggests an alternative form of emotional distance that he calls "nonhumanization." Prompted by the physical distance of modern weaponry, "nonhumanization began with the invention of indirect trajectory artillery, when enemy soldiers became pushpins or pencil dots on maps, or shouted coordinates to a gun section."<sup>64</sup> Perceiving the enemy as nonhuman "blips on a computer screen" has expanded as warfare has increasingly become electronically mediated.<sup>65</sup>

Instead of an emotionally charged belittling of the enemy, nonhumanization involves an emotionless objectifying of the enemy. It may, therefore, be a few moral degrees better than subhumanization, given the violent excesses that the latter invites. However, even though the *non* prefix avoids the connotation of lesser value that *sub* does, it still conveys the sense that the enemy is *un*-human, something other than human. Thus, it still seems a problematic approach to the justified killing in war of other *humans*. Brough is quick to point out this concern, saying that considering enemies nonhuman can deny their moral equality in a similar way to considering enemies subhuman.<sup>66</sup> Given the need for some kind of emotional distance, however, or some way of "making killing easier" in the right moral circumstances, Brough endorses a nonhumanizing moment, though one tightly bounded by a respect for the enemy.<sup>67</sup> The killing of another, he suggests, "does not preclude honoring the dead after the battle. A prayer, a thought, a muttered farewell might suffice as a sign of respect for the fallen." He highlights the therapeutic research that shows how important it is for soldiers to honor fallen adversaries in order to avert "damaging psychological repercussions."<sup>68</sup>

I am sympathetic to Brough's effort, but I want to offer an alternative to nonhumanization. The soldier who finds herself in circumstances such

---

62. *Ibid.*, 160.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, 161.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

67. Walzer suggests something similar about killing enemies when he states, "But the alienation [of the enemy] is temporary, the humanity imminent" (1977, 142).

68. Brough 2007, 163. The psychological research is that of Jonathan Shay and David Grossman, and moral injury is one of these repercussions.

that killing the enemy is at least morally permissible, if not obligatory, should keep the humanity of the enemy intact, but detach herself from her empathetic impulse that underscores that humanity. I already suggested this alternative above when I traced the roles of lower-level and higher-level empathy in the experience of the troubled soldier reacting to the death of the Iraqi colonel. This alternative is similar to the surgeon's need to emotionally detach from the patient to best perform a surgery.

Just as the surgeon should not be expected to empathetically perceive or imagine the experience he is causing in the patient, at least in the midst of the surgical act, so the soldier should not be expected to empathetically engage with her enemy during the lethal act. Also just like the surgeon, however, the soldier should not maintain the stoic detachment afterward (and often cannot, as demonstrated most starkly by morally injured soldiers). The parallel exists in the responsibilities of senior soldiers, as well:

...it is a necessary part of high military command in the field that a commander should callous himself against the human cost of his plans and orders—otherwise it would be emotionally impossible for him to do his job. This need not make him deficient in care before battle or in compassion after it, however. It need not make him inhumane...<sup>69</sup>

It is possible that I am splitting hairs in trying to distinguish between Brough's nonhumanization and my interruption of one's empathetic impulse. However, it does seem relevant to describe the necessary step not as an actual attribution of nonhuman status to the enemy, but instead as a management of one's mental faculties. Over time, a disposition will develop based on one or the other. It seems better to limit that disposition to how one affectively responds to others rather than forming a habit of objectifying others. The more limited disposition will better enable a soldier to respect deceased enemies in the manner Brough recommends, since their humanity is never set aside. Nonhumanization too easily lends itself to the dangers of a bureaucratic mindset or a checklist approach to *jus in bello*, putting the maintenance of a right intention at risk.

So instead of dehumanizing enemies as either subhuman or nonhuman, I suggest a management of one's empathy that is similar to the management of one's senses. Just as one can attune one's ear to detect certain sounds over others, one can focus one's empathy in selective ways. This empathetic

---

69. Nigel Biggar, *In Defence of War* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 127.

attunement already happens in various contexts, and there are immoral moments of it in which we get too selective. This partiality is particularly common in war, where the empathy with one's comrades can drown out the empathy with enemies or noncombatants.

The case of justified killing in war, however, counts as a morally appropriate moment.

Outside of this concession for the justified killing act, empathy should not be suppressed in war. Indeed, it cannot be, at least with any finality, given the instinctive nature of lower-level empathy, the unavoidable empathetic moments that occur even in war, and the introspection that follows combat for most every soldier. Soldiers are humans, and therefore are hardwired for empathy, making the human automaton an impossible goal, even with extensive military training. It is also an immoral goal, since an automaton cannot maintain a disposition to a just and lasting peace but must be equipped with merely a program of activity, and therefore lacks the judgment needed to properly wield lethal force across the range of circumstances a soldier may face. Thirdly, it is a tactically foolish goal: an automaton cannot adapt to genuinely novel circumstances since it is only equipped with a checklist, however elaborate.

### What Else Besides Dehumanizing?

Given the unavoidable nature of empathy, the humanization of others that empathy prompts, and the vital moral need to keep others humanized in war, it is important to identify alternatives to the modern view that leave no room for the humanity of the enemy. This modern view suggests that a soldier's valor depends upon, and is even proven by, a disdainful or dismissive degradation of the enemy. Consider, instead, the attitude of the ancient Greeks as portrayed by Homer, or, most tellingly, the attitude of early Christians, which allow for an enemy to be understood as "honorable and like oneself" even when fighting to the death.<sup>70</sup>

In Jonathan Shay's extensive study of Homer's *Iliad*, he finds no instance of Greeks or Trojans dehumanizing each other in their battle over Troy.<sup>71</sup> Neither side referred to the other with derogatory terms, which is a common practice in modern wars. Nor do they express disrespect, more generally. On the contrary, the two sides repeatedly express admiration for the fighting prowess of their adversaries. After an extended duel that ends in a draw, the Trojan warrior Ajax states:

---

70. Shay's phrase from above.

71. Shay 1994, 103–120.

We'll meet again another time—and fight until the unseen power decides between those hosts of ours, awarding one or the other victory. Afterwards they'll say, among [Greeks] and Trojans: 'These two fought and gave no quarter in close combat, yet they parted as friends.'<sup>72</sup>

Shay notes that the “contrast to fighting ‘Gooks’ in Vietnam cannot be sharper.”<sup>73</sup>

The important exception to this respectful attitude is the appalling treatment of Hektor's body after Achilles defeats him in battle. Achilles mutilates the corpse and shamefully drags it on a public display. As Shay points out, though, this behavior was condemned by Greeks and Trojans alike, violating deep-seated norms that they shared.<sup>74</sup> What is more, Homer portrays Achilles as especially respectful and generous toward adversaries prior to his change of character early in the story, which was spurred by his commanding officer's betrayal.

Admittedly, the Greeks and Trojans shared a common culture that made respect easier to maintain. It was not as difficult for one side to view the other as equal in human status and corresponding value. Shay notes that “later Greeks did debase foreign, ‘barbarian’ enemies every bit as much as modern Americans [did in World War II and Vietnam].”<sup>75</sup> Nonetheless, the Greek and Trojan example stands as an important exception to the presumed need for dehumanization to fulfill soldierly duties. As respectfully as the Greeks and Trojans perceived each other, it did not dilute their fighting tenacity.<sup>76</sup>

Shay attributes the contrast between the ancient Greek attitude toward enemies and its modern counterpart to an inherent tendency to dehumanize adversaries in biblical religions.<sup>77</sup> The Jewish, Christian, and Islamic traditions, in Shay's view, emphasize the dehumanization of enemies as an expression of piety. “When modern American soldiers and their leaders dehumanize the enemy, they affirm their loyalty to God, expressing a cultural tradition

---

72. Ibid., 108–109.

73. Ibid.

74. Ibid., 29.

75. Ibid., 111, note 6. Shay cites Edith Hall's research in *Inventing the Barbarian* (New York: Oxford University Press, 1991).

76. Nor did it soften the victor's treatment of captured combatants and noncombatants. Both sides understood that if they fell in battle, they would be slaughtered, their towns plundered, and their families possessed as slaves. As awful as these actions might be, it did not stem from viewing the vanquished as subhuman. See Shay 1994, 103.

77. Shay 1994, 103, 111–120.

powerfully engraved by biblical scripture.”<sup>78</sup> Shay examines the story of David and Goliath, highlighting speech that compares Goliath to animals and presents him “as a moral monstrosity as well as a physical monster, not conceivable as a counterpart in political settlement...”<sup>79</sup> Shay concludes:

The Judeo-Christian (and Islamic) world view has triumphed so completely over the Homeric world view that dishonoring the enemy now seems natural, virtuous, patriotic, pious. Yet in the *Iliad* only Achilles disrespects the enemy. In Homer’s world, this is not a natural but an inhuman state into which Achilles has tragically fallen. Homer’s warriors are never weakened by respecting the enemy.<sup>80</sup>

There is no denying the dehumanization that has been done in the name of God, nor the religious fervor that too often fuels it. Yet, Shay’s contention seems lopsided and incomplete. In his analysis of David’s comments about and to Goliath, it is not as clear as Shay claims that David reduces Goliath to the lesser status of an animal or monster. David compares the challenge of fighting him to his prior challenges of fighting a lion and a bear, but this comparison is not necessarily demeaning; it may also be read as a complimentary recognition of Goliath’s ferocity. David clearly draws courage from his belief of having God’s favor, and this presumption can lead to an arrogant and contemptuous view of others, but it is not apparent that David is displaying arrogance or contempt. It could be confidence and a desire to give God the credit of the victory that he anticipates.

Regardless, the bigger concern is Shay’s silence on the Jewish, Christian, and Islamic traditions’ advocacy for humane treatment of enemies. I will focus on the Christian tradition, both because its early members were foundational to the just war tradition and because the Christian mandate regarding enemies is so drastic: as Jesus famously declared, they are to be loved.<sup>81</sup>

Many find this injunction untenable; it is a contradiction for a soldier to claim that she loves the enemy whom she kills. Perhaps the soldier is motivated by love for the victim as she kills an aggressor, but it seems absurd to claim that she is also acting lovingly toward the aggressor. Instead, the modern intuition of dehumanizing the aggressor begins to take shape as something

---

78. *Ibid.*, 111.

79. *Ibid.*, 112.

80. Shay 1994, 115.

81. Matthew 5:43–45; Luke 6:27–28, 35.

more realistic. Augustine, however, defends the love for the aggressor, partly by identifying love as an inward disposition of the soldier's heart, and partly by suggesting that the forceful restraint of the aggressor benefits him and not merely the victim: "the person from whom is taken away the freedom which he abuses in doing wrong is vanquished with benefit to himself..."<sup>82</sup> Restraining an aggressor who lives to mend his ways is one thing, but Augustine maintains this benefit even if the aggressor is killed, since, in the Christian worldview, each person must answer for wrongs done on this earth, and this aggressor's death prevents his commission of further wrongs.

Augustine offers another answer that does not appeal to an afterlife, nor does it require force short of killing. In a letter to a military commander who expressed doubts about his ability to be both Christian and soldier, Augustine says:

Therefore, even in waging war, cherish the spirit of a peacemaker, that, by conquering those whom you attack, you may lead them back to the advantages of peace; for our Lord says: "Blessed are the peacemakers; for they shall be called the children of God" (Matthew 5:9)...Let necessity, therefore, and not your will, slay the enemy who fights against you. As violence is used towards him who rebels and resists, so mercy is due to the vanquished or the captive, especially in the case in which future troubling of the peace is not to be feared.<sup>83</sup>

There are two pieces of this passage that are particularly germane to sustaining the humanity of enemies in war. Augustine tells this commander to be a peacemaker, which could conceivably mean either the reconciliatory coexistence of a positive peace or the eliminative version of negative peace. The latter is quickly ruled out, though, as Augustine encourages this soldier to "lead [enemies] back to the advantages of peace" and later, to grant mercy "to the vanquished." The peace that Augustine wants this soldier to make involves the enemies' participation, not subjugation or elimination, and therefore respects their humanity.

Secondly, Augustine advises this soldier to "Let necessity, therefore, and not your will, slay the enemy who fights against you." Augustine recommends that this soldier kill regrettably, not wholeheartedly, almost in a manner such that the enemy has to force his hand. Nigel Biggar offers a contemporary version of this idea:

---

82. Augustine, Letter 138 (emphasis added).

83. Augustine, Letter 189.

Nevertheless, it may be permissible to choose to act in such a way as to cause the death of a human being, provided that what is intended is something other than his death (e.g. defending the innocent), that the possibility (or even certainty) of his death is accepted with an appropriate and manifest reluctance, and that this acceptance is necessary, non-subversive, and proportionate. Morally speaking, deliberately to cause death in this fashion is not the same as intending to kill.<sup>84</sup>

On the face of it, Biggar's suggestion that a soldier have no intention to kill sounds as absurd as loving one's enemies even as one kills them. However, if by "intention" Biggar means overall purpose, then he is simply arguing for soldiers to have the right intention toward a just and lasting peace, instead of a killing intention as their preeminent aspiration.

These summaries of the Greek and Christian outlooks are merely meant to show the viability of maintaining the humanity of one's enemies in the midst of fighting them. They deserve fuller treatment, and no doubt there are other examples that demonstrate a respect for the enemy's humanity,<sup>85</sup> but at this point I will settle for establishing the plausibility of alternatives to dehumanization, and therefore securing empathy's compatibility with soldiering.

### Keeping Killing in its Place

Soldiers with empathy are more capable of maintaining the act of killing as a necessary and regrettable task instead of their overarching purpose. Empathy aids soldiers in resisting the dehumanization of others, especially enemies. More specifically, empathy reveals the bare fact of an enemy's humanity, as well as elements of his experience, including values, desires, and intentions. These elements are instrumentally useful for tactical decisions in fighting

---

84. Biggar 2013, 101.

85. I received another promising suggestion, though it requires more extensive study: the attitude toward prey within the hunting ethic of some Native American communities. In the practice of the Ojibwe, for example, a "hunter makes a speech of thankfulness to the animal/spirit world, showing appreciation in advance or after a harvest." Also: "Handling the deer carcass and disposing of unused portions should be done in a way that maintains dignity for the deer's spirit." See Nicholas James Reo, Kyle Powys Whyte, "Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge," *Human Ecology*, Vol. 40:1 (February 2012), 15–27. While I hesitate to connect enemy soldiers with prey, the respectful attitude here seems in line with maintaining their humanity. It would be worth further research to confirm that the Ojibwe emphasize this attitude among their warriors doing battle and not merely while hunting. My thanks to Monte Hoover for this reference.



the enemy, but even more importantly, they allow for improved judgments regarding a shared peace and a right intention that pursues that peace.

There should always be an eye kept toward the end goal of peace, even by soldiers. Their conduct in combat affects the prospects for peace. While killing, injuring, incapacitating, threatening, and forcefully detaining others are inherent to combat actions, they must be done in light of the overarching purpose they are to serve. Furthermore, while soldiers may need to attenuate empathetic impulses to proficiently complete these combat actions, it should be a temporary interruption of one's empathetic faculty, not a denial of the enemy's humanity.

### III. Empathy in War-Waging

The above section delineated empathy's support for a right intention among soldiers and how soldiers can maintain an empathetic understanding of enemies in conjunction with their task of justified killing. In this section, I aim to show the specific relevance of empathy to "war-waging" responsibilities, as James Dubik calls them. Empathy is just as relevant to traditional war-fighting principles such as discrimination and proportionality, but for the sake of space I will focus on Dubik's innovative critique of the just war tradition.

Dubik distinguishes between war-*fighting* and war-*waging* to more fully describe the activities within war.<sup>86</sup> War-fighting refers to the range of activities that occur on the battlefield itself, particularly the wielding of lethal force against the enemy through the weaponry at hand. With war-waging, Dubik means the range of activities that precedes, directs, coordinates, and sustains the war-fighting on the battlefield—the comprehensive management of a war and not merely the specific battlefield actions that occur within it.<sup>87</sup>

Empathy has an important role in the activities of war-waging. In this section, I will examine empathy's contribution to strategic planning and assessing progress. As Dubik notes,

While final decision authority rests on a very small group—sometimes a single individual—decisions of this magnitude are preceded by detailed analysis of alternatives, feasibility studies, and reams of paper reflecting the arguments that had been conducted

---

86. James M. Dubik, *Just War Reconsidered—Strategy, Ethics, and Theory* (Lexington: University Press of Kentucky, 2016), 3–4.

87. *Ibid.*, 15.

by numerous committees and study groups as well as subordinate organizations and staff agencies. The quality of the final decisions often reflected the quality of the preparatory work.<sup>88</sup>

My claim is that empathy improves the preparatory work and the final decision. As a veteran of numerous committees, study groups, and staff sections, I recognize that these roles, and the windowless offices that often accompany them, can stifle empathetic consideration of others (in some ways, more completely than the vagaries of combat). Yet the consequences at stake demand the best in comprehending the worldview and motivations of human actors, in thinking critically and creatively, in rigorously scrutinizing one's assumptions, and assessing progress honestly and meaningfully. Furthermore, in doing this work well, one helps to maintain the legitimacy of the war, at least in one respect. Legitimacy, Dubik points out, is a "function of the righteousness of the war (a *jus ad bellum* issue) and progress toward probable success (a *jus in bello* issue). [It] is tied directly to the competence of senior political and military leaders in executing their war-waging responsibilities."<sup>89</sup> As empathy improves the planning and assessment process, it also helps to secure genuine progress, thus contributing to legitimacy.

## Strategic Planning

In Dubik's analysis of the kinds of problems soldiers face in war, he distinguishes between technical problems and adaptive problems.<sup>90</sup> Technical problems are those that soldiers can remedy with their current knowledge and experience; the problems "can be resolved through the application of authoritative expertise and the organization's current structures, procedures, and ways of doing things."<sup>91</sup> Technical problems may be complicated, but their solution is readily discernable. Adaptive problems, on the other hand, fall outside an organization's normal capacities and are usually hard to understand, let alone solve. The context of an adaptive problem is "continually changing," and therefore "the solution changes continually as well."<sup>92</sup> Dubik observes that the tactical challenges in war are generally technical in nature, while the strategic challenges are usually adaptive. Thus, war-waging involves mostly adaptive problems.

---

88. Dubik 2016, 18.

89. Dubik 2016, 155.

90. Dubik 2016, 141–143.

91. *Ibid.*, 141–142.

92. *Ibid.*, 142.

The first, and most important, step in handling adaptive problems is grasping them properly. One of the most basic challenges to this step is recognizing the shortcomings of one's own conceptual frameworks. When an adaptive problem involves human actors, especially enemies, empathetically understanding those humans helps to overcome the faults of preexisting conceptions of them. In other words, empathy helps to overcome cultural, ideological, racial, or social biases and prejudices. For example, an empathetic approach toward the Japanese in World War II would have humanized them and made it harder to underestimate their capabilities. Instead, racist stereotypes had convinced Allied planners early in the war that the Japanese were "too nearsighted and prone to vertigo to fly a combat aircraft; too fearful to fight in jungles, which they supposedly believed were inhabited by ghosts and demons."<sup>93</sup> Underestimating enemies leads to needless loss of lives.

When facing adaptive problems, there can be an overriding temptation to define the problem as a technical one, instead. Especially in military culture with its orientation toward action, the enticing option is to treat an unfamiliar, inconvenient problem with a familiar and convenient solution. As an example of this error, consider the rise and fall of a military planning construct called "Effects-Based Operations," or EBO.<sup>94</sup>

EBO was a planning construct originating with the US Air Force, but employed in one form or another by the other services as well.<sup>95</sup> It derives its name from a strict focus on the damaging effects to be achieved against enemy forces rather than a more generic focus on the amount of resources to apply against the enemy (in terms of units, ammunition, or weapon systems). Air Force planners developed EBO to more efficiently employ resources against key nodes of an enemy's forces. For example, a pilot might target a radar system that provides crucial data to several enemy air defense weapon systems, rather than target each of the air defense systems themselves. Besides using fewer resources, this approach paralyzed the enemy with more selective, simultaneous attacks. EBO saw its first major application in the successful air campaign of 1990 as the initial part of the campaign to drive Saddam's forces out of Kuwait. The construct of EBO

---

93. Shay 1994, 120.

94. US Armed Forces, Joint Publication 3-0, *Operations* (Washington, DC: Joint Staff, September 2006); superseded in August 2011, then again in January 2017.

95. Gary Cheek, "Effects-Based Operations: The End of Dominant Maneuver?" *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*, ed. Williamson Murray (2002), 73-100.

also produced the “shock and awe” air campaign at the outset of the 2003 invasion of Iraq.

The procedures of EBO guided military planners in accounting for all relevant factors of an enemy force’s capabilities. When analyzing a relatively closed system, such as the air defense weapons above, EBO proved useful in highlighting the enemy’s vulnerabilities and steering the judicious application of military force. However, the tactical successes resulting from EBO planning prompted the extension of EBO to larger strategic concerns. Planners attempted to capture political, military, economic, and social factors in an ambitious but simplistic information grid, coming to treat “something as complex as human activity [as] an essentially passive and lifeless domain.”<sup>96</sup> In the place of air defense radars, for example, tribal leaders became the key nodes to be “targeted” with available resources. EBO thinking drew attention away from traditional considerations of superior combat power or maintaining a reserve force in the case of surprises, and instead promised, with a tantalizing level of certainty and efficiency, a dismantled enemy stymied into submission. By 2008, critiques of this planning construct began to emerge:

Concepts with such labels as network-centric warfare, rapid decisive operations, shock and awe, and various permutations of effects-based operations embraced what increasingly appeared as a faith-based argument that future war would lie mainly in the realm of certainty and therefore could be won quickly and efficiently, at low cost by small forces.<sup>97</sup>

Later that same year, a senior military commander in charge of doctrine issued a disparaging memorandum that banned US forces from using EBO for military planning.<sup>98</sup> The commander noted that EBO “mechanistically attempts to provide certainty and predictability in an inherently uncertain environment,” is “too prescriptive and over-engineered,” and “discounts the human dimensions of war (e.g., passion, imagination, willpower and unpredictability).”<sup>99</sup> He agreed that “Elements of [EBO] have proven use-

---

96. Milan Vego, “Systems versus Classical Approach to Warfare,” *Joint Force Quarterly* 52 (1st Quarter 2009), 42.

97. H.R. McMaster, “On War: Lessons to be Learned,” *Survival* 50:1 (March 2008), 21.

98. General James Mattis (the recent US Secretary of Defense), “USJFCOM Commander’s Guidance on Effects-Based Operations,” *Joint Force Quarterly* 51 (4th Quarter 2008), 105–108.

99. *Ibid.*, 106–107.

ful in addressing ‘closed systems,’ such as targeting where effects can be measured per [US Air Force’s] deliberate analysis and targeting methods.

However, the concepts have been misapplied by others to operations beyond their original intent, resulting in overextension and confusion.”<sup>100</sup>

The title of this planning construct, *Effects-Based Operations*, implies greater wisdom than this critique has allowed. Indeed, focusing on desired effects can make the selection of means both more efficient and more ethically respectable (minimizing collateral damage, for example). However, the application of EBO to larger strategic concerns rested on a hubristic assumption that the military force could actually manipulate certain effects into existence with no need to accommodate unpredictable behavior of the enemy or others, nor a need to garner the cooperation of allies and key groups of noncombatants. This error was, metaphorically speaking, an attempt to *manufacture* effects that could only be *farmed*—military units could not control all the factors (specifically, uncooperative humans) but vainly assumed otherwise. It is an epistemological error, in that soldiers failed to acknowledge the limits of what they could actually control. The mistake was in attempting to turn a tactical planning construct that was suitable against closed systems of material components into a strategic planning construct for open, unpredictable systems with human components. A greater appreciation for empathy, for the understanding that it provides and the respect that it entails, would have prevented the assumption that the desired effects could be manufactured.

Besides the epistemological error in treating an adaptive problem as a technical one, the EBO planning construct involved a moral error in treating humans as things amenable to law-like generalizations. This moral error is a form of dehumanization; it objectifies human actors. In this mode, military planners employ cultural knowledge inappropriately, treating the knowledge as laws of behavior akin to the laws of physics. Planners approach enemies or others in a mechanical fashion and cast simplistic assumptions across whole populations. It is often a bureaucratic dehumanization, not necessarily a visceral subhumanization like in the stress of combat, though it may also stem from the latter. Regardless, it has effects just as troubling morally and practically. This kind of dehumanizing leads to treating war as a physical science and human actors as merely manipulable objects. So, “Effects-Based Operations” is a misleading title because the effects were

---

100. Ibid.

chosen peremptorily from a moment of, at the least, bureaucratic dehumanization. Empathy is an antidote for this dehumanizing predisposition toward war as a physical science and toward cultural knowledge as merely law-like generalizations of others.

## Assessment

Empathy improves the assessment of progress by keeping the focus of gauging outputs instead of merely inputs. In dealing with the confusion of the counterinsurgencies in Iraq and Afghanistan, US personnel have faced a constant temptation to assess their progress based exclusively on inputs. While inputs are easier to control, they are obviously unsuitable as a basis for assessing the progress of operations. Nonetheless, one State Department leader of a provincial reconstruction team in Iraq reflected,

We measured the impact of our projects by their effect on us, not by their effect on the Iraqis. Output was the word missing from the vocabulary of developing Iraq. Everything was measured only by what we put in—dollars spent, hours committed, people engaged...press releases written.<sup>101</sup>

Empathy's nature as a receptive mode toward another's experience steers soldiers from a focus on input to output and incorporates the population's view of military efforts. While the judgments of local citizens should not serve as the sole factor in the assessment of progress, their judgments should comprise one piece of that assessment, especially given the cooperative rebuilding efforts inherent to counterinsurgencies (or in the aftermath of conventional conflicts).

Another reason inputs can dominate assessments is their easy measurement. With the ever-present pressure of time, military planners can easily succumb to this error. Empathy, however, reduces this temptation toward easy measurement because it emphasizes a more holistic assessment of military operations that includes the opinions of allies, neutral parties, and noncombatants. These empathetic understandings should not be the sole consideration in assessing progress, but they remain important, nonetheless.

If caught in a bureaucratic, overly quantitative mindset, planners and leaders fail to assess the war effort accurately. Recall the example of the Vietnam War, in which this kind of mindset combined with a killing inten-

---

101. Peter Van Buren, *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People* (New York: Metropolitan Books, 2011), 144.

tion to produce quantitative metrics such as body count to measure progress. One military historian remarked that, when stuck in this mindset, “If you can’t count what’s important, what you can count becomes important.”<sup>102</sup> Empathy, with its humanization of enemies and others, and its spur toward a right intention, helps to offset this error by shifting the focus to a just and lasting peace between warring parties.

As in war-fighting above, a selective empathy can skew the assessment of progress instead of helping it. If leaders attend only to an empathetic understanding of soldiers, at the expense of a similar understanding of others, then the sole assessment criterion can become the safe return of every soldier, regardless of any progress in the mission at hand. This selective empathy can promote an overly risk-averse approach to military operations.

#### IV. Conclusion

When the nature of soldiering is properly understood as oriented toward establishing a just and lasting peace, the role for empathy becomes clear and crucial. Empathy prompts soldiers to keep this peace as their intention, rather than seeking a negative peace that entails the subjugation or eradication of all adversaries. Empathy helps soldiers fend off the seemingly “universal wartime tradition” of dehumanizing enemy combatants and the civilians associated with them.<sup>103</sup> Instead, soldiers exercise appropriate restraint regarding forceful actions and improved judgment on when they are genuinely necessary. In this manner, soldiers better traditional war-fighting principles like discrimination and proportionality. This same empathetic understanding of others and corresponding right intention also improves soldiers’ fulfillment of war-waging responsibilities in planning military campaigns within moral and practical constraints and assessing progress honestly and holistically.<sup>103</sup>

---

102. James Willbanks (Burns documentary, episode 4).

103. Brough 2007, 151.

## Works Cited

- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and Revised Edition, 1920. Online Edition Copyright © 2008 by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/summa/>>.
- Augustine. *The City of God*. Trans. R. Ryson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Contra Faustum* XXII, Translated by Richard Stothert. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 4. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>>.
- . Letter 138. Translated by J. G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102138.htm>>.
- . Letter 189. Translated by J. G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102189.htm>>.
- Batson, C. D. (2009). “These Things Called Empathy.” *The Social Neuroscience of Empathy*. Ed. Jean Decety and William Ickes. Cambridge, MA: MIT Press.
- . (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bell, Daniel (2009). *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church Rather Than the State*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Biggar, Nigel (2013). *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, Paul (2016). *Against Empathy*. New York: HarperCollins.
- Bolgiano, David, and John Taylor (2017). “Can’t Kill Enough to Win? Think Again.” *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1,378. US Naval Institute, December 2017. <<https://www.usni.org/magazines/proceedings/2017-12/cant-kill-enough-win-think-again>>.
- Brough, Michael (2007). “Dehumanization of the Enemy and the Moral Equality of Soldiers.” In *Rethinking the Just War Tradition*. Eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden. Albany: State University of New York Press, 149–167.
- Burkhardt, Todd (2017). *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention*. Albany, NY: SUNY Press.
- Burns, Ken and Lynne Novick (2017). “The Vietnam War.” Documentary. Florentine Films and WETA.
- CNN Politics. “Troops alone will not yield victory in Afghanistan.” CNN.com (10 September 2008). <<http://www.cnn.com/2008/POLITICS/09/10/mullen.afghanistan>>.
- Capizzi, Joseph (2015). *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, Matt (2015). “The Military’s Purpose is Not to Kill People and Break Things.” *War on the Rocks*. 26 August 2015. <<https://warontherocks.com/2015/08/the-militarys-purpose-is-not-to-kill-people-and-break-things/>>.



- Cheek, Gary (2002). "Effects-Based Operations: The End of Dominant Maneuver?" *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*. Ed. Williamson Murray. Strategic Studies Institute, US Army War College, 73–100. <<https://ssi.armywarcollege.edu/pubs/display.cfm?pubID=252>>.
- Coates, A. J. (2016). *The Ethics of War*. 2nd ed. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Coplan, Amy (2011). "Understanding Empathy: Its Features and Effects." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press.
- Coplan, Amy and Peter Goldie (2011). "Introduction." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, ix–xlvii.
- Darwall, Stephen (1998). "Empathy, Sympathy, and Care." *Philosophical Studies* 89: 261–282.
- Dubik, James (2016). *Just War Reconsidered—Strategy, Ethics, and Theory*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Frowe, Helen (2011). *The Ethics of War and Peace*. London: Routledge.
- Gallagher, Shaun (2012). "Empathy, Simulation, and Narrative." *Science in Context*, vol. 25, no. 3, 355–381.
- Gourley, Jim (2015). "The military's purpose isn't to break things and kill people, but it should be." *Foreign Policy*. 24 September 2015. <<http://foreignpolicy.com/2015/09/24/the-militarys-purpose-isnt-to-break-things-and-kill-people-but-it-should-be/>>.
- Hoffman, Bruce (2006). *Inside Terrorism*. Revised and expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Klay, Phil (2017). "What We're Fighting For." *New York Times*. 10 February 2017.
- Linn, Brian (2009). *The Echo of Battle: The Army's Way of War*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. New York: Cambridge University Press.
- . (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Matravers, Derek (2017). *Empathy*. Malden, MA: Polity Press.
- Mattis, James (2008). "USJFCOM Commander's Guidance on Effects-Based Operations," *Joint Force Quarterly*. Vol. 51 (4th Quarter 2008), 105–108.
- McMahan, Jeff (2005). "Just Cause for War." *Ethics and International Affairs* 9:3 (December 2005), 1–21.
- McMaster, H. R. (2008). "On War: Lessons to be Learned." *Survival* 50:1 (March 2008), 19–30.
- Morris, Errol (2003). "The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara." Documentary. Sony Pictures Classics.
- Orend, Brian (2006). *The Morality of War*. Toronto: Broadview Press.
- Orend, Brian (2001). "A Just War Critique of Realism and Pacifism." *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXVI, 435–477.
- Pickstock, Catherine (1998). *After Writing*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

- Prinz, Jesse (2011). "Is Empathy Necessary for Morality?" *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Ed. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, 211–229.
- Reo, Nicholas James, and Kyle Powys Whyte (2012). "Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge." *Human Ecology*. Vol. 40:1 (February 2012), 15–27.
- Rodin, David (2004). "Terrorism without Intention," *Ethics* 114 (July 2004), 752–771.
- Ross, Janell (2015). "Mike Huckabee Says the Military's Job Is To 'Kill People and Break Things.' Well, Not Quite." *The Washington Post* (7 August 2015).
- Schofield, John M (1881). "Notes on 'The Legitimate in War.'" *Journal of the Military Service Institution*. Vol. 2, 1–10.
- Shay, Jonathan (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Scribner.
- Smith, Joel (2015). "What is Empathy For?" *Synthese*, vol.194, 709–722.
- Stueber, Karsten (2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tacitus, Publius Cornelius. *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, Vol. 2. London: Bell and Daldy, 1872.
- UNESDOC, UNESCO Digital Library, unesdoc.unesco.org.
- United Nations. "Declaration on Measures to Eliminate International Terrorism." Annex to UN General Assembly Resolution 49/60, "Measures to Eliminate International Terrorism." (9 December 1994). <<https://www.un.org/documents/ga/res/49/a49r060.htm>>.
- US Armed Forces. Joint Publication 3-0, *Operations* (Washington, DC: Joint Staff, September 2006); superseded in August 2011, then again in January 2017.
- Van Buren, Peter (2011). *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People*. New York: Metropolitan Books.
- Vego, Milan (2009). "Systems versus Classical Approach to Warfare." *Joint Force Quarterly*. Vol. 52 (1st Quarter 2009), 40–48.
- Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Philadelphia: Basic Books.
- Weinstein, Adam (2017). "No, We Can't Kill Our Way to Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think." *Task and Purpose* (8 December 2017). <<https://taskandpurpose.com/no-cant-kill-way-victory-despite-2-misguided-lieutenant-colonels-might-think/>>.
- Wood, David (2016). *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars*. New York: Little, Brown and Company, Kindle edition.
- Zahavi, Dan (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. New York: Oxford University Press. Notes

# Empatía y *Jus in bello*

Kevin Cutright

Lieutenant Colonel, US Army

Traducción al español por: Haydeé Espino

---

## I. La negligencia de la recta intención

El principio de la recta intención es “la adecuada disposición de aquellos [individuos] que luchan en la guerra” hacia una paz justa y duradera.<sup>1</sup> Los primeros teóricos de la guerra justa hacían énfasis en que la recta intención era esencial para la justificación moral de la guerra y la conducta de los soldados que la conformaban.<sup>2</sup> Este principio está destinado a servir como correctivo a los hombres de Estado o a aquellos soldados que pueden tener una causa justificada para la guerra, pero que la utilizan como mera cortina para otros propósitos. A medida que los pensadores modernos delineaban diferencias más claras entre el *jus ad bellum* y el *jus in bello* —y eventualmente el *jus post bellum*—, la recta intención solo se apreciaba en la categoría de *ad bellum*. Supuestamente, aún podría influir en las consideraciones del *in bello* por su presencia en las deliberaciones que provocan la guerra. Sin embargo, la recta intención recibió una atención circunspecta en las discusiones modernas del *jus ad bellum*.<sup>3</sup> Desde entonces, algunos estudiosos han sugerido que la recta intención es redundante o imposible de corroborar y que debe subsumirse al principio de la causa justa.<sup>4</sup>

Otros teóricos se basan en las leyes y reglas para restringir de manera externa a los políticos y los soldados, alejándose de las intenciones y virtudes

---

1. Joseph Capizzi, *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 108–109.

2. San Agustín fue el primer defensor de la recta intención; véase *The City of God*, trad. R. Ryson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Tomás de Aquino menciona la recta intención como uno de los tres principios que gobiernan la guerra; véase *Summa theologiae* II-II q. 40 art. 1 y q. 64 art. 3.

3. Daniel Bell marca el comienzo de esta visión oscura con Hugo Grotius; véase *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009), 56–58.

4. Como ejemplo prominente, véase Jeff McMahan, “Just Cause for War,” *Ethics and International Affairs* 9:3, 1–21. Para argumentos en contra del rechazo de la recta intención, véase Capizzi 2015, 71–126; Todd Burkhardt, *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention* (Albany, NY: SUNY Press, 2017); y Bell 2009, 153–158.

que podrían restringirlos de manera interna.<sup>5</sup> A. J. Coates contrasta esta tendencia hacia el “enfoque basado en reglas” con un “enfoque basado en el carácter” más tradicional.<sup>6</sup> Si bien reconoce los méritos de ambos, descubre en el enfoque basado en reglas un antagonismo hacia el enfoque basado en el carácter. El enfoque basado en reglas da prioridad a la reflexión deliberativa de las demandas morales sin las consideraciones disposicionales:

La moralidad ‘reflexiva’ no solo es negligente o indiferente a la idea de una vida moral centrada en disposiciones morales; se opone a ella por principio debido a que “la mente sin disposición es por sí sola la fuente del juicio ‘racional’ y de la conducta ‘racional’”. La conducta moral es “racional” en el sentido estrictamente concebido de la ‘conducta surgida de un previo proceso de “razonamiento”, excluyendo la conducta, la cual tiene su origen en ‘la autoridad de una tradición, de una costumbre o de un hábito de conducta’ sin examinar. Desde un punto de vista reflexivo, los aspectos comunales y habituales de la moralidad tradicional se consideran menos como fuentes de empoderamiento moral que como obstáculos fundamentales para el logro de la autonomía moral. El progreso moral depende de la emancipación del individuo racional con respecto a las influencias heterónomas de la moralidad tradicional.<sup>7</sup>

El principio pre-moderno de la recta intención se ha visto ampliamente relegado como si fuera una de estas cuestionables disposiciones de la moralidad tradicional, o como si fuera irrelevante para la moralidad —como lo son todas las intenciones de la ética consecuencialista— o se le ha redefinido en términos de una regla —como en la ética deontológica—. Como resultado, la recta intención, entendida como una disposición del carácter, está prácticamente ausente en la erudición contemporánea sobre el *jus in bello*.

### El impacto de esta negligencia

Un enfoque moral basado en reglas ha contribuido valiosas aportaciones para satisfacer mejores demandas morales tales como la codificación de prin-

---

5. Para un resumen de esta tendencia, véase Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 17–23.

6. A.J. Coates, *The Ethics of War*, 2nd ed. (Manchester, UK: Manchester University Press, 2016), 1–18.

7. Coates 2016, 12. cita a Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londres: Methuen, 1962) 87, 84–85.

cipios morales en el derecho internacional.<sup>8</sup> Además, la reflexión que conlleva un enfoque basado en reglas es vital para el bienestar moral del individuo, probablemente evidenciado por la falta de reflexión contenida en algunos casos de daño moral entre los soldados.<sup>9</sup> Sin embargo, el surgimiento de un marco basado en reglas, con la exclusión de un enfoque basado en el carácter, ha dado como resultado tres deficiencias. En primer lugar, fomenta una técnica hueca de “lista de cotejo” en la ética militar.<sup>10</sup> Una lista de cotejo de las reglas morales nunca puede abarcar las circunstancias imprevistas y de rápido desarrollo a las que se enfrentan los soldados, ni proporcionar la intención a futuro que los soldados necesitan para sortear dichas circunstancias.<sup>11</sup> Como señala Coates, la “ubicuidad de lo imprevisto o imprevisible [en la guerra] impide la reflexión y fortalece los reclamos de la moralidad tradicional”.<sup>12</sup> Los soldados precisan de una disposición hacia una paz justa y duradera —lo que, sin duda, implica una comprensión complementaria y reflexiva de esa paz— para cumplir adecuadamente con sus deberes. La restricción extrínseca no puede reemplazar eficazmente a la restricción intrínseca.<sup>13</sup>

En segundo lugar, un enfoque exclusivo en las reglas produce una mentalidad excesivamente burocrática entre los soldados; los hace parecerse al gestor burocrático Alasdair MacIntyre, quien “trata los fines como un hecho, como si estuvieran fuera de sus responsabilidades...”<sup>14</sup> En lugar de una racionalidad orientada hacia los fines, este gestor aplica una burocrática “racionalidad de compaginar los medios con los fines de una forma económica y eficiente”, considerando que los fines mismos están “predeterminados”.<sup>15</sup>

---

8. Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 20-23.

9. David Wood señala: “El ejército de Estados Unidos ha invertido años y fortunas en el perfeccionamiento del entrenamiento de combate más realista y completo del mundo. Pero al preparar a los jóvenes estadounidenses para la guerra, ha fracasado en un aspecto flagrante. Nunca se entrena a aquellos a quienes se envía a la guerra a anticipar los predicamentos morales de la muerte a los que se enfrentarán; no se les brinda la oportunidad ni se les incita a pensar o a discutir qué es lo que hace que algunos asesinatos sean moralmente correctos, otros un pecado y que otros sean incluso ilegales” (*What Have We Done: The Moral Injury of our Longest Wars*, [Nueva York: Hachette Book Group 2016], cap. 11 [edición digital]).

10. Orend 2006, 105; Bell 2009, 8.

11. Bell 2009, 73-88.

12. Coates 2016, 14.

13. En este sentido, el enfoque moderno basado en reglas de la moralidad comparte la deficiencia que muchos han señalado a la tradición manualista católica en su intento de codificar la moralidad. Mi agradecimiento a Luis Pinto de Sa por esta deducción.

14. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

15. *Ibid.*, 25.

Hay poco énfasis en la doctrina militar, el entrenamiento o la educación profesional para una genuina comprensión de lo que el mensaje de matar en la guerra pretende promover. El énfasis se hace en las reglas a seguir.<sup>16</sup> La división entre *jus ad bellum* y *jus in bello* —los fines de la guerra y los medios de la guerra— puede reforzar aún más esta racionalidad burocrática puesto que los temas *ad bellum* son, en última instancia, responsabilidad de los líderes políticos. Añadiendo la deferencia del ejército de los Estados Unidos hacia la autoridad civil —tan apropiada como lo es—, y la división analítica de las categorías morales puede intensificarse hasta ocasionar una perturbadora compartimentación que aparentemente exime a los soldados de su obligación de comprender los fundamentos morales de su servicio. En lugar de verse como agentes morales, al igual que los demás, se ven a sí mismos como autómatas.

En tercer lugar, un marco moral estrictamente basado en reglas es deficiente porque el razonamiento por sí solo no induce a la acción, pero requiere de un compromiso afectivo congruente con los principios o valores que conducen a la acción correcta. “La moralidad reflexiva pone su fe en la regla. Descuida la cuestión fundamental de la voluntad y la motivación al asumir —erróneamente— el poder de la automotivación de la razón”.<sup>17</sup> Este hecho resulta pertinente especialmente debido a las reacciones afectivas contrarias que las personas tienen en situaciones estresantes como la guerra. La moralidad tradicional, con su enfoque en los rasgos de carácter en lugar de únicamente en la reflexión intelectual, “reconoce que, para que sean efectivos, los juicios morales precisan del apoyo de las disposiciones, sentimientos e inclinaciones morales”.<sup>18</sup> Es, en este sentido, más apta para los desafíos de la guerra. El principio de la recta intención enfatiza el *carácter* que se requiere para la consecución de la justicia y no el *estado de las cosas* que se necesita para hacer justicia —como hace el principio de causa justa—. Por lo tanto, la recta intención es un componente indispensable del *jus in bello*.

---

16. Existen algunas excepciones a esta crítica general: todas las academias de servicio exigen un curso básico de ética que incluye varias lecciones dedicadas a la tradición de la guerra justa. El programa del Cuerpo de Capacitación de Oficiales de la Reserva (ROTC) en los campus universitarios, el cual entrena a la mayoría de los oficiales comisionados, exige unas cuantas horas de instrucción en ética militar que también van más allá del tema de las reglas a seguir (aunque escasamente). Estos oficiales comisionados son una minoría pequeña, aunque autorizada, dentro de la vasta población militar. La mayoría de los miembros enlistados en el servicio reciben una instrucción mínima en ética militar. Extraigo estos hechos de mi propia experiencia, pero también los corrobora Burkhardt 2017, 37–38.

17. Coates 2016, 15.

18. *Ibid.*

## Una peor intención

La lista de cotejo, la mentalidad burocrática, y el mito de la razón por sí solo impulsando a la acción, establecen en conjunto las condiciones para que se desarrolle una disposición concienzuda entre muchos soldados —e indirectamente, entre muchos civiles— de que su propósito esencial es el de matar; matar es su *raison d'être*. El acto letal no se considera una tarea lamentable que, si bien es necesario, está subordinado al objetivo de una paz justa y duradera. En cambio, el acto llena el vacío en la cultura militar que deja la ausencia de la recta intención como principio rector. Es una confusión de tarea y propósito. Si no se cultiva una disposición hacia una paz justa entonces habrá una disposición hacia otra cosa; un soldado sin disposición es una imposibilidad. En el peor de los casos, se origina una disposición a matar solo por matar, lo que implica una especie de goce siniestro. Con más frecuencia, y sólo marginalmente mejor, es una disposición orientada hacia una “paz negativa”, del tipo que se establece al eliminar al enemigo.<sup>19</sup> Es este el objetivo que tenía en mente el antiguo historiador Tácito al afirmar que “donde [los imperios] crean un desierto, lo llaman paz”.<sup>20</sup>

Esta paz negativa puede ser legítima en casos extremos de agresores fanáticamente comprometidos con la eliminación de otros. Sin embargo, los soldados —y nuevamente, los civiles— no deberían de tener la *disposición* para esta paz, sino solo adherirse a ella cuando las circunstancias lo exijan. Su disposición debe orientarse hacia una paz que involucre una coexistencia reconciliadora dentro de la comunidad internacional, una armonía entre los cuerpos políticos basada en la justicia, en lugar de orientarse hacia la ausencia de conflicto porque un solo cuerpo político se mantiene activo. Incluso una versión más ligera de esta paz negativa, en la que los adversarios son subyugados en lugar de ser asesinados, rara vez cumple con los estándares de la justicia y, por lo tanto, rara vez debe considerarse como la paz a la que se ha de aspirar. Además de ser injusta, este tipo de paz casi nunca perdura: “La paz de los hombres sometidos no es una paz genuina, sino una paz marcada por una profunda inestabilidad...”<sup>21</sup>

Cuando los soldados comprenden el concepto de paz solo de manera negativa, le dan una importancia prominente al asesinato. El matar se emplea de manera casual y más eficaz de lo que es en realidad, especialmente cuando

---

19. Coates 2016, 293; Capizzi 2015, 7.

20. Publius Cornelius Tacitus, *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, vol. 2 (Londres: Bell y Daldy, 1872), 372.

21. Capizzi 2015, 9.

las normas profesionales promueven un uso de los principios morales con la falta de seriedad de una lista de cotejo legalista, la eficiencia mecánica de una burocracia y la indiferencia de un autómatas. Un ejemplo aleccionador es el de la guerra de Vietnam, con sus líderes políticos y militares haciendo énfasis en los 8 parámetros cuantificables de los avances, principalmente en el notorio recuento de los muertos.<sup>22</sup> Más recientemente, en un debate sobre las elecciones presidenciales del 2015, el candidato Mike Huckabee comentó: “El propósito de las fuerzas armadas es el de matar gente y romper cosas”.<sup>23</sup> Aunque posiblemente lo haya dicho más por su efecto retórico que por ser verdad, su sonido mordaz aún enciende una opinión pública que revela la disposición de muchos soldados hacia una paz meramente negativa y la matanza que esta conlleva.<sup>24</sup> Otro ejemplo: el almirante Michael Mullen, como presidente de la Junta de Jefes de Estado Mayor, en el 2008, advirtió a los miembros del Congreso: “Matar no nos lleva a la victoria” en Afganistán.<sup>25</sup> Dos oficiales militares retirados argumentaron que Mullen estaba equivocado, que los soldados debían sentirse libres de la “timidez” que encerraba el comentario de Mullen para “actuar con el salvajismo y la determinación necesarios para destruir... a los terroristas islámicos en todo el mundo”.<sup>26</sup> En la revisión del historial militar de los oficiales retirados, para apoyar su punto, el crear un desierto y llamarlo paz parece ser lo único que debe buscarse con el uso de las fuerzas militares. Cabe mencionar que estos dos oficiales se desempeñaban como abogados militares en Irak

---

22. Robert McNamara transfirió su enfoque altamente cuantitativo de la industria automotriz a su nuevo rol como Secretario de Defensa (en el cargo de 1961 a 1968). Sin embargo, unos años después del conflicto de Vietnam, expresó en privado al presidente Johnson sus dudas sobre su idoneidad. Es una crítica interna que los historiadores revelaron hace relativamente poco tiempo, debido en parte a la desclasificación reciente del material. Véase Ken Burns y Lynne Novick, “The Vietnam War,” Florentine Films and WETA (2017), episodio 6; y Errol Morris, “The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara,” Sony Pictures Classics (2003).

23. Janell Ross, “Mike Huckabee says the military’s job is to ‘kill people and break things’. Well, not quite”, *The Washington Post*, 7 de agosto de 2015.

24. Para una muestra del debate, véase Matt Cavanaugh, “The Military’s Purpose is not to Kill People and Break Things,” *War on the Rocks*, 26 de agosto de 2015; Jim Gourley, “The military’s purpose isn’t to break things and kill people, but it should be,” *Foreign Policy* (24 de septiembre de 2015).

25. CNN Politics, “Troops alone will not yield victory in Afghanistan,” CNN.com, 10 de septiembre de 2008.

26. David Bolgiano, John Taylor, “Can’t Kill Enough to Win? Think Again,” *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1,378 (U.S. Naval Institute, Diciembre de 2017). Para una opinión disidente, véase Adam Weinstein, “No, We Can’t Kill Our Way To Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think,” *Task and Purpose* (8 de diciembre de 2017).



y Afganistán asesorando a los comandantes de campo sobre las reglas de enfrentamiento y obligaciones bajo el derecho internacional —que, según afirman, deberían inclinarse a favor de sus propias fuerzas—.<sup>27</sup>

Una lectura solidaria de su argumento precisa el distinguir entre dos nociones de victoria. Supuestamente, Mullen se refiere a la victoria del esfuerzo general para instituir un régimen afgano estable que resista los disturbios de grupos extremistas violentos y provea de lo necesario a sus ciudadanos de manera que los extremistas no encuentren en ellos refugio ni apoyo. Los dos oficiales, sin embargo, se centran en la victoria táctica en combate. Es más, parecen definir la victoria a cualquier escala en términos del conflicto táctico. La postura de estos oficiales revela una suposición subyacente de que, generalmente, las relaciones internacionales, y las guerras algunas veces estas generan, son siempre juegos de suma cero. Si bien los momentos de combate real cuentan, es importante no perder nunca de vista el contexto externo de esos violentos enfrentamientos donde la ganancia de otro no se traduce necesariamente en la pérdida propia y donde existe la posibilidad de algo mejor que una paz negativa. Cuando esta mejor paz sea una opción, estaremos moral y prudentemente obligados asumirla. Esta obligación es lo que se entiende por recta intención. Es una disposición hacia una paz positiva, una insistencia a no perder de vista su posibilidad, incluso en medio de concesiones contrarias.<sup>28</sup>

Una disposición hacia una paz negativa y su correspondiente fijación por matar es más fácil de mantener si se considera a los enemigos menos humanos. Podría decirse que los adversarios infrahumanos, animales o insectos no justifican el tipo de restricciones que uno ejerce sobre otros seres humanos, ni tampoco el mismo nivel de compromiso con un futuro conjunto. Además de las influencias sociales del nacionalismo, del racismo o de los estereotipos culturales negativos, la aparente justicia de la guerra puede imposibilitar que se mire al enemigo “como algo más que un criminal, y como tal, está sujeto a todo lo que se le presente”.<sup>29</sup> Esta mentalidad de cruzada es una

---

27. Bolgiano, Taylor 2017.

28. El grado y alcance de esta obligación varía según la posición y los deberes de cada uno. En el fragor del combate los soldados no deberían concentrarse en cuáles términos de paz podrían conceder los líderes políticos opositores. Deben, sin embargo, estar atentos a la posibilidad de que la contraparte enemiga se rinda. El grado de cumplimiento de esta obligación es mayor para aquellos soldados que no están inmersos en el fragor del combate, sino en las operaciones más calculadoras de determinar los objetivos estratégicos, la planificación de las campañas para lograr dichos objetivos y la de evaluar el progreso de la guerra.

29. Capizzi 2015, 121.

presión más para deshumanizar a los enemigos y a los no combatientes con quienes se les relaciona. Sin embargo, en lugar de categorizar a los enemigos bajo el estado infrahumano de un insecto, la mentalidad de las cruzadas los considera como monstruos moralmente malvados.<sup>30</sup> El matar se vuelve una obligación moral central independientemente del nivel de paz que genere.

Además, una intención de matar es más fácil de sostenerse con una visión militarista de guerra. Si se considera que la guerra posee un valor intrínseco, un honor sin el reconocimiento de su tragedia, entonces no se lamentan los asesinatos que conlleva, sino que se aceptan. Esta postura militarista es con frecuencia un mecanismo de supervivencia para los soldados confrontados con la tensión entre la inmoralidad *prima facie* del asesinato y el deber *prima facie* de asesinar. En lugar de trabajar a través de esta tensión —la cual podría impulsar a un soldado hacia el principio de la recta intención—, este podría ignorar la primera y decidirse por la segunda, generalmente con la ayuda de otros que se encuentren en una situación similar y debido también a las fuerzas culturales en general. Como lo describe un veterano: “Una vez que aprendes a lidiar con conductas inmorales, todo se vuelve más fácil”.<sup>31</sup>

La intención de matar, la deshumanización y el militarismo se refuerzan mutuamente en una cultura militar que no está arraigada en una disposición hacia una paz justa y duradera. Una analogía con la cirugía puede ayudar a ilustrar el peligro de distorsionar el propósito global del soldado.<sup>32</sup> Nadie desea ser el paciente de un cirujano obsesionado con la cirugía, ignorando lo que contribuiría realmente a una salud plena. Por muy hábil que sea el cirujano con el bisturí, su propósito esencial sigue siendo el de promover el bienestar físico. El cirujano no debe realizar la cirugía solo porque tiene la autoridad y la habilidad para hacerlo. Debe reconocer plenamente cuándo y de qué manera el uso del bisturí contribuirá al mejoramiento de la salud. Así mismo, debe poder adaptarse a detalles imprevistos o a complicaciones que surjan durante la cirugía. De la misma forma, los soldados deben hacer uso de la fuerza letal de manera experta, pero también deben comprender la paz justa que se supone que el acto de matar promueve, comprender

---

30. Tomo estas dos categorías infrahumanas, “base, como un animal o insecto, o malvado, como un monstruo o demonio”, de Michael Brough, “La deshumanización del enemigo y la moral igualitaria de los soldados”, en *Rethinking the Just War Tradition*, eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden (Albany, NY: State University of New York Press, 2007), 160.

31. Wood 2016, ch. 1.

32. Esta comparación con la cirugía fue tomada de Orend 2006, 106; y Aquino, *Summa theologiae* II-II q. 64 a. 3.

cuándo el uso de la fuerza letal podría socavarla, y adaptar sus acciones a circunstancias inesperadas para lograrla a pesar de todo. Como señalara el general estadounidense John Schofield en 1881: “El objetivo y el fin de la guerra *no* es el de ‘matar’. Este es sólo uno de los *medios* necesarios para ese fin....El objetivo de la guerra es el de conquistar una paz honorable, ventajosa y duradera”.<sup>33</sup> Cuando los soldados no valoran este tipo de paz ni se comprometen con ella, de acuerdo con el principio de la recta intención, están peligrosamente mal equipados para hacer un uso sabio de la fuerza letal.

## II. Reviviendo la recta intención

Hasta este momento he destacado la falta de aplicación de la recta intención como un principio del *jus in bello*, el vacío resultante permite que en su lugar se desarrolle una intención de matar, así como la deshumanización y el militarismo que se derivan y refuerzan en ella. La empatía ayuda a aminorar estas preocupaciones morales —y lo que es más importante— prácticas. En esta sección, pretendo demostrar la resistencia de la empatía a la deshumanización y el militarismo, su papel en el debilitamiento de una intención de matar y su aportación a una recta intención. Primero, aclararé a qué me refiero con la palabra empatía.

### Definiendo la empatía

Para que el término ‘empatía’ merezca nuestra atención, debe referirse significativamente a algo. Los académicos han aplicado el término a diferentes fenómenos, con frecuencia de manera contradictoria, y su uso popular lo equipara comúnmente con la simpatía o la compasión.<sup>34</sup> Quisiera sugerir que la distintiva “contribución de la empatía que solo ella logra” es la característica sensible de la experiencia de otra persona.<sup>35</sup> Esta experiencia sensible no se limita a los sentimientos, sino que incluye la sensación de cosas más allá de los sentimientos inmediatos, como los deseos, las convicciones, las intenciones, las preocupaciones, los compromisos —casi cualquier parte de la vida mental de alguien más, incluyendo la sensación de su vida cognitiva— es decir, cómo se siente al mantener una creencia determinada—. Si un amigo dice: “Acabo de votar por el candi-

33. John M. Schofield, “Notes on ‘The Legitimate in War’”, *Journal of the Military Service Institution* 2 (1881), 1-10; citado por Brian Linn, *The Echo of Battle: The Army's Way of War* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 58.

34. Véase Batson 2009 para un resumen ilustrativo. Para una introducción más completa de este término y su historia, véase Stueber 2006, Coplan y Goldie 2011, Zahavi 2014 y Matravers 2017.

35. Smith 2015, 711.

dato por el que he estado haciendo campaña durante las últimas semanas”, significa que existen estados tanto cognitivos como afectivos asociados a esta experiencia. Los estados cognitivos del amigo, digamos, de creer que su candidato preferido es el mejor o que es importante ejercer el derecho al voto, etc., existen simultáneamente con los estados afectivos de desear que el candidato avance en su plataforma política, de preocuparse por las posibilidades de triunfo del candidato, de la sensación de confianza en el esfuerzo de la campaña, de la sensación de alivio de que la campaña haya terminado o, lo que es más importante, de una compleja combinación de estos. Además, estos estados cognitivos y afectivos son mutuamente causativos, lo que significa que pueden impulsarse o reforzarse mutuamente. La empatía es el comprender, hasta cierto punto, cómo se siente el amigo luego de esta experiencia global de votar —después de haber hecho campaña—, debido a una compleja interacción cognitiva y afectiva de acuerdo con las circunstancias y contextos específicos.<sup>36</sup>

La empatía no es, por tanto, el simple hecho de asignar un sentimiento genérico de esperanza o de nerviosismo a un amigo. Tal y como plantea Max Scheler, la empatía no es “simplemente una cuestión de juzgar intelectualmente una determinada experiencia por la que otros estén pasando; no es el mero pensamiento de que ese sea el caso...”<sup>37</sup> La empatía se orienta específicamente a la experiencia del otro en su fenomenismo. En otras palabras, la empatía proporciona una comprensión limitada de las experiencias del otro y no una descripción de esa experiencia —la cual depende, entre otras cosas, de la habilidad del empatizador para verbalizarla—, sino de la naturaleza fenomenal de la misma. Entonces, como definición práctica, apoyo el concepto de empatía de Joel Smith como una comprensión experiencial de *qué* siente o piensa otra persona, no únicamente una comprensión proposicional o teórica de *lo que* el otro siente o si piensa de cierta manera.<sup>38</sup>

Por lo tanto, la empatía difiere mucho de la simpatía. La empatía es el comprender lo que piensa o siente el otro, pero no se preocupa por su bienestar.<sup>39</sup> Según señala Edmund Husserl, “Mientras que la empatía es una forma de comprensión, la simpatía involucra cuidado e interés”.<sup>40</sup> Los

---

36. También es importante considerar que la precisión de la empatía aumenta con el conocimiento que uno mismo tenga sobre el amigo, y si éste fuese naturalmente optimista, inquieto, etc. Dicha familiaridad puede brindar mayor fidelidad a la tentativa empática de comprender los estados mentales del amigo.

37. Según lo citado por Zahavi 2014, 118.

38. Smith 2015, 712-713.

39. Darwall 1998, 261-270.

40. Según lo cita Zahavi 2014, 139 (nota al pie 14)

dos conceptos están relacionados. De hecho, la empatía puede propiciar y ayudar a la preocupación por la simpatía, y la simpatía puede impulsar tentativas de comprensión empática hacia los demás. La fusión de los términos es probablemente más común gracias al uso que David Hume y Adam Smith hacen de “la simpatía” en sus obras sobre teoría de la moral; los fenómenos que describen, sin embargo, corresponden a lo que ahora llamamos empatía. Específicamente, la concepción de Hume se asemeja al reflejo de las emociones de la otra persona en una empatía de nivel inferior, mientras que la concepción de Smith se asemeja a la postura de perspectiva imaginativa en una empatía de nivel superior.<sup>41</sup> Generalmente, una empatía de nivel inferior se considera como subconsciente, automática y reveladora de estados mentales de emoción “superficial” e intenciones inmediatas. Una empatía de nivel superior se considera como consciente, voluntaria y reveladora de estados mentales más profundos o duraderos, incluyendo intenciones más amplias o el sentido que encierra el comportamiento.<sup>42</sup> En particular, el término “empatía” no se incorporó al idioma inglés sino hasta un siglo después de las obras de Hume y Smith, lo que hace difícil el responsabilizarlos por la confusión.

La investigación refuerza la intuición de que la empatía conduce a la simpatía, pero también demuestra no ser necesariamente así.<sup>43</sup> De hecho, puede inhibir la simpatía hacia algunos individuos mientras la impulsa hacia otros debido a la facilidad con la que empatizamos con los miembros de nuestra propia cultura u otro grupo y a la dificultad que podríamos tener de sentir empatía hacia otros grupos ajenos a estos. Por lo tanto, la empatía puede introducir una parcialidad moralmente problemática. Esta preocupación ha alimentado el debate en contra de la supuesta aportación de la empatía a la moralidad.<sup>44</sup> Destaca asimismo la diferencia entre la empatía y la simpatía.<sup>45</sup>

### La empatía revela la igualdad moral del enemigo

La empatía implica una solidaridad fundacional con los demás. No se trata de una solidaridad de opiniones, perspectivas, juicios, valores o sentimientos, sino sólo de una solidaridad de la individualidad fundamental.

---

41. Darwall 1998, 267; Coplan y Goldie 2011, x.

42. Coplan y Goldie 2011, xxxiii.

43. Batson 1991; Darwall 1998, 272-273.

44. Prinz 2011; Bloom 2014.

45. Para una discusión más amplia sobre la relación entre la empatía y la simpatía, véase Darwall 1998; Coplan y Goldie 2011, x-xi; Gallagher 2012, 360-362; Zahavi 2014, 115-117; Matravers 2017, 115.

La empatía puede contribuir a la primera, aunque no necesariamente. La empatía, como una comprensión experiencial de otra persona, revela la calidad humana que un soldado tiene en común con el enemigo. La empatía humaniza a los demás y, por lo tanto, contrarresta las tendencias deshumanizantes. Una empatía de nivel inferior fundamenta una intuición del estado humano del enemigo, que es algo comparable a la percepción sensorial. Esta empatía de nivel inferior se puede desconectar o interrumpir, como el cerrar los ojos para no ver, pero sin tal acción, la empatía de nivel inferior se produce automáticamente. La empatía de nivel superior se erige sobre dicha intuición gracias a procesos cognitivos como la postura de una perspectiva imaginativa para revelar información sobre la experiencia del otro, incluidos elementos de su estructura narrativa, su cosmovisión, sus valores y sus intenciones. La empatía de nivel superior no es automática; debe propiciarse conscientemente. Sin embargo, uno puede habituarse a ella.

Tomemos como ejemplo la experiencia de un equipo de soldados desplegados en Irak como parte de una campaña contrainsurgente. Los soldados llevaron a cabo una redada en la casa de un ex coronel del ejército iraquí, quien había comenzado a planificar y financiar los movimientos de insurgencia en su localidad. Tras abrirse paso por la puerta principal, un hombre acuclillado ingresó rápidamente en el zaguán. Estaba agachado, con las manos ocultas, se abalanzaba hacia adelante y, entonces, dos de los cuatro soldados le dispararon, y cayó al suelo. Esos fueron los únicos disparos realizados. Treinta segundos después, la casa fue declarada segura y el equipo comenzó a brindar los primeros auxilios al hombre caído. El hombre murió en presencia de los soldados, y de su esposa y su pequeña hija, a quienes se les había encontrado en la casa y se les había conducido hasta el zaguán. El hombre muerto era el coronel iraquí.<sup>46</sup>

El recuerdo de la muerte de ese hombre permaneció en la memoria de los soldados que le dispararon. Uno de ellos, particularmente, se sintió atormentado con la baja que ocasionó. La cadena de mando determinó que las acciones del equipo se justificaban, pero eso no aminoró la pesadumbre del soldado. El hombre al que mató no llevaba nada en las manos. El soldado luchó por comprender por qué el hombre se había abalanzado de tal forma. ¿Acaso intentaba el coronel proteger a su familia? ¿Intentaba derribar al soldado líder que entraba por la puerta? ¿Estaba entrando en la habitación para saber por qué había fuertes ruidos? ¿Simplemente se había tropezado

---

46. Esta historia se basa en mi propia experiencia cuando me enviaron a Irak con la 4ta División de Infantería del Ejército de los Estados Unidos en el año 2003.

al entrar en la habitación? El soldado tenía esposa y una hija pequeña, y no pudo evitar el preguntarse qué iba a ser de la familia de este coronel.

El conflicto de este soldado es un ejemplo de la empatía que comúnmente ocurre durante la guerra, aunque no se le reconozca plenamente en nuestra teorización sobre la misma. Es una respuesta natural a los penosos deberes de la contienda. Aun así, el entrenamiento militar se enfoca muy frecuentemente en reprimir estas reacciones para garantizar que los soldados persistan en sus deberes — es mejor un soldado irreflexivo que uno demasiado reflexivo—. Quiero resistirme a dicha conclusión; cualquiera de los dos extremos resulta igualmente perjudicial para un buen soldado.

Propongo que, a través del entrenamiento militar y la inculturación, este soldado interrumpió su empatía de nivel inferior en aras de las acciones coercitivas al participar en la redada de la casa del coronel iraquí. Luego de ingresar por la fuerza, del disparo de una persona que parecía amenazante y del aseguramiento del resto de la casa, los soldados intentaron estabilizar al malherido coronel. En la transición de las acciones coercitivas para evaluar la situación inmediata y brindar auxilio al coronel, la intuición de la empatía de nivel inferior resurgió, particularmente en este único soldado, como algo que se admite en lugar de reprimirse.

Su empatía de nivel superior procesó la intuición y la expandió para propiciar la comprensión de la situación del coronel en cada uno de sus otros roles como esposo y padre. A su vez, dicha comprensión estimuló la comprensión empática del soldado con respecto a la viuda y a la hija. Durante esta comprensión experiencial, en este momento de empatía, mi soldado también se siente atormentado.

La fuente de su perturbación se debió, al menos parcialmente, al estatus más complejo del iraquí muerto. Dejó de ser pura o simplemente un combatiente enemigo contra el que se debía luchar; era también un ser humano sin vida que habría de ser llorado. El soldado se detuvo ante el hecho de que él mismo y este coronel eran esposos y ambos tenían hijas pequeñas. Habría sido más fácil considerar perentoriamente al coronel como un criminal, como a alguien personalmente responsable de la guerra en la que el soldado se encontraba. El correspondiente odio por el enemigo culpable hizo que el patear la puerta y el apretar el gatillo fuera más fácil. Ahora, sin embargo, este odio había sido...

...interrumpido o anulado por una comprensión más reflexiva...la sensación de que el soldado enemigo, aunque su guerra fuera criminal, era, sin embargo, tan inocente como uno mismo.

Armado, él es un enemigo; pero no es *mi* enemigo en ningún sentido estricto; la guerra en sí no es una relación entre personas sino entre entidades políticas y sus instrumentos humanos... [que como yo, se encuentran] atrapados en una guerra que no declararon. Veo en ellos a mis homólogos morales.<sup>47</sup>

Esta noción de la igualdad moral, de una inocencia moral compartida por soldados de ambos lados de una guerra que no iniciaron, se desarrolla aún más con un experimento del pensamiento empático. Lo que se expresa aquí en términos de una situación de una contrainsurgencia similar al reciente esfuerzo bélico en Irak. Como una extensión de la comprensión reflexiva antes mencionada, un soldado estadounidense podría preguntarse: “¿Qué tendría que pasar para que *yo* cooperara con una fuerza de ocupación extranjera que patrulla mi localidad? ¿Qué comportamiento por parte de ellos les haría ganar *mi* cooperación? ¿Qué posibilidades habría de que me levantara en armas contra las fuerzas de ocupación extranjera? Estas preguntas corren el riesgo de presentar un error de proyección ya que requieren de una perspectiva orientada hacia uno mismo, la cual incorpora a su vez numerosas influencias culturales que son diferentes a las del iraquí promedio. Sin embargo, el tener una perspectiva orientada hacia uno mismo puede ser un modo adecuado de empatía de nivel superior “cuando existe una gran superposición entre uno mismo y los demás o cuando la situación es del tipo que conduciría a una respuesta lo suficientemente universal”.<sup>48</sup> Los soldados extranjeros que patrullan las calles del vecindario generan una preocupación similar por la seguridad de la familia, un patriotismo similar y una desconfianza similar hacia esos extraños de cultura extranjera.

La empatía ayuda a los soldados a reconocer la igualdad moral de sus enemigos. De esta forma, la empatía “frena la inclinación en tiempos de guerra” a deshumanizar.<sup>49</sup> Debilita la tendencia de ver al enemigo como un animal de nivel menor o como si el enemigo fuese tan vil que se desprendiera de su calidad humana. En cambio, se le percibe como si estuviera sujeto a influencias similares de fervor nacionalista, de respeto a las leyes de reclutamiento y al deseo de proteger a su familia y a sus compatriotas. Esta honestidad con respecto al enemigo puede tener dos efectos. En primer lugar,

---

47. Walzer 1977, 36

48. Amy Coplan, “Understanding Empathy: Its Features and Effects”, en *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, ed. Amy Coplan y Peter Goldie (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 9.

49. Brough 2007, 151.



infunde un mayor autocontrol de modo que los soldados limitan sus actos coercitivos, de manera más confiable, a solo aquellos que sean realmente necesarios. En segundo lugar, sienta las bases para una disposición hacia una paz justa y duradera. La igualdad moral funge como una “razón por enviar al enemigo derrotado de regreso a su vida habitual, un paso hacia el regreso a la normalidad y la paz —porque ¿cómo puede castigarse en el enemigo lo que habría hecho uno mismo de haber estado en la misma situación?”<sup>50</sup>

### ¿Son los terroristas moralmente iguales?

Es difícil mantener una mentalidad de cruzada cuando uno se percató de la igualdad moral de un soldado enemigo, pero el caso es diferente cuando se considera la postura adecuada hacia un terrorista. ¿Debemos sentir empatía hacia un terrorista y promover este sentido de igualdad moral con él? ¿Existe la igualdad moral? Por una parte, existe una influencia similar de la cultura, los esfuerzos de reclutamiento, la propaganda, etc., a los que el terrorista está sujeto. Además, si el terrorista es un miembro de bajo rango en su organización, estará sujeto a las órdenes de sus líderes. Estas órdenes serán influyentes aun cuando no estén legalmente respaldadas por la autoridad de un régimen establecido y reconocido. Mientras que este hecho podría ser utilizado en contra del terrorista de bajo rango por eludir una debida deferencia hacia un gobierno establecido, puede ser que el gobierno en cuestión ya haya perdido su legitimidad y su derecho a gobernar o que no exista un gobierno efectivo. Si su subordinación es tal que el terrorista de bajo rango no participa en la toma de decisiones relacionadas con medidas de violencia o la selección de objetivos, este terrorista puede adquirir una inocencia moral similar a la de un soldado de bajo rango a pesar de su participación material en el acto terrorista. Es cierto que el acto tendría que ser de tal naturaleza que este participante de bajo rango no pudiera identificar de manera confiable las características morales de dicho acto —particularmente el ataque intencional a personas inocentes—, o el estar sujeto a presiones de tal magnitud que lo absuelvan de su culpabilidad. Sin embargo, de ser así, entonces el título de “terrorista” no aplicaría en su caso. Él es moralmente igual a un soldado y, por tanto, no se merece tal etiqueta peyorativa.

Sin embargo, un auténtico terrorista sigue siendo moralmente diferente a un soldado debido a la naturaleza terrorista que genera este título. El

---

50. Brough 2007, 151. Esta conclusión de que uno haría lo mismo en el lugar del otro no se debe a la empatía, pero esta la hace posible. La empatía solo brinda comprensión y no un acuerdo.

terrorismo es el uso deliberado o una amenaza de violencia contra no combatientes para lograr un impacto político.<sup>51</sup> Este uso de la fuerza no satisface las demandas morales con respecto a las vidas inocentes. El terrorista auténtico, por lo tanto, no es moralmente inocente como el soldado, quien por los principios del *jus in bello* está obligado a discriminar entre los combatientes y los no combatientes, para lo está preparado mediante el énfasis en la ley, en el entrenamiento y en la cultura militar o social. El terrorista tiene como objetivo deliberado y evitable a personas inocentes.<sup>52</sup> Por lo tanto, es mucho más fácil mantener una mentalidad de cruzada hacia el terrorista; él es un criminal de una manera en que los soldados no lo son.

Aun así, existe una igualdad disminuida, o más delgada, que un soldado comparte con un terrorista.<sup>53</sup> En general, es del tipo que uno tiene en común con un malhechor que es culpable. Es una igualdad moral en el estatus y el valor humanos, aunque no lo sea en la inocencia moral de los actos de fuerza de cada uno. Una comprensión empática del terrorista subraya esta igualdad moral más delgada —como lo hace, de manera más general, con los malhechores en su conjunto—. Esta igualdad, como del tipo más grueso con los soldados enemigos ya mencionados, no implica el estar de acuerdo con la visión del mundo, los juicios morales o las decisiones del terrorista; simplemente suscita una explicación idónea de su humanidad según el juicio de uno mismo, a pesar del propio fracaso de los enemigos, en este sentido, con respecto hacia sus víctimas.

A través de la revelación de una igualdad moral ya sea delgada o gruesa, la empatía humaniza a los enemigos y, por lo tanto, fortalece el juicio de los soldados. “Si los estados y sus soldados pueden aprender a ver al enemigo como alguien completamente humano e individual y moralmente homólogo, discernirán el paisaje moral más claramente y evitarán un desastre moral

---

51. Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, edición revisada y ampliada, (Nueva York: Columbia University Press, 2006), 26–28. Véase también Naciones Unidas, “Declaración sobre medidas para eliminar el terrorismo internacional”, anexo a la resolución 49/60 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, “Medidas para eliminar el terrorismo internacional” (9 de diciembre de 1994).

52. Este análisis entre el soldado y el terrorista ayuda a revelar la facilidad con la que los soldados pueden cometer actos terroristas. Los soldados pueden deliberadamente no discriminar entre los combatientes y los no combatientes, o no proteger debidamente a los no combatientes. Debido a sus fines ampliamente políticos, dichos actos comienzan a parecerse a la definición de terrorismo. Véase la discusión de David Rodin sobre la fuerza imprudente o negligente contra los no combatientes en “Terrorism without Intention”, *Ethics* 114 (julio de 2004), 752–771.

53. Tomo esta noción de una igualdad moral más delgada de Brough 2007, 150.

para ambos lados de la guerra”.<sup>54</sup> Es difícil mantener una actitud militarista cuando hay empatía. No se puede ignorar la tragedia de la guerra, pero debe enfrentarse, tal y como hizo el soldado antes mencionado, al lidiar con la muerte del coronel iraquí.

Sin embargo, la empatía aplicada selectivamente puede interferir con el buen juicio. Por ejemplo, la empatía hacia las víctimas de la agresión puede estimular la perseverancia. Si se lleva demasiado lejos o de manera demasiado exclusiva, esta perseverancia empujará al individuo a una intención vengativa, quebrantando cualquier noción de igualdad moral. Uno evita este extremo gracias a un nuevo momento de empatía hacia los agresores.

#### La relación de la empatía con matar

“Para nuestra mente moderna”, señala Shay, “el enemigo es detestable, por definición”.<sup>55</sup> El mantener la calidad humana del enemigo se considera generalmente imposible; para muchos es una verdad manifiesta el “que los hombres no pueden matar a un enemigo que consideran honorable y como ellos mismos”.<sup>56</sup> Sin embargo, contrario al argumento de que los soldados *deben* deshumanizar a los enemigos para matarlos, hay al menos algunos momentos en los que *no pueden* deshumanizarlos debido al contacto íntimos con ellos. Michael Walzer presenta algunos de estos casos basándose en las memorias de veteranos en las que estos describen la dificultad para disparar sus armas contra los soldados enemigos “quienes se ven graciosos, quienes están duchándose, subiéndose los pantalones [mientras corren por una trinchera], están disfrutando del sol, [o] fumando un cigarrillo”.<sup>57</sup> Richard Holmes advierte que “el concepto de un enemigo odioso e inhumano rara vez subsiste cuando se tiene contacto con él como un individuo”.<sup>58</sup> La experiencia del soldado atormentado mencionado anteriormente ilustra asimismo los inevitables momentos de empatía en la guerra. Estos momentos son, ciertamente, sólo breves vislumbres de la humanidad del individuo, vislumbres a menudo soterrados bajo la propaganda del esfuerzo bélico y las penetrantes emociones de lucha y pérdida inherentes a la guerra. Sin embargo, el simplemente sofocar estos momentos de empatía conduce a

---

54. Brough 2007, 160.

55. Jonathan Shay, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character* (Nueva York: Scribner, 1994), 103.

56. *Ibid.*

57. Walzer 1977, 138-143.

58. Richard Holmes, *Acts of War: The Behavior of Men in Battle* (Nueva York: The Free Press, 1985), 368; citado por Brough 2007, 157.

los peligros de la deshumanización, del militarismo y del asesinato como propósito primordial. Se pierde la recta intención.<sup>59</sup> Al reconciliar la naturaleza humana de los enemigos con el deber que se tiene de matarlos debe existir alguna otra alternativa a la deshumanización, la cual simplemente intenta negar la naturaleza humana.<sup>60</sup>

Michael Brough plantea la misma pregunta: “¿Entonces cómo deben ver los soldados los asesinatos que cometen en la guerra, y cómo deben las naciones instruir a sus soldados a ese respecto? La deshumanización es demasiado costosa”.<sup>61</sup> Basándose en la investigación de los psicólogos David Grossman y Stanley Milgram, Brough reconoce la necesidad de distanciarse del objetivo para poder matarlo. Esta distancia puede tomar una forma física, especialmente como lo permiten las tecnologías modernas, pero también puede tomar una forma emocional, incluyendo la “distancia social —la cual enfatiza las diferencias de la casta social—, la distancia cultural —la cual acentúa las diferencias raciales y étnicas—, y la distancia moral —la cual visualiza la inferioridad moral del enemigo—”.<sup>62</sup> Estas últimas formas de distancia emocional son precisamente las tendencias deshumanizantes que convierten a los enemigos ya sea en “seres sin importancia, como un animal o un insecto, o en malvados, como un monstruo o un demonio”, y que son, por lo tanto, inaceptables.<sup>63</sup> Brough etiqueta estos intentos de “infrahumanización” a distancia para denotar su negación del valor humano del enemigo. En su lugar sugiere una forma alternativa de distancia emocional a la que se refiere como “no humanización”. Impulsada por la distancia

---

59. Lleva también al peligro de daño moral, una debilitante sensación de traición y / o culpa entre los veteranos, la cual está captando una mayor atención. Para una introducción, véase Jonathan Shay (1994); Nancy Sherman, *Afterwar: Healing the Moral Wounds of our Soldiers* (Nueva York: Oxford University Press, 2015); y David Wood, *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars* (Nueva York: Little, Brown and Company, 2016).

60. La respuesta pacifista es la de negar esto último — no existe el deber de matar—. Si bien me alejo de la postura pacifista hasta cierto punto, comparto la preocupación de Brian Orend de que podría haber una “arrogancia vergonzosa” en la literatura de guerra justa con respecto al pacifismo (“A Just War Critique of Realism and Pacifism”, *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXVI [2001], 435–436). Por default, todos deberíamos tener un compromiso pacifista con la resolución no violenta de conflictos. Es un compromiso *prima facie* que incluso los soldados deben de mantener, en el entendido de que su profesión continúa orientada hacia aquellas circunstancias que traspasan el umbral de este compromiso. Varias situaciones precisan de juzgar si uno ha traspasado o no ese umbral. En las contrainsurgencias, especialmente, sin vanguardias definidas, se requiere de este juicio por parte de los soldados que están más abajo en la cadena de mando, aunque a menudo resulte más difícil.

61. Brough 2007, 159.

62. *Ibid.*, 160.

63. *Ibid.*

física del armamento moderno, “la no humanización surgió a raíz de la invención de la artillería de trayectoria indirecta, cuando los soldados enemigos se convirtieron en chinchetas o trazos de lápiz en mapas, o gritaban coordenadas a una sección de armas”.<sup>64</sup> La percepción del enemigo no humano “como un punto luminoso en la pantalla de una computadora” se ha expandido a medida que la guerra se ha ido ejecutando más y más de forma electrónica.<sup>65</sup>

En lugar de menospreciar al enemigo con una carga emocional, la no humanización implica el tratar al enemigo como un objeto sin emociones. Por lo tanto, puede estar unos grados de la moral por encima de la infra-humanización debido a los excesos violentos que esta última suscita. Sin embargo, a pesar de que el prefijo “no” evita la connotación de menor valor en comparación con el prefijo “*infra*”, transmite la sensación de que el enemigo es un *in* humano, algo distinto a un humano. En consecuencia, todavía así parece ser un enfoque problemático para la muerte justificada de otros *seres humanos* en guerra. Brough se apresura a resaltar esta inquietud diciendo que considerar como no humanos a los enemigos puede negar su igualdad moral de forma similar a la consideración de los enemigos como *infrahumanos*.<sup>66</sup> Sin embargo, dada la necesidad de algún tipo de distancia emocional o de alguna forma de “hacer que matar sea más fácil” en las circunstancias morales adecuadas, Brough respalda un momento no humanizante, aunque fuertemente limitado por el respeto por el enemigo.<sup>67</sup> El matar a otra persona, según él, “no impide el honrar a los muertos después de la batalla. Una oración, un pensamiento o el musitar una despedida pueden ser muestras de respeto suficientes ante los caídos”. Brough destaca la investigación terapéutica que demuestra cuán importante es para los soldados el honrar a sus adversarios caídos con el fin de evitar “repercusiones psicológicas dañinas”.<sup>68</sup>

Yo simpatizo con esta propuesta de Brough, pero deseo aportar una alternativa a la no humanización. El soldado que se encuentra en circunstancias tales en las que el matar al enemigo sea al menos moralmente permisible, si no es que obligatorio, debe mantener intacta la humanidad del

---

64. *Ibíd.*, 161.

65. *Ibíd.*

66. *Ibíd.*

67. Wálzer sugiere algo similar con respecto a matar al enemigo cuando afirma: “Pero la alienación [del enemigo] es temporal, la humanidad es inminente” (1977, 142).

68. Brough 2007, 163. La investigación psicológica es la de Jonathan Shay y David Grossman, y el daño moral es una de estas repercusiones.

enemigo, pero también debe desprenderse del impulso empático que destaca esa humanidad. Anteriormente sugerí esta alternativa cuando describí los roles de una empatía de nivel inferior y una superior en la experiencia del soldado atormentado y su reacción ante la muerte del coronel iraquí. Dicha alternativa es similar a la necesidad del cirujano de alejarse emocionalmente del paciente para realizar mejor una cirugía. Así como no es de esperarse que el cirujano perciba o imagine con empatía la experiencia que está produciendo en el paciente, al menos durante el acto quirúrgico, tampoco debe de esperarse que el soldado se enfrente a su enemigo con empatía durante el acto letal. Sin embargo, al igual que el cirujano, el soldado no debe mantener el alejamiento estoico posteriormente —y a menudo no puede, como se demuestra crudamente con aquellos soldados moralmente dañados—. El paralelo existe también en las responsabilidades de los soldados más experimentados:

...es una parte necesaria del alto mando militar en el campo de batalla el que un comandante se endurezca hacia el coste humano de sus planes y órdenes —de lo contrario sería emocionalmente imposible para él el desempeñar su trabajo—. Sin embargo, lo anterior no tiene por qué volverlo deficiente con respecto al cuidado previo a la batalla o a la compasión posterior a ella. No tiene por qué volverlo inhumano...<sup>69</sup>

Es posible que me ande con sutilezas al tratar de distinguir entre la no humanización de Brough y mi concepto de interrupción del impulso empático. Sin embargo, sí parece relevante el describir este paso necesario, no como una atribución real al enemigo de un estatus no humano, sino como la gestión de las facultades mentales de uno mismo. Con el tiempo se desarrollará una disposición basándose ya sea en uno o en el otro. Parece que es mejor limitar esa disposición sobre cómo responde uno afectivamente hacia los demás, en lugar de formarse el hábito de considerar a los demás como objetos. La disposición más limitada hará posible que el soldado respete a los enemigos fallecidos de la forma que Brough recomienda, puesto que su calidad humana nunca ha sido ignorada. La no humanización se presta muy fácilmente a los peligros de una mentalidad burocrática o al de una aproximación al *jus in bello* de lista de cotejo, arriesgando el mantenimiento de una recta intención.

---

69. Nigel Biggar, *In Defense of War* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 127.

Entonces, en lugar de deshumanizar a los enemigos ya sea como infra-humanos o como no humanos, sugiero un manejo de la empatía de uno mismo que sea similar al uso de los sentidos. Así como puede educarse el oído para detectar unos sonidos en lugar de otros, así puede enfocarse la empatía de manera selectiva. Esta armonización empática ya tiene lugar en varios contextos y tiene momentos inmorales en los que nos volvemos demasiado selectivos. Esta parcialidad es particularmente común en la guerra, donde la empatía hacia los camaradas puede ahogar la empatía hacia enemigos o los no combatientes. Sin embargo, el caso del asesinato justificado en la guerra cuenta como un momento moralmente apropiado.

Fuera de esta excepción con respecto al acto de matar justificado, la empatía no debe reprimirse en la guerra. De hecho, no se puede, al menos no definitivamente, debido a la naturaleza instintiva de la empatía de nivel inferior, a los inexorables momentos de empatía que tienen lugar incluso durante la guerra y a la introspección posterior al combate como le sucede a la mayoría de los soldados. Los soldados son seres humanos y, por lo tanto, están programados para sentir empatía, lo que hace del autómatas humano un objetivo imposible de lograr incluso con un extenso entrenamiento militar. Es también un objetivo inmoral puesto que un autómatas no puede mantener una disposición hacia una paz justa y duradera, sino que simplemente debe estar equipado con un programa de actividad y, por lo tanto, carece del juicio necesario para ejercer adecuadamente la fuerza letal en todas las circunstancias a las que un soldado se enfrenta. En tercer lugar, es una meta tácticamente desatinada: un autómatas no puede adaptarse a circunstancias realmente nuevas puesto que solo está equipado con una lista de cotejo, por muy elaborada que sea esta.

¿Y qué más además de deshumanizar?

Dada la inevitable naturaleza de la empatía, la humanización de los individuos que impulsa y la vital necesidad moral de ver a los demás como humanizados durante la guerra, es importante el identificar alternativas a la visión moderna, la cual no da cabida a la humanidad del enemigo. Esta visión moderna sugiere que el valor de un soldado depende de, e incluso se comprueba por medio una degradación desdeñosa o despectiva del enemigo. Considérese, en cambio, la actitud de los antiguos griegos retratada según Homero o, lo que resulta aún más revelador, la actitud de los primeros cristianos, quienes permitían que el enemigo fuera visto como alguien tan “honorable y como uno mismo” incluso cuando se luchara a muerte.<sup>70</sup>

---

70. La frase de Shay antes mencionada.

Jonathan Shay, en su extenso estudio sobre la *Ilíada*, de Homero, no identifica ningún ejemplo en el que los griegos o los troyanos se deshumanicen entre sí durante la guerra de Troya.<sup>71</sup> Ninguna de las partes se refiere a la otra en términos despectivos, una práctica común en las guerras modernas. Tampoco se expresan irrespetuosamente, de manera más general. Por el contrario, las dos partes expresan repetidamente su admiración por la destreza en combate de sus adversarios. Luego de un prolongado duelo que culmina en empate, el guerrero troyano Ajax afirma:

Volveremos a encontrarnos en otro momento, y lucharemos hasta que el poder invisible decida entre nuestros anfitriones, otorgando a uno o al otro la victoria. Posteriormente se dirá entre [griegos] y troyanos: ‘Estos dos se batieron cuerpo a cuerpo sin piedad, pero se separaron como amigos’.<sup>72</sup>

Shay señala que el “contraste con la lucha contra los ‘Gooks’ en Vietnam no podría ser más marcado”.<sup>73</sup>

La principal excepción a esta respetuosa actitud es el trato horroroso que se le da al cuerpo de Héctor luego de que Aquiles lo venciera en la batalla. Aquiles mutila el cadáver y lo arrastra de forma vergonzosa para exhibirlo públicamente. Todavía así, como señala Shay, este comportamiento fue condenado por griegos y troyanos por igual, por violar normas profundamente arraigadas que compartían.<sup>74</sup> Es más, Homero retrata a Aquiles como especialmente respetuoso y generoso con sus adversarios antes de cambiar de parecer al principio de la historia, lo cual fue provocado por la traición de su oficial al mando.

Es cierto que los griegos y los troyanos tenían una cultura común que hacía que el respeto fuera más fácil de mantener. No era tan difícil para una de las partes ver a la otra como igual en su condición humana y en su valor correspondiente. Shay señala que “los griegos posteriores degradaron a los ‘bárbaros’ enemigos extranjeros de la misma forma en que los estadounidenses modernos lo hicieron [en la Segunda Guerra Mundial y Vietnam]”.<sup>75</sup> No obstante, el ejemplo de Grecia y Troya constituye una importante excepción

---

71. Shay 1994, 103-120.

72. *Ibid.*, 108-109.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, 29.

75. *Ibid.*, 111, nota 6. Shay cita la investigación de Edith Hall en *Inventing the Barbarian* (Nueva York: Oxford University Press, 1991).



a la supuesta necesidad de la deshumanización para el cumplimiento de los deberes militares. Aunque los griegos y los troyanos se percibían con mucho respeto entre sí, eso no diluyó la tenacidad de su lucha.<sup>76</sup>

Shay atribuye el contraste entre la actitud de los antiguos griegos hacia sus enemigos y su contraparte moderna a una tendencia inherente a deshumanizar a los adversarios en las religiones bíblicas.<sup>77</sup> Las tradiciones judía, cristiana e islámica, según Shay, hacen énfasis en la deshumanización de los enemigos como una expresión de piedad. “Cuando los soldados estadounidenses modernos y sus líderes deshumanizan al enemigo, afirman su lealtad hacia Dios expresando una tradición cultural poderosamente grabada en las escrituras bíblicas”.<sup>78</sup> Shay analiza la historia de David y Goliat, destacando el pasaje donde se compara a Goliat con animales y lo presenta “como una monstruosidad moral al igual que como un monstruo físico, no concebible como una contraparte en un acuerdo político...”<sup>79</sup> Shay concluye:

La cosmovisión judeocristiana —e islámica— ha triunfado completamente sobre la cosmovisión homérica de tal manera que el deshonor al enemigo ahora parece natural, virtuoso, patriótico, piadoso. Sin embargo, en la *Ilíada* solo Aquiles irrespetea al enemigo. En el mundo de Homero, este no es un estado natural sino uno inhumano en el que Aquiles ha caído trágicamente. Los guerreros de Homero nunca se debilitan por respetar al enemigo.<sup>80</sup>

No puede negarse la deshumanización que se ha llevado a cabo en el nombre de Dios, ni el fervor religioso que con mucha frecuencia la alimenta. Sin embargo, la afirmación de Shay parece desequilibrada e incompleta. En su análisis de los comentarios de David sobre Goliat y hacia Goliat mismo, no queda muy claro, como afirma Shay, que David rebaja a Goliat al estado inferior de un animal o un monstruo. David compara el desafío de luchar contra él con sus desafíos anteriores de luchar contra un león o un oso, pero esta comparación no es necesariamente degradante; también

---

76. Tampoco minimizó el trato del vencedor hacia los combatientes y no combatientes capturados. Ambas partes sabían que si morían en la batalla serían masacrados, sus ciudades serían saqueadas y sus familias serían esclavizadas. Por horribles que fueran estos actos, no fue el resultado de considerar a los vencidos como infrahumanos. Véase Shay 1994, 103.

77. Shay 1994, 103, 111-120.

78. *Ibid.*, 111.

79. *Ibid.*, 112.

80. Shay 1994, 115.

puede leerse como un reconocimiento laudatorio de la ferocidad de Goliat. David saca valor claramente de su creencia de contar con el favor de Dios, y esta presunción puede conducir a una visión arrogante y despectiva de los demás, pero no es evidente que David demuestre arrogancia o desprecio. Podría tratarse de su confianza en sí mismo y un deseo de darle a Dios el crédito de la victoria anticipada.

A pesar de todo, lo más preocupante es el silencio de Shay sobre la defensa del trato humano de los enemigos en las tradiciones judía, cristiana e islámica. Me enfocaré en la tradición cristiana porque sus antiguos integrantes fueron los cimientos de la tradición de la guerra justa y porque el mandato cristiano con respecto a los enemigos es muy drástico: como declaró Jesucristo, hay que amarlos.<sup>81</sup>

Muchos consideran que este mandato es insostenible; resulta contradictorio para un soldado afirmar que ama al enemigo al que le causa la muerte. Quizás el soldado se sienta motivado por el amor a la víctima cuando mata a un agresor, pero parece absurdo afirmar que también actúa amorosamente hacia el agresor. En cambio, la intuición moderna de deshumanizar al agresor comienza a perfilarse como algo más realista. Sin embargo, San Agustín defiende el amor por el agresor, parcialmente identificando el amor como una disposición interior del corazón del soldado, y parcialmente sugiriendo que el control coercitivo del agresor lo beneficia a él mismo y no solamente a la víctima: “Es útil la derrota para *aquellos* a quienes se les quita la licencia de la iniquidad...”<sup>82</sup> Restringir a un agresor que vive para enmendar su camino es una cosa, pero San Agustín sustenta este beneficio incluso si el agresor es asesinado, ya que, en la cosmovisión cristiana, cada quien debe rendir cuentas por los agravios cometidos en este mundo, y la muerte de este agresor le impide a este cometer otros agravios.

San Agustín proporciona otra respuesta que no apela a la ultratumba, ni requiere fuerza sin matar. En una carta a un comandante militar que expresó dudas sobre su capacidad para ser cristiano y soldado, San Agustín dice:

Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas. Porque el Señor dijo: “Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mateo 5: 9)... Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se

---

81. Mateo 5: 43-45; Lucas 6: 27-28, 35.

82. Agustín, Carta 138 (énfasis añadido).

contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz.<sup>83</sup>

Hay dos partes de este pasaje que son particularmente sustanciales para sostener la calidad humana de los enemigos en la guerra. Agustín pide a este comandante que sea un pacífico, lo que posiblemente podría significar la coexistencia reconciliatoria de una paz positiva o la versión eliminatoria de la paz negativa. Sin embargo, esto último se descarta rápidamente, ya que San Agustín anima a este soldado a “llevar [a los enemigos] de vuelta a las ventajas de la paz” y luego, a tener misericordia “hacia los vencidos”. La paz que San Agustín espera de este soldado implica la participación de los enemigos, no su sometimiento o eliminación, por lo que respeta su calidad humana.

En segundo lugar, San Agustín aconseja a este soldado: “Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas”. Agustín recomienda a este soldado que mate con remordimiento, no de corazón, casi como si el enemigo mismo tuviera que forzarle la mano. Nigel Biggar propone una versión contemporánea de la misma idea:

Sin embargo, puede permitirse la opción de actuar de tal manera que provoque la muerte de un ser humano, siempre que lo que se pretenda sea algo distinto a su muerte (por ejemplo, el defender a un inocente), que la posibilidad (o incluso la certeza) de su muerte se acepte con la debida y manifiesta renuencia, y que dicha aceptación sea necesaria, no subversiva, y proporcionada. Moralmente hablando, provocar la muerte deliberadamente de este modo no es lo mismo que hacerlo con la intención de matar.<sup>84</sup>

A primera vista, la sugerencia de Biggar de que un soldado no tiene la intención de matar suena tan absurdo como el amar a los propios enemigos incluso como se les da muerte. Sin embargo, si por “intención” Biggar se refiere a un propósito general, entonces simplemente defiende que los soldados tengan como su principal aspiración una recta intención hacia una paz justa y duradera en lugar de una intención de matar.

Esta recapitulación de las perspectivas griega y cristiana está destinada simplemente a mostrar la viabilidad de mantener la calidad humana de

---

83. Agustín, Carta 189.

84. Biggar 2013, 101.

los enemigos cuando se lucha contra ellos. Merecen un tratamiento más completo, y sin duda existen otros ejemplos que demuestran el respeto por la calidad humana del enemigo,<sup>85</sup> pero en este punto me conformaré con establecer la plausibilidad de las alternativas a la deshumanización y, por lo tanto, el aseguramiento de la compatibilidad de la empatía con el soldado.

### Manteniendo a la muerte en su lugar

Los soldados con empatía son más capaces de mantener el acto de matar como una tarea necesaria y lamentable que como su propósito general. La empatía ayuda a los soldados a no deshumanizar a los demás, especialmente al enemigo. Más específicamente, la empatía revela el simple hecho de la calidad humana del enemigo, así como elementos de su experiencia, incluyendo valores, deseos e intenciones. Estos elementos son instrumentalmente útiles para las decisiones tácticas en la lucha contra el enemigo, más aun, permiten realizar juicios perfeccionados con respecto a una paz conjunta y a una recta intención que intenta alcanzar esa paz.

Nunca debe perderse de vista el objetivo final de la paz, incluso por parte de los soldados pues su conducta en combate afecta la posibilidad de alcanzar la paz. Si bien las acciones de matar, herir, incapacitar, amenazar y retener a otros por la fuerza son inherentes al combate, deben realizarse a la luz del propósito general a cumplirse. Además, si bien los soldados pueden verse en la necesidad de atenuar los impulsos de empatía para completar diestramente estas acciones de combate, esta debe ser una interrupción temporal de la facultad de la empatía del individuo, no una negación de la calidad humana del enemigo.

## III. Empatía en la guerra

En la sección anterior se delineó el apoyo de la empatía con respecto a la recta intención en los soldados y cómo los soldados pueden mantener

---

85. Recibí otra sugerencia prometedora, aunque requiere de un estudio más extenso: la actitud hacia la presa dentro de la ética de la caza de algunas comunidades nativas en Estados Unidos. En la práctica de los Ojibwe, por ejemplo, un “cazador hace un discurso de agradecimiento al mundo animal y espiritual, mostrando aprecio ya sea antes o después de una cosecha”. Además: “El manejo del cuerpo del venado y la eliminación de las partes no utilizadas deben realizarse de manera que se mantenga la dignidad del espíritu del venado”. Véase Nicholas James Reo, Kyle Powys Whyte, “Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge,” *Human Ecology*, Vol. 40:1 (Febrero de 2012), 15-27. Aunque no me atrevo a relacionar a los soldados enemigos con presas, esta respetuosa actitud parece alinearse con el mantenimiento de su humanidad. Valdría la pena investigar más para confirmar que los Ojibwe hacen énfasis en esta actitud entre sus guerreros durante la batalla y no solo mientras cazan. Mi agradecimiento a Monte Hoover por esta referencia.

una comprensión empática del enemigo junto con su justificada tarea de matar. En esta sección, pretendo demostrar la relevancia específica de la empatía en relación con las responsabilidades de “librar la guerra”, como las denomina James Dubik. La empatía es tan importante para los principios tradicionales de la guerra como la discriminación y la proporcionalidad, pero por cuestiones de espacio me centraré en la innovadora crítica que hace Dubik de la tradición de la guerra justa.

Dubik distingue entre *lucha de la guerra* y el *librar la guerra* para describir con más detalle las actividades que la componen.<sup>86</sup> Lucha de la guerra se refiere a las diferentes actividades que tienen lugar en el campo de batalla mismo, particularmente el uso de fuerza letal contra el enemigo usando el armamento con que se disponga. Dubik se refiere a librar una guerra como la gama de actividades que precede, dirige, coordina y mantiene la lucha de la guerra en el campo de batalla: es la gestión integral de una guerra y no simplemente las acciones pertinentes al campo de batalla.<sup>87</sup>

La empatía tiene un papel importante en las actividades del libramiento de la guerra. En esta sección, examinaré la contribución de la empatía a la planificación estratégica y la evaluación del progreso. Como señala Dubik:

Si bien la autoridad de la decisión final descansa en un grupo muy pequeño —a veces en un solo individuo— las decisiones de tal magnitud tienen como antecedente un análisis detallado de alternativas, estudios de factibilidad y pilas de documentos que reflejan los razonamientos que han sido expuestos por numerosos comités y grupos de estudio, así como por organismos subordinados y agencias de personal. La calidad de las decisiones finales a menudo reflejaba la calidad del trabajo preparatorio.<sup>88</sup>

Mi propuesta es que la empatía mejora el trabajo preparatorio y la decisión final. Como veterano de numerosos comités, grupos de estudio y secciones de personal, reconozco que estos roles, y las infaltables oficinas sin ventanas en las que se reúnen, pueden reprimir la consideración empática por los demás —hasta cierto punto, de manera más completa que los caprichos del combate—. Sin embargo, las consecuencias que están en juego exigen lo mejor en lo que se refiere a la comprensión de la cosmovisión y las

---

86. James M. Dubik, *Just War Reconsidered - Strategy, Ethics, and Theory* (Lexington: University Press of Kentucky, 2016), 3-4.

87. *Ibid.*, 15.

88. Dubik 2016, 18.

motivaciones de los actores humanos, al pensamiento crítico y creativo, al escrutinio riguroso de las propias suposiciones y de la evaluación de los avances, y a la guerra de manera honesta y significativa. Además, al realizar este trabajo de la mejor manera se ayuda a mantener la legitimidad de la guerra, al menos en este aspecto. La legitimidad, señala Dubik, es una “función de la justicia de la guerra —un asunto del *jus ad bellum*— y avanza hacia un éxito probable —un asunto del *jus in bello*—. [Este] se vincula directamente con la competencia de los líderes políticos y militares de alto nivel para ejecutar sus responsabilidades en la guerra”.<sup>89</sup> A medida que la empatía mejora el proceso de planificación y evaluación, ayuda también al aseguramiento de un progreso auténtico, contribuyendo así a la legitimidad.

### La planificación estratégica

En el análisis de Dubik de los tipos de problemas que los soldados enfrentan en la guerra, se distingue entre los problemas técnicos y los problemas de adaptación.<sup>90</sup> Los problemas técnicos son aquellos que los soldados pueden solucionar con el conocimiento y experiencia que poseen; los problemas “pueden resolverse mediante el uso de expertos autorizados, de las estructuras y procedimientos actuales, y la forma de hacer las cosas en la organización”.<sup>91</sup> Los problemas técnicos pueden ser complicados, pero su solución es fácilmente discernible. Los problemas de adaptación, por otra parte, no se consideran dentro de las capacidades normales de una organización y, por lo general, son difíciles de entender, no se diga resolver. El contexto de un problema adaptativo es que “cambia continuamente” y, por eso, “la solución también cambia continuamente”.<sup>92</sup> Dubik señala que los retos tácticos en la guerra son generalmente de naturaleza técnica, mientras que los retos estratégicos suelen ser adaptativos. Por lo tanto, el librar la guerra conlleva principalmente problemas de adaptación.

El primer paso, y el más importante, en el manejo de los problemas de adaptación es el de comprenderlos plenamente. Uno de los desafíos más básicos de este paso es el de reconocer las deficiencias de los marcos conceptuales de uno mismo. Cuando un problema de adaptación involucra a actores humanos, sobre todo si trata de enemigos, el comprender con empatía a esos seres humanos contribuye a superar las fallas de las concepciones preexistentes que se tiene de ellos. En otras palabras, la empatía contribuye a romper las

---

89. Dubik 2016, 155.

90. Dubik 2016, 141-143.

91. *Ibid.*, 141-142.

92. *Ibid.*, 142.

preconcepciones y prejuicios culturales, ideológicos, raciales o sociales. Por ejemplo, un enfoque empático hacia los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial los habría humanizado y así habría sido más difícil subestimar sus capacidades. En cambio, al principio de la guerra, los planificadores aliados estaban convencidos, gracias a estereotipos racistas, de que los japoneses eran “demasiado miopes y propensos al vértigo como para volar un avión de combate; demasiado temerosos para luchar en las selvas, las cuales estaban supuestamente habitadas por fantasmas y demonios”.<sup>93</sup> La subestimación del enemigo conduce a la pérdida innecesaria de vidas humanas.

Al enfrentarse a problemas de adaptación, puede existir la imperiosa tentación de definir el problema como si fuese de naturaleza técnica. Especialmente en la cultura militar, orientada hacia la acción, la opción más atractiva es la de resolver un problema desconocido e inconveniente con una solución conocida y conveniente. Para ilustrar este error, considérese el auge y el declive de una estrategia de planificación militar denominada “Operaciones Basadas en Efectos” o EBO, por sus siglas en inglés.<sup>94</sup>

La EBO era una estrategia de planificación que se originó en la Fuerza Aérea de los Estados Unidos, pero que también se utilizó de una u otra forma en otros sectores militares.<sup>95</sup> La EBO debe su nombre a un enfoque riguroso en los efectos destructivos contra las fuerzas enemigas, en lugar de un enfocarse en otro más genérico como la cantidad de recursos a usarse contra el enemigo —en términos de unidades, municiones o sistemas de armas—. Los planificadores de la Fuerza Aérea desarrollaron la EBO para utilizar recursos contra los nodos clave de las fuerzas enemigas de manera más eficiente. Por ejemplo, en lugar de que un piloto eligiera individualmente cada uno de los sistemas de defensa aérea como blanco, elegiría un sistema de radar que proporciona datos cruciales a diferentes sistemas de armas de la defensa aérea del enemigo. Además de utilizar menos recursos, este enfoque paralizó al enemigo con ataques simultáneos más selectivos. La EBO se aplicó por primera vez de manera importante en la exitosa campaña aérea de 1990, como parte inicial de la campaña para expulsar de Kuwait a las fuerzas de Saddam Hussein. La estrategia EBO produjo asimismo la campaña aérea conocida como “conmoción y pavor” al comienzo de la invasión de Irak en el año 2003.

---

93. Shay 1994, 120.

94. U.S. Armed Forces, Joint Publication 3-0, *Operations* (Washington, DC: Joint Staff, septiembre de 2006); remplazada en agosto de 2011, y luego nuevamente en enero de 2017.

95. Gary Cheek, “Effects-Based Operations: the End of Dominant Maneuver?” *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*, ed. Williamson Murray (2002), 73-100.

Los procedimientos de la EBO guiaron a los planificadores militares para que consideraran todos los factores relacionados con las capacidades de la fuerza enemiga. Al analizar un sistema relativamente cerrado, como las armas de defensa aérea mencionadas, la EBO resultó de utilidad para identificar los puntos vulnerables del enemigo y encauzar el uso juicioso de la fuerza militar. Sin embargo, los éxitos tácticos derivados de la planificación EBO provocaron que se extendiera su uso a objetivos estratégicos más importantes. Los planificadores intentaron captar factores políticos, militares, económicos y sociales dentro una ambiosa y sencilla red de información, llegando a tratar “algo tan complejo como la actividad humana [como] si fuera básicamente un campo pasivo y sin vida”.<sup>96</sup> En lugar de que los radares de defensa aérea fueran el blanco de los ataques, los líderes de las tribus, por ejemplo, se volvieron los nodos clave para ser atacados con los recursos disponibles. La mentalidad EBO desvió la atención de los preceptos del poder superior de combate tradicionales o del mantenimiento de fuerzas de reserva en caso de ataques sorpresa, y con un gran nivel de expectación, certeza y eficiencia prometía, en cambio, desarmar y obstaculizar al enemigo hasta someterlo. Para el año 2008, comenzaron a surgir críticas contra esta estrategia de planificación:

Conceptos con etiquetas como la guerra centrada en la red, operaciones rápidas y decisivas, conmoción y pavor, y diversas variantes de las operaciones basadas en efectos adoptaron lo que parecía cada vez más un argumento basado en la creencia de que la guerra del futuro descansaría principalmente en el ámbito de la certeza y, por lo tanto, se podría ganar de manera rápida y eficiente, a un bajo costo con fuerzas militares reducidas.<sup>97</sup>

Más adelante, en ese mismo año, un alto comandante militar que estaba a cargo de la doctrina emitió un degradante memorando en el que se prohibía a las fuerzas estadounidenses la utilización de la EBO en la planificación militar.<sup>98</sup> El comandante señaló que la EBO “intenta mecánicamente brindar certeza y previsibilidad en un entorno inherentemente incierto”, es “demasiado prescriptiva y está sobredimensionada”, así mismo “descarta

---

96. Milan Vego, “Systems versus Classical Approach to Warfare,” *Joint Force Quarterly* 52 (1er trimestre 2009), 42.

97. HR McMaster, “On War: Lessons to be Learned”, *Survival* 50 : 1 (marzo de 2008), 21.

98. General James Mattis (el reciente comandante de Defensa de los Estados Unidos), “USJFCOM Commander’s Guidance on Effects- Based Operations,” *Joint Force Quarterly* 51 (4to trimestre 2008), 105-108.



las dimensiones humanas de la guerra —por ejemplo, la pasión, la imaginación, la fuerza de voluntad y la imprevisibilidad—.<sup>99</sup> Admitió que “los elementos de [la EBO] han demostrado ser útiles para abordar ‘sistemas cerrados’, como la focalización donde los efectos pueden medirse según el análisis deliberado y los métodos de focalización [de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos].

Sin embargo, los conceptos han sido mal utilizados por terceros para realizar operaciones más allá de su intención original, lo que ha dado como resultado una extensión excesiva de dichos conceptos y confusión”.<sup>100</sup>

El título de esta estrategia de planificación, *Operaciones Basadas en Efectos*, requiere de una mayor sabiduría de la que se ha permitido esta crítica. De hecho, el centrarse en los efectos deseados puede hacer que la selección de los medios sea más eficiente y éticamente respetable —por ejemplo, minimizando los daños colaterales—. Sin embargo, la utilización de la EBO en asuntos estratégicos de mayor envergadura se basaba en una arrogante suposición de que las fuerzas militares podrían verdaderamente manipular ciertos efectos para hacerlos posibles sin necesidad de adaptarse al comportamiento impredecible del enemigo o el de los demás, y sin necesidad de obtener la cooperación de aliados y grupos clave de no combatientes. Este error fue, metafóricamente hablando, un intento por *fabricar* efectos que solo podían *cultivarse*: las unidades militares no podían controlar todos los factores —específicamente, a los individuos que no cooperaban— pero en vano se asumía lo contrario. Es un obstáculo epistemológico, ya que los soldados no reconocían los límites de lo que podían controlar en realidad. El error fue el de intentar convertir una estrategia de planificación táctica que era adecuada contra los sistemas cerrados de componentes materiales en un precepto para la planificación estratégica de sistemas abiertos e impredecibles con componentes humanos. Una mayor apreciación por la empatía, por la comprensión que brinda y por el respeto que conlleva, habría impedido suponer que los efectos deseados podían ser fabricados.

Además del obstáculo epistemológico al tratar un problema adaptativo como uno técnico, la estrategia de planificación EBO implicaba la comisión de un error moral por tratar a los seres humanos como objetos susceptibles a generalizaciones rigurosas. Este error moral es una forma de deshumanización; trata como objetos a los actores humanos. En esta

---

99. *Ibíd.*, 106-107.

100. *Ibíd.*

modalidad, los planificadores militares aplican el conocimiento cultural de manera inapropiada, emplean el conocimiento como si fueran leyes de comportamiento similares a las leyes de la física. Los planificadores se aproximan a los enemigos u otros individuos de una forma mecánica y aplicando suposiciones simplistas a poblaciones enteras. A menudo se trata de una deshumanización burocrática y no necesariamente de una infrahumanización visceral como en el estrés del combate, aunque también puede derivarse de este último. A pesar de todo, tiene efectos igualmente preocupantes de tipo moral y práctico. Este tipo de deshumanización lleva a un manejo de la guerra como si fuera una ciencia física y a los actores humanos como si fueran simplemente objetos manipulables. Por lo tanto, “Operaciones Basadas en Efectos” es un nombre engañoso debido a que los efectos se escogieron perentoriamente a raíz de un momento de, como mínimo, deshumanización burocrática. La empatía es un antídoto para esta predisposición deshumanizadora hacia la guerra como ciencia física, y hacia el conocimiento cultural, como simples generalizaciones rigurosas de las demás personas.

### Evaluación

La empatía mejora la evaluación del progreso al enfocarse en la medición de las salidas en lugar de enfocarse simplemente en las entradas. Al lidiar con la confusión de las contrainsurgencias en Irak y Afganistán, el personal estadounidense se ha enfrentado a la tentación constante de evaluar su progreso basándose exclusivamente en las entradas. Si bien las entradas son más fáciles de controlar, obviamente no sirven como una base para evaluar el progreso de las operaciones. No obstante, el líder de un equipo de reconstrucción de provincia en Irak, del Departamento de Estado, reflexionó:

Medimos el impacto de nuestros proyectos por el efecto que estos tienen sobre nosotros, no por el efecto que tienen sobre los iraquíes. *Salida* era la palabra que faltaba en el vocabulario para el desarrollo de Irak. Todo se medía solo por lo que invertíamos: dólares gastados, horas prometidas, personas empleadas...comunicados de prensa escritos.<sup>101</sup>

La naturaleza de la empatía como un modo receptivo hacia la experiencia de los demás dirige a los soldados de un enfoque en entradas a uno de salidas

---

101. Peter Van Buren, *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People* (Nueva York: Metropolitan Books, 2011), 144.

e incorpora el punto de vista de la población sobre los esfuerzos militares. Si bien los juicios de los lugareños no deben ser el único factor para la evaluación del progreso, sus juicios deben formar parte de dicha evaluación, especialmente dados los esfuerzos de reconstrucción cooperativa inherentes a las contrainsurgencias —o después de conflictos convencionales—.

Otra razón por la que las entradas pueden dominar las evaluaciones es su fácil medición. Con la constante presión del tiempo, los planificadores militares pueden sucumbir fácilmente ante este error. Sin embargo, la empatía reduce esta tentación hacia una medición fácil porque hace énfasis en una evaluación más holística de las operaciones militares, la cual integra las opiniones de los aliados, la de las partes neutrales y la de los no combatientes. Estas comprensiones empáticas no deben ser la única consideración para evaluar el progreso. Sin embargo, siguen siendo importantes.

Los planificadores y los líderes no evalúan con precisión el esfuerzo de la guerra si están atrapados en una mentalidad burocrática y excesivamente cuantitativa. Basta recordar el ejemplo de la guerra de Vietnam, en la que este tipo de mentalidad se mezcló con una intención de matar para producir parámetros cuantitativos, tales como el número de muertos, para medir el progreso. Un historiador militar comentó que, cuando se está atrapado en esta mentalidad, “si no puedes contar lo que es importante, lo que sí puedes contar se vuelve importante”.<sup>102</sup> La empatía, con su humanización de los enemigos y de los demás, y su aliciente hacia una la recta intención, ayuda a compensar este error transfiriendo el enfoque hacia una paz justa y duradera entre las partes en conflicto.

Como en la lucha de la guerra antes mencionada, una empatía selectiva puede sesgar la evaluación del progreso en lugar de contribuir a su ejecución. Si los líderes solo prestan atención a la comprensión empática de los soldados, a costa de una comprensión similar de los demás, entonces el único criterio de evaluación puede significar el regreso seguro de cada soldado, independientemente de los avances de la misión en cuestión. Esta empatía selectiva puede promover un enfoque demasiado cauteloso de las operaciones militares.

#### IV. Conclusión

Cuando se entiende correctamente que la naturaleza del ser soldado está orientada a establecer una paz justa y duradera, el papel de la empatía se

---

102. James Willbanks (documental de Burns, episodio 4).

vuelve claro y crucial. La empatía impulsa a los soldados a mantener esta paz como su intención, en lugar de buscar una paz negativa que implique la subyugación o la erradicación de todos los adversarios. La empatía ayuda a los soldados a defender la “tradicón aparentemente universal de los tiempos de guerra” de deshumanizar a los combatientes enemigos y a los civiles con los que se relacionan.<sup>103</sup> En cambio, los soldados ejercen con moderación el uso de las acciones coercitivas y toman mejores decisiones sobre cuándo utilizarlas. De esta manera, los soldados redefinen los principios tradicionales de la lucha de la guerra tales como la discriminación y la proporcionalidad. Esta misma comprensión empática de los demás y la correspondiente recta intención contribuye asimismo a mejorar el cumplimiento de las responsabilidades bélicas de los soldados al planificar campañas militares dentro de las limitaciones morales y prácticas y al evaluar el progreso de la guerra de manera honesta y holística.

---

103. Brough 2007, 151.

## Obras Citadas

- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and Revised Edition, 1920. Online Edition Copyright © 2008 by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/summa/>>.
- Augustine. *The City of God*. Trans. R. Ryson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Contra Faustum XXII*, Translated by Richard Stothert. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 4. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>>.
- . Letter 138. Translated by J. G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102138.htm>>.
- . Letter 189. Translated by J. G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102189.htm>>.
- Batson, C. D. (2009). “These Things Called Empathy.” *The Social Neuroscience of Empathy*. Ed. Jean Decety and William Ickes. Cambridge, MA: MIT Press.
- . (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bell, Daniel (2009). *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church Rather Than the State*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

- Biggar, Nigel (2013). *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, Paul (2016). *Against Empathy*. New York: HarperCollins.
- Bolgiano, David, and John Taylor (2017). "Can't Kill Enough to Win? Think Again." *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1,378. US Naval Institute, December 2017. <<https://www.usni.org/magazines/proceedings/2017-12/cant-kill-enough-win-think-again>>.
- Brough, Michael (2007). "Dehumanization of the Enemy and the Moral Equality of Soldiers." In *Rethinking the Just War Tradition*. Eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden. Albany: State University of New York Press, 149–167.
- Burkhardt, Todd (2017). *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention*. Albany, NY: SUNY Press.
- Burns, Ken and Lynne Novick (2017). "The Vietnam War." Documentary. Florentine Films and WETA.
- CNN Politics. "Troops alone will not yield victory in Afghanistan." CNN.com (10 September 2008). <<http://www.cnn.com/2008/POLITICS/09/10/mullen.afghanistan>>.
- Capizzi, Joseph (2015). *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, Matt (2015). "The Military's Purpose is Not to Kill People and Break Things." *War on the Rocks*. 26 August 2015. <<https://warontherocks.com/2015/08/the-militarys-purpose-is-not-to-kill-people-and-break-things/>>.
- Cheek, Gary (2002). "Effects-Based Operations: The End of Dominant Maneuver?" *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*. Ed. Williamson Murray. Strategic Studies Institute, US Army War College, 73–100. <<https://ssi.armywarcollege.edu/pubs/display.cfm?pubID=252>>.
- Coates, A. J. (2016). *The Ethics of War*. 2nd ed. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Coplan, Amy (2011). "Understanding Empathy: Its Features and Effects." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press.
- Coplan, Amy and Peter Goldie (2011). "Introduction." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, ix–xlvii.
- Darwall, Stephen (1998). "Empathy, Sympathy, and Care." *Philosophical Studies* 89: 261–282.
- Dubik, James (2016). *Just War Reconsidered—Strategy, Ethics, and Theory*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Frowe, Helen (2011). *The Ethics of War and Peace*. London: Routledge.
- Gallagher, Shaun (2012). "Empathy, Simulation, and Narrative." *Science in Context*, vol. 25, no. 3, 355–381.
- Gourley, Jim (2015). "The military's purpose isn't to break things and kill people, but it should be." *Foreign Policy*. 24 September 2015. <<http://foreignpolicy.com/2015/09/24/the-militarys-purpose-isnt-to-break-things-and-kill-people-but-it-should-be/>>.
- Hoffman, Bruce (2006). *Inside Terrorism*. Revised and expanded edition. New York: Columbia University Press.

- Klay, Phil (2017). "What We're Fighting For." *New York Times*. 10 February 2017.
- Linn, Brian (2009). *The Echo of Battle: The Army's Way of War*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. New York: Cambridge University Press.
- . (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Matravers, Derek (2017). *Empathy*. Malden, MA: Polity Press.
- Mattis, James (2008). "USJFCOM Commander's Guidance on Effects-Based Operations," *Joint Force Quarterly*. Vol. 51 (4th Quarter 2008), 105–108.
- McMahan, Jeff (2005). "Just Cause for War." *Ethics and International Affairs* 9:3 (December 2005), 1–21.
- McMaster, H. R. (2008). "On War: Lessons to be Learned." *Survival* 50:1 (March 2008), 19–30. Morris, Errol (2003). "The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara." Documentary. Sony Pictures Classics.
- Orend, Brian (2006). *The Morality of War*. Toronto: Broadview Press.
- Orend, Brian (2001). "A Just War Critique of Realism and Pacifism." *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXVI, 435–477.
- Pickstock, Catherine (1998). *After Writing*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Prinz, Jesse (2011). "Is Empathy Necessary for Morality?" *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Ed. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, 211–229.
- Reo, Nicholas James, and Kyle Powys Whyte (2012). "Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge." *Human Ecology*. Vol. 40:1 (February 2012), 15–27.
- Rodin, David (2004). "Terrorism without Intention," *Ethics* 114 (July 2004), 752–771.
- Ross, Janell (2015). "Mike Huckabee Says the Military's Job Is To 'Kill People and Break Things.' Well, Not Quite." *The Washington Post* (7 August 2015).
- Schofield, John M (1881). "Notes on 'The Legitimate in War.'" *Journal of the Military Service Institution*. Vol. 2, 1–10.
- Shay, Jonathan (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Scribner.
- Smith, Joel (2015). "What is Empathy For?" *Synthese*, vol.194, 709–722.
- Stueber, Karsten (2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tacitus, Publius Cornelius. *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, Vol. 2. London: Bell and Daldy, 1872.
- United Nations. "Declaration on Measures to Eliminate International Terrorism." Annex to UN General Assembly Resolution 49/60, "Measures to Eliminate International Terrorism." (9 December 1994). <<https://www.un.org/documents/ga/res/49/a49r060.htm>>.
- US Armed Forces. Joint Publication 3–0, *Operations* (Washington, DC: Joint Staff, September 2006); superseded in August 2011, then again in January 2017.

- Van Buren, Peter (2011). *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People*. New York: Metropolitan Books.
- Vego, Milan (2009). "Systems versus Classical Approach to Warfare." *Joint Force Quarterly*. Vol. 52 (1st Quarter 2009), 40–48.
- Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Philadelphia: Basic Books.
- Weinstein, Adam (2017). "No, We Can't Kill Our Way to Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think." *Task and Purpose* (8 December 2017). <<https://taskandpurpose.com/no-cant-kill-way-victory-despite-2-misguided-lieutenant-colonels-might-think/>>.
- Wood, David (2016). *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars*. New York: Little, Brown and Company, Kindle edition.
- Zahavi, Dan (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. New York: Oxford University Press.

# Empathie et *Jus in bello*

Kevin Cutright  
Lieutenant Colonel, US Army

---

## I. Mise à l'écart de la bonne intention

Le principe de la bonne intention est « la disposition adéquate de ceux qui mènent des guerres » en vertu d'une paix juste et durable.<sup>1</sup> Les premiers théoriciens de la guerre juste ont souligné que la bonne intention est essentielle à l'unité morale de la guerre et à la bonne conduite des soldats.<sup>2</sup> Ce principe est destiné à servir de rempart contre les intentions d'hommes d'État ou de soldats qui peuvent avoir une cause légitime de faire la guerre, mais qui instrumentalisent cette cause pour légitimer d'autres fins. Lorsque les théoriciens modernes de la guerre juste raffinaient les concepts de *jus ad bellum* (droit à la guerre) et de *jus in bello* (droit dans la guerre) (et la catégorie du *jus post bellum*, droit après la guerre), la bonne intention ne figurait que dans le droit à la guerre. Par ailleurs, on peut toujours présumer de l'influence de la bonne intention sur le droit dans la guerre lorsqu'elle est mentionnée dans les délibérations précipitant un conflit. Cependant, la bonne intention n'a souvent été évoquée qu'avec circonspection dans les débats contemporains autour de la notion de *jus ad bellum*<sup>3</sup>. Il a été suggéré depuis par certains chercheurs que la bonne intention est redondante ou impossible à prouver et, qu'en tant que telle, elle devrait être subsumée en vertu du principe de la juste cause.<sup>4</sup>

---

1. Joseph Capizzi, *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 108-109.

2. Saint Augustin fut le premier défenseur de la bonne intention ; voir *La cité de Dieu, The City of God*, trans. R. Ryson (Cambridge : Cambridge University Press, 1998). Saint Thomas d'Aquin cite la bonne intention comme l'un de ses trois principes régissant la guerre ; voir *Summa theologiae* II-II q. 40 art. 1 et q. 64 art. 3.

3. Daniel Bell marque le début de cette vision pessimiste avec Hugo Grotius; voir *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2009), 56-58.

4. À titre d'exemple, voir Jeff McMahan, « Just Cause for War », *Ethics and International Affairs* 9:3, 1-21. Pour les arguments contre le rejet de la bonne intention, voir Capizzi 2015, 71-126; Todd Burkhardt, *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention* (Albany, NY: SUNY Press, 2017); et Bell 2009, 153-158.



D'autres se sont penchés sur les lois et les réglementations qui permettent de contraindre légalement les actions des politiciens et des soldats, au détriment d'intentions et de qualités humaines qui auraient pu encadrer moralement leurs actions.<sup>5</sup> A.J. Coates oppose une conception traditionnelle « fondée sur le caractère » à la tendance actuelle qui privilégie une conception « fondée sur des règles ».<sup>6</sup> Bien qu'il accorde ses justes mérites à chacune, il considère que la conception fondée sur le droit de la guerre oppose une résistance à la conception humanitaire. En effet, la conception legaliste met en avant une réflexion délibérative au sujet des exigences morales de la guerre sans entrer dans aucune considération liée à des dispositions et des penchants humains :

La morale « délibérative » n'est pas seulement oublieuse de l'idée d'une vie morale centrée sur des dispositions morales, elle n'est pas non plus indifférente à cette idée, elle s'y oppose par principe puisque « l'esprit *sans disposition* est à lui seul le ressort du jugement « rationnel » et d'une conduite « rationnelle ». La conduite morale est « rationnelle » dans le sens étroit de « conduite découlant d'un processus antérieur de « raisonnement », à l'exclusion du type de conduite trouvant ses origines dans « l'autorité non remise en question d'une tradition, d'une coutume ou d'une habitude de comportement ». D'un point de vue délibératif, les aspects communaux et habituels de la morale traditionnelle sont moins considérés comme des moyens d'autonomisation morale que comme des obstacles fondamentaux à la réalisation de l'autonomie morale. Le progrès moral dépend de l'émancipation de l'individu rationnel par rapport aux influences hétéronomes de la morale traditionnelle.<sup>7</sup>

Le principe prémoderne de la bonne intention a été largement soit mis à l'écart comme l'une de ces dispositions douteuses de la morale traditionnelle, soit comme étant sans rapport avec elle (comme l'est toute intention dans l'éthique conséquentialiste), soit encore elle a été transformée en règle (comme dans l'éthique déontologique). En conséquence, la bonne intention,

---

5. Pour un résumé de ces tendances, voir Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 17-23.

6. A.J. Coates, *The Ethics of War*, 2e éd. (Manchester, Royaume-Uni: Manchester University Press, 2016), 1-18.

7. Coates 2016, 12. Il cite Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londres: Methuen, 1962) 87, 84-85.

comprise comme une disposition de caractère, est pratiquement absente dans la littérature contemporaine au sujet du *jus in bello*.

### De l'impact de cette mise à l'écart

Les apports d'une conception de la morale fondée sur le droit permettent de mieux répondre à certaines exigences morales, dont la codification des principes moraux dans le droit international.<sup>8</sup> En outre, la réflexion issue d'une perception fondée sur des règles précises est essentielle au bien-être moral d'une personne, ce qui est évident dans le constat de certains cas de préjudice moral chez les soldats.<sup>9</sup> Cependant, l'émergence d'un cadre fondé sur le droit, à l'exclusion d'une perception humanitaire, a entraîné trois lacunes. Tout d'abord, ce cadre privilégie dans l'éthique militaire une technique superficielle « du catalogage ».<sup>10</sup> Un catalogue de règles morales ne peut en aucun cas tenir compte de circonstances imprévues, et à l'évolution très rapide, auxquelles les troupes sont confrontées sur le terrain, ni préparer les soldats à anticiper ces circonstances pour qu'ils puissent s'y adapter.<sup>11</sup> Comme l'observe Coates, « l'omniprésence de l'imprévu ou de l'imprévisible [dans la guerre] entrave la réflexion, renforçant donc les préceptes de la morale traditionnelle ».<sup>12</sup> Les soldats ont besoin d'une inclination pour une paix juste et durable (ce qui, sans nul doute, implique une compréhension approfondie et posée de cette paix) afin d'être en mesure d'accomplir leur devoir de façon satisfaisante. Une retenue extrinsèque ne peut remplacer efficacement cette retenue intrinsèque.<sup>13</sup>

Deuxièmement, ce recentrage sur les règles seules engendre un état d'esprit excessivement bureaucratique parmi les soldats. Ils en viennent à adhérer à la mentalité de gestionnaire bureaucratique d'Alasdair MacIntyre

---

8. Brian Orend, *The Morality of War* (Toronto: Broadview Press, 2006), 20-23.

9. David Wood observe : « L'armée américaine a passé des années et dépensé une fortune pour perfectionner l'entraînement au combat le plus pragmatique et le plus complet au monde. Mais en préparant les jeunes Américains à la guerre, elle a échoué de manière flagrante dans un des aspects majeurs de l'entraînement. Ceux que nous envoyons à la guerre ne sont jamais formés pour anticiper les dilemmes moraux provoqués par les meurtres auxquels ils seront confrontés ; on ne leur donne pas l'occasion ni ne les encourage à réfléchir et à débattre de ce qui fait de certains meurtres des actes moraux et d'autres meurtres un péché ou même un acte illégal » (*What Have We Done: The Moral Injury of our Longest Wars*, [New York: Hachette Book Group 2016], ch. 11 [édition numérique]).

10. Orend 2006, 105; Bell 2009, 8.

11. Bell 2009, 73-88.

12. Coates 2016, 14.

13. À cet égard, la perception moderne fondée sur les règles de la morale partage la lacune que beaucoup ont nivelée à la tradition manualiste catholique dans sa tentative de codifier la morale. Mes remerciements vont à Luis Pinto de Sa pour sa remarque à cet effet.

qui « traite les finalités comme étant acquises, et échappant à sa portée... »<sup>14</sup> Au lieu de privilégier une rationalité orientée vers des finalités précises, ce gestionnaire met en pratique une « rationalité bureaucratique consistant à faire coïncider la fin et les moyens dans un souci d'efficacité et d'économie », et considérant que les fins en elles-mêmes sont « prédéterminées »<sup>15</sup>. Il est vrai que la doctrine, la formation et l'enseignement professionnels militaires accordent peu d'importance à une compréhension réelle de ce que les meurtres en temps de guerre sont censés promouvoir. En revanche, l'accent est mis sur les règles à suivre.<sup>16</sup> La franche séparation entre le *jus ad bellum* et le *jus in bello* (respectivement droit à la guerre et droit dans la guerre) vient renforcer cette rationalité bureaucratique, car les questions liées au *ad bellum* dépendent en tout et pour tout de la responsabilité des dirigeants politiques. En ajoutant à cela la déférence de l'armée américaine à l'égard de l'autorité civile (si appropriée qu'elle soit), le fossé analytique entre les catégories morales ne peut que s'agrandir pour aboutir à un cloisonnement inquiétant qui, selon toute vraisemblance, exempte les soldats de l'obligation de comprendre les fondements moraux de leur engagement. Au lieu d'être considérés comme des agents moraux dans la guerre, les soldats sont perçus pratiquement comme des automates par les regards extérieurs. Cette vision correspond d'ailleurs au regard qu'ils portent sur eux-mêmes.

Troisièmement, un cadre moral strictement fondé sur des règles est insuffisant parce que le raisonnement seul n'incite pas à agir : il exige un engagement affectif correspondant aux principes ou aux valeurs qui conduisent à une action juste. « La morale délibérative place toute sa foi dans la règle. Elle néglige la question fondamentale de la volonté et de la motivation en présumant (à tort) du fort pouvoir d'autosuggestion exercé par la raison. »<sup>17</sup>

---

14. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 30.

15. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3e éd. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 25.

16. Il y a quelques exceptions à cette critique assez générale : toutes les académies militaires imposent un cours d'introduction à l'éthique comprenant plusieurs leçons consacrées à la tradition de la guerre juste. Le programme du Corps de formation des officiers de réserve (ROTC) dans les campus universitaires, d'où est émoulue la majorité des officiers commissionnés, requiert quelques heures d'enseignement en éthique militaire qui vont également au-delà du sujet des règles à suivre (quoique de manière très superficielle). Ces officiers commissionnés sont une petite minorité assez influente au sein de la population militaire. La majorité des militaires enrôlés bénéficient de bien moins d'instruction en éthique militaire. Je tire ces faits de ma propre expérience, mais ils sont également corroborés par Burkhardt 2017, 37-38.

17. Coates 2016, 15.

Ce fait est particulièrement pertinent étant donné les réactions affectives contradictoires que connaissent les humains dans des situations stressantes comme la guerre. La morale traditionnelle, qui met l'accent sur les traits de caractère plutôt que sur la seule réflexion intellectuelle, « reconnaît que, pour être efficaces, les jugements moraux exigent le soutien de dispositions morales, de sentiments et d'inclinations ».<sup>18</sup> À cet égard, une perception totale est alors plus apte aux défis présentés par la guerre. Le principe de la bonne intention met l'accent sur le *caractère* requis en vertu de la quête de la justice, et non sur *l'état de chose* nécessaire pour rendre la justice (tout comme le principe de la juste cause). Ainsi la bonne intention est-elle une composante indispensable du *jus in bello*.

### Une pire intention

Le catalogage, l'état d'esprit bureaucratique et le mythe de la raison à eux seuls, en tant qu'incitation à l'action, posent les jalons d'une disposition profondément ancrée chez de nombreux soldats (et, indirectement, de nombreux civils) les convainquant que le but essentiel d'un soldat est de tuer – faisant du meurtre sa *raison d'être*. L'acte létal n'est donc pas considéré comme une action regrettable, bien que nécessaire, qui serait subordonnée à l'objectif d'une paix juste et durable. Au lieu de cela, l'action létale comble un vide laissé dans la culture militaire par l'absence de la bonne intention en tant que principe directeur. Il y a donc confusion entre tâche et but. En ne prenant pas le soin de cultiver une réelle disposition à une paix juste, une disposition à autre chose aura tout le cours de s'exprimer, car un soldat sans disposition aucune est une impossibilité. Dans le pire des cas, une disposition au meurtre peut s'imposer, impliquant une sorte de goût sombre pour la mort. Le plus souvent, et ce n'est que guère mieux, s'installe une disposition à une « paix négative » rendue possible par l'élimination de l'ennemi.<sup>19</sup> C'est ce que l'historien antique Tacite avait à l'esprit en remarquant : « Là où [les empires] ont fait un désert, ils disent qu'ils ont fait la paix. »<sup>20</sup>

Cette paix négative peut être légitime dans les cas extrêmes où des agresseurs sont fanatiquement engagés dans l'élimination de leurs ennemis. Toutefois, les soldats (et, encore une fois, les civils) ne devraient pas être *disposés* à cette paix, mais plutôt s'en accommoder lorsque ce type de circonstances se présente. Leur disposition devrait s'inscrire en faveur d'une

18. Coates 2016, 15.

19. Coates 2016, 293; Capizzi 2015, 7.

20. Publius Cornelius Tacitus, *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, Vol. 2 (Londres : Bell et Daldy, 1872), 372.

paix entraînant une coexistence réconciliatrice au sein d'une communauté internationale et une harmonie entre des organes politiques fondés sur la justice, et non en faveur d'une absence de conflit due au fait qu'une seule entité politique parmi celles impliquées dans la guerre ait survécu. Même une version plus édulcorée de cette paix négative, résultant de la reddition des adversaires et non de leur meurtre au nom de la guerre, répond rarement aux normes légales et ne devrait donc pas être entérinée comme une forme de paix envisageable. En plus d'être injuste, une semblable paix ne durera probablement pas : « La paix des hommes réduits à la défaite n'est pas une paix authentique, mais une paix marquée par une profonde instabilité... »<sup>21</sup>

Lorsque les soldats ont essentiellement une compréhension négative de la paix, ils ont tendance à encenser le meurtre. Le fait d'ôter la vie est alors traité de manière délibérément efficace et désinvolte, surtout lorsque les normes professionnelles encouragent l'application de principes moraux avec l'insuffisance caractérisée d'un catalogage légaliste, l'efficacité mécanique d'une bureaucratie et l'indifférence détachée d'un automate. Un triste exemple est celui de la guerre du Vietnam, durant laquelle des dirigeants politiques et militaires s'attachaient à mettre en valeur les mesures quantifiables du progrès de la guerre, et surtout le nombre de victimes.<sup>22</sup> Plus récemment, lors d'un débat durant l'élection présidentielle de 2015, le candidat Mike Huckabee a déclaré : « Le but de l'armée est de tuer des gens et de détruire des choses. »<sup>23</sup> Bien que cette courte phrase ait pu être dite dans le but de ménager un effet rhétorique plus que pour la vérité pure, elle a tout de même déclenché un débat public dévoilant la disposition de nombreux soldats au sujet de la paix négative et des meurtres qui y sont rattachés.<sup>24</sup> Autre exemple : l'amiral Michael Mullen, qui lorsqu'il était président des chefs d'état-major interarmées

---

21. Capizzi 2015, 9.

22. Robert McNamara a adapté sa perspective très quantitative héritée de l'industrie automobile à son nouveau rôle de secrétaire à la Défense (1961-1968). Cependant, quelques années après le début du conflit au Vietnam, il a exprimé ses doutes en privé au président Johnson au sujet de cette perspective. C'est une critique d'initié que les historiens ont révélé relativement récemment, en partie en raison de la déclassification récente de certains documents. Voir Ken Burns et Lynne Novick, "La guerre du Vietnam", Florentine Films et WETA (2017), épisode 6; et Errol Morris, « The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara », Sony Pictures Classics (2003).

23. Janell Ross, "Mike Huckabee says the military's job is to 'kill people and break things.' Well, not quite," *The Washington Post*, 7 août 2015.

24. Pour lire un extrait du débat, voir Matt Cavanaugh, "The Military's Purpose is not to Kill People and Break Things," *War on the Rocks*, 26 August 2015; Jim Gourley, "The military's purpose isn't to break things and kill people, but it should be," *Foreign Policy* (24 septembre 2015).

en 2008, a fait savoir aux membres du Congrès qu' « on ne peut pas paver de meurtres le chemin vers la victoire » en Afghanistan.<sup>25</sup> Cette déclaration a entraîné la réponse d'officiers militaires en retraite soutenant qu'il avait tort, et que les soldats devaient être libérés de l' « hésitation timide » du commentaire de Mullen afin d'« agir avec la sauvagerie et la détermination nécessaires pour annihiler...les terroristes islamistes dans le monde entier. »<sup>26</sup> De l'examen de l'histoire militaire effectué par ces officiers en retraite afin de défendre leur point de vue, on retient que faire un désert et dire avoir fait la paix semble être la seule chose qui se puisse obtenir auprès des forces militaires. Il convient de noter que les deux officiers en question étaient, en Irak et en Afghanistan, des avocats militaires chargés du conseil des commandants sur le terrain concernant les règles d'engagement et leurs obligations en vertu du droit international (lequel, selon eux, devrait être assoupli en faveur des forces militaires).<sup>27</sup>

Une appréciation charitable de leur argument requiert la capacité de distinguer deux notions de la victoire. On peut supposer que Mullen faisait référence au succès de l'effort global visant à établir un régime afghan stable qui pouvait résister à la pression des groupes extrémistes violents et subvenir aux besoins de ses citoyens, de sorte que les extrémistes ne puissent plus trouver ni refuge ni soutien. Cependant, les deux officiers en question centraient leur propos sur la victoire tactique au combat. Qui plus est, ils semblaient ne vouloir définir la victoire, à n'importe quelle échelle, qu'en termes de conflit tactique. La position de ces officiers met en exergue l'hypothèse sous-jacente que les relations internationales, en général, et les guerres qu'elles engendrent parfois, sont toujours des jeux à somme nulle. Bien que les moments de combat réel confirment ce point, il est également important de ne jamais perdre de vue le contexte en marge des affrontements violents, où le gain de l'adversaire ne signifie pas nécessairement sa propre perte, et où quelque chose de plus concluant qu'une paix négative est possible. Là où une paix positive est possible, on est tenu par une obligation morale et prudentielle de la rechercher. Cette obligation est ce que l'on entend par la notion de bonne intention. C'est une disposition à une

---

25. CNN Politics, « Troops alone will not yield victory in Afghanistan », CNN.com, 10 septembre 2008.

26. David Bolgiano, John Taylor, « Can't Kill Enough to Win? Think Again, » *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1, 378 (U.S. Naval Institute, décembre 2017). Pour une opinion divergente, voir Adam Weinstein, « No, We Can't Kill Our Way to Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think, » *Task and Purpose* (8 décembre 2017).

27. Bolgiano, Taylor 2017.

paix positive, une forme d'insistance consistant à repérer la possibilité de son existence, même au vu de concessions allant dans un sens différent.<sup>28</sup>

La disposition à une paix négative – qui comprend une fixation sur le meurtre – est plus facile à perpétuer si les ennemis sont considérés comme moins qu'humains. Les adversaires qui entrent dans la catégorie des sous-hommes, tels les animaux ou les insectes, ne justifient sans doute ni le niveau de retenue que l'on accorde à d'autres humains, ni le même engagement envers un avenir commun. En marge des influences sociales du nationalisme, du racisme ou des stéréotypes culturels négatifs, la légitimité manifeste d'une guerre peut empêcher de voir l'ennemi « comme autre chose qu'un criminel qui, en tant que tel, sera soumis à tout ce qu'on doit pouvoir lui faire subir ». <sup>29</sup> Cette mentalité teintée d'une détermination péremptoire exerce une pression supplémentaire en vertu de la déshumanisation des ennemis, ainsi que des non-combattants qui leur sont naturellement associés. Elle n'attribue pas à l'ennemi un statut de sous-homme semblable à celui d'un insecte, mais s'attache à le présenter comme un monstre moralement malfaisant. <sup>30</sup> Ainsi, le tuer devient une obligation morale centrale, quelle que soit la nature de la paix qui pourra en résulter.

De plus, il est aisé d'entretenir l'intention de tuer en partant d'une vision militariste de la guerre. Si la guerre est considérée comme ayant une valeur intrinsèque, une sorte de noblesse sans reconnaissance de sa tragédie, alors le meurtre qu'elle entraîne n'est pas regrettable, mais pleinement consenti. Cette position militariste sert avant tout de mécanisme d'adaptation pour les soldats confrontés à la relation tendue entre l'immoralité *prima facie* (à première vue) de tuer et, en même temps, au devoir *prima facie* de tuer. Au lieu de trouver une résolution à cette tension (qui pourrait d'ailleurs le pousser vers le principe de la bonne intention), le soldat peut refuser le premier et centrer

---

28. Le degré et l'étendue de cette obligation varient en fonction de sa position et de ses fonctions. Les soldats dans le feu des combats ne devraient pas avoir à considérer les termes de la paix que les dirigeants politiques du camp opposés pourraient accepter. Ils devraient toutefois considérer la possibilité que leurs homologues ennemis décident de leur reddition. Le degré d'obligation augmente pour les soldats impliqués non pas dans le feu du combat, mais dans les efforts plus calmes de choix des objectifs stratégiques, de planification des campagnes pour sécuriser ces objectifs, et d'évaluation des progrès vers une issue de la guerre.

29. Capizzi 2015, 121.

30. Ces deux catégories de sous-hommes, "de base, à laquelle appartiennent animaux et insectes, ou monstrueuse, à laquelle appartiennent monstres et démons," sont empruntées à Michael Brough, "Dehumanization of the Enemy and the Moral Equality of Soldiers," dans *Rethinking the Just War Tradition*, eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden (Albany, NY: State University of New York Press, 2007), 160.

sa perspective sur le second, généralement avec la complicité de ses pairs qui font l'expérience de la même situation, et grâce à des pressions d'ordre culturel. Comme le décrit un ancien combattant : « Une fois que vous apprenez à vous accommoder d'un comportement immoral, ça devient plus facile. »<sup>31</sup>

Intention meurtrière, déshumanisation et militarisme se renforcent mutuellement au sein d'une culture militaire qui est loin d'être ancrée dans une disposition à une paix juste et durable. On peut faire une analogie avec la chirurgie qui permet d'illustrer le danger d'une déformation de l'objectif global du soldat.<sup>32</sup> Personne ne veut évidemment tomber aux mains d'un chirurgien obsédé par son art et entendant ignorer tout autre traitement adapté pour que son patient puisse recouvrer sa pleine santé. Même si ce chirurgien est habile au maniement du scalpel, son but essentiel devrait être avant tout d'assurer le bien-être physique de son patient. Ainsi ne devrait-il pas tenter la chirurgie simplement parce qu'il en a l'autorité et la compétence. Il lui faut bien comprendre quand et de quelle façon brandir son scalpel pour contribuer de la meilleure manière possible à cette bonne santé. Il doit également être en mesure de parer à des imprévus ou à des complications survenues au cours de l'intervention chirurgicale. De la même façon, le soldat a le devoir d'exercer sa force létale, mais en comprenant les tenants de la paix juste censés être promus par l'acte de tuer et en sachant quand la force létale peut venir la compromettre ; enfin, il doit adapter ses actions à des circonstances inattendues afin d'obtenir la paix désirée. Comme l'a remarqué le général américain John Schofield en 1881 : « l'objet et la finalité de la guerre *ne sont pas* de « tuer », qui n'est que l'un des *moyens* nécessaires à cette finalité...L'objet de la guerre est d'amener une paix honorable, avantageuse et durable. »<sup>33</sup> Lorsque les soldats n'ont aucune appréciation pour cette paix, ni d'engagement personnel à son égard, ils sont dangereusement mal équipés pour exercer une force létale à bon escient comme en témoigne le principe de la bonne intention.

## II. Rétablir l'influence de la bonne intention

Jusqu'à présent, j'ai souligné que la mise à l'écart de la bonne intention en tant que principe du *jus in bello* génère un vide qui peut faire place à une

---

31. Wood 2016, ch. 1.

32. Cette comparaison avec la chirurgie est empruntée à Orend 2006, 106 et à Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* II-II q. 64 a. 3.

33. John M. Schofield, "Notes on 'The Legitimate in War,'" *Journal of the Military Service Institution* 2 (1881), 1-10; cite par Brian Linn, *The Echo of Battle: The Army's Way of War* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 58



intention meurtrière, et que la déshumanisation et le militarisme qui en découlent viennent renforcer. L'empathie contribue à atténuer ces préoccupations morales, surtout dans leurs aspects pratiques. Dans la partie suivante, j'entends montrer la résistance opposée par l'empathie à la déshumanisation et au militarisme, pour en souligner le rôle dans le désamorçage d'une intention meurtrière ainsi que dans le rétablissement de l'influence de la bonne intention. En premier lieu, je vais expliquer ce que j'entends par empathie.

### Définir l'empathie

Pour que le terme « empathie » puisse attirer attention, il doit faire référence à quelque chose de significatif. Certains érudits ont appliqué le terme à différents phénomènes, souvent de manière contradictoire, et l'emploi commun du mot en assimile généralement le sens à la sympathie ou à la compassion.<sup>34</sup> Je voudrais suggérer que l'empathie offre une « contribution distinctive qu'elle seule peut ménager » et qui tient à un ressenti partagé de l'expérience d'une autre personne.<sup>35</sup> Ce ressenti ne se limite pas aux sentiments, car il inclut l'impression des choses qui résident au-delà des sentiments immédiats, tels que les désirs, les convictions, les intentions, les soucis, les engagements – soit presque tout l'éventail de la vie mentale d'autrui, y compris une perception de sa vie cognitive (c'est-à-dire l'impression que produit chez lui le maintien d'une certaine croyance). Si un ami annonce la chose suivante : « Je viens de voter pour le candidat en faveur duquel je fais campagne depuis quelques semaines », il y a évidemment des états cognitifs et affectifs associés à cette expérience. Les états cognitifs de cet ami, qui croit fermement que son candidat préféré est le meilleur, ou qu'il est important d'exercer son droit de vote, etc., existent en même temps que les états affectifs qui consistent par exemple à espérer que le candidat suive son programme, à se préoccuper de ses chances de remporter l'élection, à croire aux effets positifs de la campagne électorale, ou à ressentir un certain soulagement que la campagne soit terminée, ou, plus important encore, une combinaison complexe impliquant certains de ces états affectifs. En outre, ces états cognitifs et affectifs sont mutuellement inclusifs, ce qui signifie qu'ils peuvent s'inciter ou se renforcer mutuellement. Ici l'empathie consiste à comprendre, dans une certaine mesure, comment cette expérience globale du vote (après campagne) touche cette

---

34. Voir Batson 2009 pour un résumé illustratif ; pour des introductions plus complètes du terme et de son histoire, voir Stueber 2006, Coplan et Goldie 2011, Zahavi 2014 et Matravers 2017.

35. Smith 2015, 711.

personne, compte tenu d'un jeu complexe de cognition et d'affect fondé sur un contexte et des circonstances spécifiques.<sup>36</sup>

L'empathie ne réside donc pas simplement dans l'attribution à cet ami d'un sentiment générique d'espoir ou de nervosité. Comme le suggère Max Scheler, l'empathie n'est pas « simplement la question d'émettre un jugement intellectuel sur le fait que quelqu'un d'autre soit soumis à une expérience donnée ; ce n'est pas la simple pensée que c'est le cas... »<sup>37</sup> L'empathie est spécifiquement orientée sur l'expérience de l'autre dans sa phénoménalité. En d'autres termes, l'empathie fournit une compréhension limitée de l'expérience d'autrui ; il ne s'agit pas d'une description de cette expérience en soi (qui dépend, entre autres, de la capacité de la personne empathique à la verbaliser) mais de la nature phénoménale de l'expérience en question. Dans le but de forger une définition de travail, je soutiens donc la conception de l'empathie énoncée par Joel Smith comme une compréhension expérientielle de *ce que* les autres ressentent ou pensent, et pas seulement une compréhension propositionnelle ou théorique *du fait que* l'autre ressent ou pense d'une certaine façon.<sup>38</sup>

L'empathie se distingue donc très clairement de la sympathie. L'empathie, c'est comprendre ce qu'autrui pense ou ressent, mais ce n'est pas prendre soin du bien-être d'autrui.<sup>39</sup> Comme l'observe Edmund Husserl, « alors que l'empathie est une forme de compréhension, la sympathie implique le soin et la préoccupation. »<sup>40</sup> Les deux concepts sont liés; en fait, l'empathie peut susciter et entraîner des attitudes sympathiques alors que la sympathie peut inciter à des tentatives de compréhension empathique d'autrui. La confusion de ces termes est probablement assez commune en raison de l'emploi du mot « sympathie » que font David Hume et Adam Smith dans leurs travaux respectifs sur la théorie morale. Cependant, les phénomènes qu'ils décrivent correspondent à ce que l'on nomme de nos jours l'empathie. En d'autres termes, la conception de Hume renvoie au miroir des émotions d'autrui quand il évoque une empathie de base, tandis que la conception de Smith décrit l'adoption imaginative de la perspective d'autrui dans l'empathie de

---

36. Il est également important de noter que la justesse de l'empathie augmente avec la connaissance que l'on peut avoir de l'ami en question- s'il est naturellement optimiste, inquiet, etc. Cette connaissance peut donner une plus grande acuité à la tentative empathique dédiée à la compréhension des états mentaux de l'ami en question.

37. Cité par Zahavi 2014, 118.

38. Smith 2015, 712-713.

39. Darwall 1998, 261-270.

40. Cité par Zahavi 2014, 139 (note en bas de la page 14).

niveau supérieur.<sup>41</sup> L'empathie de base est généralement vue comme inconsciente, automatique et révélatrice d'états mentaux concernant l'émotion et les intentions immédiates « de surface ». En revanche, l'empathie de niveau supérieur est considérée comme consciente, délibérée et révélatrice d'états mentaux plus profonds ou plus durables, et comprend des intentions générales ainsi que le sens dissimulé derrière un comportement.<sup>42</sup> On note que le terme d'« empathie » n'est entré dans la langue anglaise qu'un siècle après les travaux de Hume et de Smith ; cette confusion très commune entre les deux termes ne peut donc pas leur être attribuée.

La recherche corrobore l'intuition que l'empathie conduit à la sympathie, mais montre également que ce lien n'est pas systématique.<sup>43</sup> Il peut, au contraire, inhiber la sympathie envers certaines personnes et l'accentuer pour d'autres, comme le montrent la facilité avec laquelle on peut compatir avec les membres de sa propre culture ou d'un autre groupe et la difficulté qu'on peut ressentir à sympathiser avec ceux qui sont en marge de ces groupes. De ce fait, l'empathie peut introduire une partialité moralement problématique. Cette préoccupation alimente certains arguments contre la contribution présumée de l'empathie à la morale.<sup>44</sup> Elle met également en évidence la différence entre l'empathie et la sympathie.<sup>45</sup>

### L'empathie révèle l'égalité morale de l'ennemi

L'empathie implique une solidarité fondamentale avec autrui. Il ne s'agit pas d'une solidarité d'opinions, de perspectives, de jugements, de valeurs ou de sentiments, mais simplement d'une solidarité fondamentale de personne à personne. Celle-ci peut d'ailleurs parfois contribuer aux autres formes de solidarité citées plus haut. L'empathie, en tant que compréhension empirique d'une autre personne, laisse s'exprimer l'humanité qu'un soldat a en commun avec son ennemi. Elle permet de reconnaître l'humanité d'autrui et, par conséquent, de contrarier toute tendance à sa déshumanisation. L'empathie de base permet l'enracinement d'une intuition qui confirme le statut humain de l'ennemi ; en cela, elle s'apparente à une perception sensorielle. Cette empathie de base peut être délibérément ignorée ou interrompue, comme

---

41. Darwall 1998, 267; Coplan et Goldie 2011, x

42. Coplan et Goldie 2011, xxxiii.

43. Batson, 1991; Darwall 1998, 272-273.

44. Prinz 2011; Bloom 2014.

45. Pour une discussion plus approfondie au sujet de la relation entre l'empathie et la sympathie, voir Darwall 1998; Coplan et Goldie 2011, x-xi; Gallagher 2012, 360-362; Zahavi 2014, 115-117; Matravers 2017, 115.

quand on ferme les paupières pour ne rien voir, à savoir toutefois que quand elle ne connaît pas d'obstacle, son expression est systématique. L'empathie de niveau supérieur est construite sur cette intuition primordiale à travers des processus cognitifs comme l'adoption imaginative de la perspective d'autrui pour dévoiler un aperçu de son existence--dont des éléments de la structure narrative de ses expériences, ainsi que sa vision du monde, ses valeurs et ses intentions. Ainsi l'empathie de niveau supérieur n'est-elle pas naturelle ; elle doit être sciemment mise en œuvre, mais peut toutefois être conditionnée.

À titre d'exemple, il est intéressant de se pencher sur une aventure qui est arrivée à un groupe de soldats déployé en Irak dans le cadre d'une campagne contre-insurrectionnelle. Ils étaient censés mener un raid contre la maison d'un ancien colonel de l'armée irakienne qui avait entrepris de coordonner et de financer les efforts d'insurgés dans sa ville. Lorsque les soldats ont eu forcé l'entrée de la demeure, un homme baissé s'est précipité dans le vestibule. Il était penché, on ne pouvait pas voir ses mains, il a fait un mouvement subit vers l'avant. Alors, deux soldats parmi les quatre qui étaient présents l'ont visé et il est tombé à terre. Il n'y a pas eu d'autres coups de feu. Trente secondes plus tard, le lieu était sécurisé et l'équipe a commencé à prodiguer les premiers soins à l'homme gisant au sol. Il est mort devant eux et devant sa femme et sa fille encore très jeune, qui avaient été retrouvées dans la maison et conduites jusqu'au vestibule. Le colonel irakien était mort.<sup>46</sup>

La mort de cet homme est restée ancrée dans la mémoire des soldats qui l'ont abattu. L'un d'entre eux a eu beaucoup de mal à accepter cette mort qu'il avait en partie causée. La chaîne de commandement a convenu que les actions de l'équipe étaient justifiées, mais cela n'a pas allégé le poids de la culpabilité ressentie par ce soldat. L'homme qui avait été tué n'avait rien dans les mains. Le soldat avait du mal à comprendre pourquoi il s'était jeté devant lui. Le colonel essayait-il de protéger sa famille ? Avait-il même tenté de s'attaquer au soldat qui avait franchi la porte en tête du groupe ? Est-ce qu'il essayait d'entrer dans la pièce pour connaître l'origine du bruit ? Avait-il simplement trébuché en entrant dans la pièce ? Le soldat avait lui aussi une femme et une fille en bas âge et ne pouvait s'empêcher de se demander ce qu'il adviendrait de la famille du colonel.

Les difficultés éprouvées par ce soldat constituent un exemple de l'empathie qui a cours lors d'un conflit, même si celle-ci passe largement inaperçue dans la théorisation que l'on fait couramment de la guerre. Le trouble de ce

---

46. Cette histoire est tirée de mon déploiement en Irak en 2003 avec la 4e Division d'infanterie de l'armée américaine.

soldat est une réaction bien naturelle aux tristes devoirs de la guerre, mais l'entraînement militaire reste trop souvent axé sur la répression de ce type d'émotions, car il faut assurer que les soldats continuent d'assumer leurs fonctions : mieux vaut un soldat sans cervelle qu'un soldat avec trop de cervelle. Je voudrais résister à cette conclusion, mais l'un ou l'autre extrême est tout aussi préjudiciable aux qualités nécessaires à un bon soldat.

Je soutiens que l'entraînement et l'enculturation militaire de ce soldat l'ont conditionné à mettre un terme à son empathie de base au nom d'actions énergiques nécessaires dans le contexte du raid de la maison du colonel irakien. Après l'entrée en force, les tirs sur une personne qui semblait menaçante, et la sécurisation de la maison, les soldats ont tenté de stabiliser le colonel blessé. Dans le changement de perspective nécessaire pour pouvoir passer de l'action énergique à l'évaluation de la situation immédiate et des soins à apporter au colonel, l'empathie intuitive de base, chez ce soldat en particulier, n'a pas été supprimée, mais a repris l'avantage sur son empathie de niveau supérieur comme par réflexe conditionné. Par la suite, l'empathie de niveau supérieur du soldat s'est appuyée sur cette intuition pour forger une compréhension pragmatique du rôle du colonel en tant que mari et père. À son tour, cette compréhension a stimulé la réaction empathique du soldat pour la veuve du colonel et sa fille. Mon équipier est sorti troublé de cette compréhension empirique, de ce moment d'empathie.

La source de ses troubles était due, au moins en partie, au statut complexe de l'Irakien qui avait perdu la vie. Il n'était plus purement et simplement un ennemi à combattre ; il était aussi un être humain disparu dont il fallait faire le deuil. Le soldat ne pouvait pas se détacher du fait que ce colonel, tout comme lui, avait une épouse et était père d'une petite fille. Il avait été plus facile de considérer péremptoirement le colonel comme un criminel, comme celui qui était personnellement responsable de la guerre dans laquelle le soldat se trouvait pris. La haine ressentie envers l'ennemi coupable avait rendu tellement plus facile d'enfoncer la porte et d'appuyer sur la gâchette. Cependant, à ce moment-là, cette haine avait été...

... interrompue ou remplacée par une compréhension plus réfléchie...le sentiment que le soldat ennemi, bien que sa guerre puisse être criminelle, est néanmoins aussi irréprochable qu'on l'est soi-même. Armé, c'est un ennemi ; mais il n'est pas *mon* ennemi au sens strict ; la guerre elle-même n'est pas une relation entre des personnes, mais entre des entités politiques et leurs instruments humains...[Comme moi, ils se retrouvent] pris au

piège d'une guerre qu'ils n'ont pas initiée. Je trouve en eux des égaux d'un point de vue moral.<sup>47</sup>

Cette notion d'égalité morale, d'une innocence morale partagée dans les deux camps opposés par des soldats impliqués dans une guerre qu'ils n'ont pas initiée, se développe grâce à une expérience concrète de la pensée empathique. Cette expérience se déroule ici dans une situation de contre-insurrection semblable aux récentes initiatives militaires en Irak. Dans le prolongement de la compréhension réfléchie d'une situation semblable, un soldat américain pourrait soulever les questions suivantes : « Que faudrait-il pour me convaincre de coopérer avec une force d'occupation étrangère patrouillant dans ma ville natale ? Quel comportement de la part de leurs troupes pourrait vraiment les assurer de ma *propre* coopération ? Quelle serait la probabilité que je puisse prendre les armes contre cette force d'occupation étrangère ? Il faut noter que ces questions pourraient aboutir à une erreur de projection puisqu'elles font intervenir une optique centrée sur soi, c'est-à-dire comprenant de nombreuses influences culturelles différentes de celles qui régissent la vie de l'Irakien moyen. Toutefois, cette perspective peut aussi s'imposer en tant que mode d'empathie de niveau supérieur « lorsqu'il y a de multiples chevauchements entre soi et autrui ou lorsque la situation pourrait induire une réponse assez universelle ». <sup>48</sup> Des troupes étrangères patrouillant dans les rues d'un quartier feront l'objet de préoccupations concernant la sécurité des familles, ainsi que d'un patriotisme et d'une méfiance envers ces étrangers venant d'une culture différente.

L'empathie encourage les soldats à prendre en compte l'égalité morale de leurs ennemis. Ce faisant, elle permet d'assurer un « contrôle sur une tendance de la guerre » à déshumaniser l'ennemi.<sup>49</sup> En effet, l'empathie sape la tendance bien ancrée qui amène à considérer les ennemis comme des animaux inférieurs ou des êtres si mauvais qu'ils en seraient dénués d'humanité. Les ennemis sont alors perçus comme étant soumis aux mêmes tendances sécuritaires qui existent dans chaque pays et qui appellent au respect des lois de la conscription et au désir de protéger leurs familles et leurs compatriotes. Cette clairvoyance par rapport à la nature de l'ennemi peut avoir deux effets positifs. Premièrement, elle insuffle une plus grande

---

47. Walzer en 1977, 36.

48. Amy Coplan, « Understanding Empathy: Its Features and Effects », dans *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan et Peter Goldie (New York: Oxford University Press, 2011), 9.

49. Brough 2007, 151.

retenue aux soldats, de sorte qu'ils soient plus enclins à limiter l'usage de la force au strict nécessaire. Deuxièmement, elle jette les bases d'une disposition vers une paix juste et durable. L'égalité morale sert de « raison pour ramener les ennemis vaincus à leur vie d'avant, comme un pas vers un retour à la normalité et à la paix – car comment peut-on s'arroger le droit de punir chez l'ennemi ce que l'on aurait soi-même fait dans la même situation ?<sup>50</sup>

### De la possible égalité morale des terroristes

Il est difficile de conserver une détermination péremptoire quand on se rend compte de l'égalité morale d'un soldat ennemi, mais le cas est différent lorsque l'on considère la position à adopter envers un terroriste. Doit-on pratiquer l'empathie envers un terroriste et promouvoir un sentiment d'égalité morale avec lui ? De même, l'égalité morale avec un terroriste peut-elle exister ? D'une part, le terroriste est lui aussi soumis à l'influence d'une culture, à des techniques de recrutement, à une certaine propagande, et autres. De plus, si c'est un membre de rang inférieur dans l'organisation à laquelle il appartient, il est soumis aux ordres de ses supérieurs qui seront décisifs, même en n'étant pas porteurs de l'approbation juridique et de l'autorité d'un régime établi et reconnu. Bien que cela puisse être retenu contre le terroriste comme un manquement grave à l'égard d'un gouvernement officiel, il se peut que le gouvernement en question ait perdu toute légitimité, et avec elle le droit de gouverner, ou qu'il n'y ait pas de pouvoir politique reconnu dans le pays. Si le terroriste est un subordonné ne disposant d'aucun pouvoir décisionnaire quant à l'emploi de moyens violents ou à la sélection des cibles, il peut faire montre d'une innocence morale semblable à celle d'un soldat de rang inférieur, malgré sa participation matérielle à l'acte terroriste. Certes, l'acte terroriste devrait être tel que ce subalterne ne puisse pas en identifier avec certitude les caractéristiques morales (en particulier le ciblage délibéré de personnes innocentes), ni être soumis à des pressions pouvant l'exonérer de toute culpabilité. Pourtant, si tel est le cas, la dénomination de « terroriste » ne s'applique pas à lui. Il est moralement l'égal d'un soldat et, par conséquent, cette étiquette péjorative est injustifiée.

Un véritable terroriste demeure moralement différent d'un soldat en raison de la nature même du terrorisme qui engendre sa dénomination en tant que tel. Le terrorisme recourt à l'emploi délibéré de la violence ou à sa menace

---

50. Brough 2007, 151. A noter que cette conclusion selon laquelle un individu ferait la même chose qu'un autre n'est pas entraînée par l'empathie qui ne fait que permettre à cette conclusion d'exister. L'empathie est facteur de compréhension et non d'accord.

contre des non-combattants à des fins politiques.<sup>51</sup> Cet emploi délibéré de la force ne répond pas aux exigences morales s'appliquant à des vies innocentes. Le véritable terroriste n'est donc pas moralement innocent comme l'est le soldat qui, lié aux principes du *jus in bello*, est forcé de distinguer les combattants des non-combattants, et prêt à s'acquitter de son devoir rendu possible par une connaissance de la loi, une formation, et une culture militaire ou sociétale. Le terroriste, lui, cible délibérément des innocents alors que ce n'est pas indispensable.<sup>52</sup> Il est donc beaucoup plus facile d'adopter une mentalité délibérément militante contre les terroristes dont les faits criminels sont bien différents de ceux des soldats à la solde d'un gouvernement.

Pourtant, le soldat et le terroriste ont en commun une forme d'égalité diluée ou plus ténue<sup>53</sup> qui s'apparente à celle d'un criminel coupable. C'est une égalité morale du point de vue du statut humain et des valeurs, mais qui ne peut s'inscrire dans une innocence morale à cause des actes de force perpétrés des deux côtés. Une compréhension empathique du terroriste met en valeur la forme d'égalité morale la plus ténue (comme elle le fait, en général, avec les criminels dans leur ensemble). Cette égalité ténue, au même titre que l'égalité plus consistante décrite ci-avant au sujet des soldats ennemis, n'implique pas un accord avec la vision du monde des terroristes, avec leurs jugements moraux ou leurs décisions ; elle ne fait que rendre compte de l'humanité des terroristes à travers leurs jugements, malgré leur échec à cet égard envers leurs victimes.

Par la mise en lumière d'une égalité morale consistante ou ténue, l'empathie humanise les ennemis et, par conséquent, améliore la capacité de jugement des soldats. « Si les États et leurs soldats peuvent apprendre à considérer l'ennemi comme pleinement humain et moralement égal à eux, ils discernent plus clairement l'étendue possible de la morale et, ainsi, éviteront un désastre moral pour les deux camps opposés dans la guerre. »<sup>54</sup> Il

---

51. Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, édition révisée et élargie, (New York: Columbia University Press, 2006), 26-28. Voir aussi Nations Unies, « Déclaration sur les mesures visant à éliminer le terrorisme international », annexe à la résolution 49/60 de l'Assemblée générale des Nations Unies, « Mesures visant à éliminer le terrorisme international », (9 décembre 1994).

52. Cette analyse comparant soldat et terroriste suffit à révéler la facilité avec laquelle le soldat peut commettre des actes terroristes. Il peut délibérément mettre de côté la distinction entre combattants et non-combattants ou ne pas protéger suffisamment les non-combattants. Compte tenu de leurs objectifs largement politiques, ces actes s'apparentent à la définition du terrorisme. Voir la discussion de David Rodin sur la force imprudente ou négligente contre les non-combattants dans « Terrorism without Intention », *Ethics* 114 (juillet 2004), 752-771.

53. Cette notion d'une égalité morale plus ténue est empruntée à Brough 2007, 150.

54. Brough 2007, 160.



est difficile de maintenir une attitude purement militariste quand l'empathie est présente. On ne peut ignorer la tragédie de la guerre, on ne peut que s'y confronter, comme a dû le faire le soldat au décès du colonel irakien.

Cependant, l'empathie appliquée de manière sélective peut influencer sur un bon jugement. Par exemple, l'empathie avec les victimes d'une agression peut engendrer une capacité à la persévérance. Toutefois, en étant prise avec trop de distance ou de manière trop exclusive, cette persévérance pourra précipiter certains dans une optique vengeresse, sapant ainsi toute notion d'égalité morale. Il est possible d'éviter cet extrême grâce à un moment d'empathie ménagée envers les agresseurs.

#### De la relation de l'empathie avec le meurtre

« Dans notre esprit moderne, observe Shay, l'ennemi est, par définition, détestable. »<sup>55</sup> Ainsi, conserver à l'ennemi son humanité est généralement considéré comme impossible ; pour beaucoup, il s'agit d'une vérité évidente « que les hommes ne peuvent pas tuer un ennemi considéré comme honorable autant que soi-même ».<sup>56</sup> Contrairement à l'argument selon lequel les soldats doivent absolument déshumaniser l'ennemi pour pouvoir le tuer, il y a quelques moments de rencontres intimes avec lui qui rendent sa déshumanisation impossible. Michael Walzer en décrit quelques exemples, s'appuyant sur les souvenirs d'anciens combattants qui racontent la difficulté de tirer son arme face à des soldats ennemis « qui sont drôles, qui prennent un bain, ou tenant leur pantalon [alors qu'ils courent le long d'une tranchée], profitant du soleil, [ou] fumant une cigarette. »<sup>57</sup> Richard Holmes observe que « le concept d'un ennemi haineux et inhumain survit rarement aux contacts directs qu'on peut avoir avec lui en tant qu'individu ».<sup>58</sup> L'expérience du soldat troublé décrite plus haut illustre d'une autre manière les inévitables moments d'empathie vécus dans la guerre. Certes, ces moments sont seulement de brefs aperçus de l'humanité des individus, des impressions fragmentaires souvent enterrées sous la propagande de l'effort de guerre et sous le poids des émotions déchirantes liées à la lutte et à des pertes inhérentes à la guerre. Cependant, le simple fait d'étouffer ces moments empathiques conduit aux dangers de la déshumanisation de

---

55. Jonathan Shay, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character* (New York: Scribner, 1994), 103.

56. Ibid.

57. Walzer 1977, 138-143.

58. Richard Holmes, *Acts of War: The Behavior of Men in Battle* (New York: The Free Press, 1985), 368; cité par Brough 2007, 157.

l'individu, du militarisme et du meurtre en tant qu'objectif primordial de la guerre. Toute bonne intention est alors perdue.<sup>59</sup> En cherchant une forme de réconciliation entre l'humanité des dits ennemis et le devoir de les tuer, on pourrait probablement trouver une solution à cette déshumanisation.<sup>60</sup>

Michael Brough pose la même question : « Comment les soldats devraient-ils percevoir les meurtres qu'ils commettent en temps de guerre, et de quelle manière les nations pourraient-elles enseigner à leurs soldats comment appréhender ces meurtres ? Car le choix de privilégier la déshumanisation est trop coûteux. »<sup>61</sup> S'appuyant sur les recherches des psychologues David Grossman et Stanley Milgram, Brough évoque la nécessité de se distancier d'une cible humaine afin de pouvoir la tuer. Cette mise à distance peut être physique, d'autant plus que les technologies modernes le permettent, mais elle peut aussi prendre une forme émotionnelle, faisant intervenir « la distanciation sociale (qui met l'accent sur les différences entre les classes sociales), la distanciation culturelle (qui accentue les différences raciales et ethniques) et la distanciation morale (qui présume de l'infériorité morale de l'ennemi). »<sup>62</sup> Ces formes de mise à distance émotionnelle sont précisément les tendances déshumanisantes qui réduisent l'ennemi à un état « de base, comme un animal ou un insecte, ou monstrueux, comme un monstre ou un démon », et sont en cela inacceptables.<sup>63</sup> Brough qualifie ces tentatives de mise à distance de « sous-humanisation » afin de désigner leur déni de la valeur humaine de l'ennemi. Il suggère à la place une autre forme de mise

---

59. Il conduit également au danger du sentiment de préjudice moral, à un sentiment invalidant de trahison et / ou de culpabilité chez les anciens combattants qui reçoivent désormais une attention croissante. Pour introduction, voir Jonathan Shay (1994); Nancy Sherman, *Afterwar: Healing the Moral Wounds of our Soldiers* (New York: Oxford University Press, 2015); et David Wood, *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars* (New York: Little, Brown and Company, 2016).

60. La réponse pacifiste est de nier ce dernier – il ne peut exister de devoir de tuer. Bien que je veuille m'éloigner quelque peu de la position pacifiste, je partage la préoccupation de Brian Orend au sujet d'une « arrogance embarrassante » dans la littérature de la guerre juste concernant le pacifisme (« Une critique du réalisme et du pacifisme de la guerre juste », *journal de recherche philosophique*, vol. XXVI [2001], 435-436). Nous devrions tous nous engager pacifiquement par défaut en faveur d'une résolution non violente des conflits. Il s'agit d'un engagement *prima facie* que même les soldats devraient maintenir, en comprenant que leur profession demeure orientée vers des circonstances qui dépassent les limites de cet engagement. Diverses situations exigent qu'on puisse juger si l'on a ou non dépassé ces limites. Dans les contre-insurrections, en particulier, quand il n'y a pas de lignes de front établies, ce jugement est exigé de soldats d'un rang inférieur dans la chaîne de commandement, bien qu'il soit souvent des plus difficiles.

61. Brough 2007, 159.

62. Brough 2007, 160.

63. Ibid

à distance émotionnelle qu'il appelle la « non-humanisation ». Issue de la distance physique permise par les armes modernes, « la non-humanisation a débuté avec l'invention de l'artillerie à trajectoire indirecte, réduisant l'image qu'on pouvait avoir des soldats ennemis à des épingles ou des marques au crayon sur des cartes militaires, ou encore à des coordonnées criées à la hâte à un groupe de fusiliers. »<sup>64</sup> La perception des ennemis en tant que simples « points de lumière [non-humains] sur un écran d'ordinateur » s'est étendue au fur et à mesure que l'électronique s'imposait en tant que technologie médiatrice de la guerre.<sup>65</sup>

La non-humanisation implique non pas une forme de dénigrement empreint d'une forte charge émotionnelle, mais une réification de l'ennemi totalement dénuée d'émotion. Par conséquent, la non-humanisation peut se situer à quelques degrés de morale au-dessus de la sous-humanisation, compte tenu des violents excès inhérents à cette dernière. Cependant, même si le préfixe négatif *non* évite la connotation de moindre valeur indiquée par le préfixe *sous*, il transmet tout de même le sentiment que l'ennemi est *non-humain*, c'est-à-dire différent de l'humain. En cela, il se dégage de ce préfixe une perspective problématique du meurtre d'autres *humains* tel qu'il est justifié dans la guerre. Brough est prompt à souligner ce point, en affirmant que considérer l'ennemi comme non-humain peut aboutir à la négation totale de son égalité morale, de la même manière qu'en le considérant comme sous-humain.<sup>66</sup> Cependant, étant donnée la nécessité d'une prise de distance émotionnelle ou d'une façon de « rendre le meurtre plus facile » dans les circonstances morales adéquates, Brough approuve l'existence d'un moment non humanisant à condition qu'il soit étroitement délimité par le respect dû à l'ennemi.<sup>67</sup> Le meurtre d'autrui, suggère-t-il, « n'exclut pas d'honorer les morts après la bataille. Une prière, une pensée, un adieu murmuré peuvent suffire pour signifier le respect dû aux morts. » Brough met ainsi en valeur la recherche thérapeutique qui montre combien il est important pour les soldats d'honorer les adversaires tombés au combat afin de pouvoir éviter des « répercussions psychologiques dommageables ».<sup>68</sup>

---

64. Ibid., 161.

65. Ibid.

66. Brough 2007, 161.

67. Walzer suggère quelque chose de semblable à propos du meurtre de l'ennemi lorsqu'il déclare : « Alors que l'aliénation [de l'ennemi] est éphémère, son humanité est imminente » (1977, 142).

68. Brough 2007, 163. La recherche psychologique est celle de Jonathan Shay et David Grossman ; le préjudice moral est l'une de ces répercussions.

Quoiqu'étant personnellement favorable à l'optique de Brough, je tiens également à proposer une alternative à la non-humanisation en tant que solution au meurtre dans la guerre. Le soldat se trouvant dans des circonstances telles qu'il est permis, sinon obligatoire, de tuer l'ennemi, devrait conserver intacte l'humanité de l'ennemi, tout en se détachant de l'impulsion empathique qui souligne cette humanité. Je l'ai suggéré précédemment en décrivant le rôle de l'empathie de base et de l'empathie de niveau supérieur dans la réaction du soldat à la mort du colonel irakien. Cette alternative est semblable au besoin du chirurgien de se détacher émotionnellement d'un patient pour mener à bien une intervention chirurgicale. Tout comme on ne devrait pas s'attendre à ce que le chirurgien perçoive ou imagine avec empathie l'expérience que fait le patient de son acte chirurgical, du moins pendant qu'il a cours, il ne faut pas s'attendre à ce que le soldat face à l'ennemi s'implique personnellement de manière empathique pendant l'acte mortel. De même, le soldat ne devrait pas se murer dans un détachement stoïque à la suite du meurtre (et d'ailleurs, ne le peut souvent pas, comme le démontre de façon très brutale le cas des soldats victimes de blessures morales). Un parallèle peut également être fait concernant les responsabilités des soldats de rang supérieur :

...c'est nécessaire au sein du haut commandement sur le terrain qu'un chef militaire accepte de se confronter au coût humain lié à ses plans et à ses ordres – sans quoi il lui serait émotionnellement impossible de remplir sa mission. Cela ne veut cependant pas dire qu'il soit détaché d'une quelconque implication personnelle avant la bataille, ni même de compassion à l'issue de la bataille. Cela ne doit pas le rendre inhumain...<sup>69</sup>

Il est possible que je sois trop pointilleux en essayant de faire la distinction entre la non-humanisation de Brough et une interruption de l'impulsion empathique. Cependant, il semble pertinent de décrire cette étape nécessaire non pas comme une véritable attribution d'un statut non humain à l'ennemi, mais plutôt comme une tentative de gestion de ses propres facultés mentales. Au fil du temps, une disposition naturelle se développera en fonction de l'un ou de l'autre. Il semble alors préférable de la limiter aux différentes réactions possibles envers les autres d'un point de vue affectif plutôt que de prendre l'habitude de réifier autrui. Ménager une disposition

---

69. Nigel Biggar, *In Defense of War* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 127.

ayant un impact limité permettra plus facilement à un soldat de respecter les ennemis tombés au front de la manière dont Brough le recommande, puisque leur humanité n'est alors jamais niée. La non-humanisation se prête trop facilement aux dangers d'un état d'esprit bureaucratique ou d'une perspective du *jus in bello* qui serait trop prompte au catalogage, mettant ainsi en péril la bonne intention.

Ainsi, au lieu de déshumaniser les ennemis en les catégorisant comme sous-humains ou non-humains, je suggère une gestion de l'empathie qui soit comparable à celle des sens. Tout comme il est possible que l'ouïe s'aiguisse en détectant certains sons plutôt que d'autres, il est également possible d'activer son empathie de manière sélective. Cette harmonisation empathique se produit déjà dans divers contextes, dont des moments teintés d'immoralité durant lesquels on peut être trop partial. Cette partialité est particulièrement commune dans la guerre, car l'empathie à l'endroit de camarades de combat peut diluer celle dont il faudrait faire preuve envers l'ennemi ou les non-combattants. Le cas des meurtres justifiés en temps de guerre compte néanmoins comme un moment moralement indiqué pour l'empathie.

En marge de cette concession faite au meurtre justifié, l'empathie ne doit pas être supprimée dans la guerre. En effet, elle ne saurait l'être dans une finalité quelconque, étant donné la nature instinctive de l'empathie de base, compte tenu des moments empathiques inévitables se produisant même dans la guerre et au vu de l'introspection nécessaire aux soldats à l'issue du combat. Les soldats sont humains, et donc, préprogrammés pour l'empathie, ce qui fait de la création d'un automate humain un objectif impossible, même si on pouvait le doter d'une formation militaire approfondie. Il s'agit aussi d'un objectif immoral, puisqu'un automate ne peut montrer de disposition à une paix juste et durable ; devant être équipé d'un simple programme d'activités, l'automate ne peut pas avoir la capacité de jugement nécessaire pour exercer correctement la force létale dans tout l'éventail de circonstances auxquelles un soldat pourrait être confronté. Troisièmement, il s'agit d'un objectif déraisonnable d'un point de vue tactique : un automate ne peut pas s'adapter à des circonstances véritablement nouvelles puisqu'il ne peut être équipé que d'un catalogue d'actions possibles, aussi élaboré soit-il.

### Des alternatives à la déshumanisation

Compte tenu de la nature inévitable de l'empathie, de l'humanisation d'autrui qu'elle suscite, et du besoin moral vital de conserver à l'ennemi son humanité dans la guerre, il est important d'identifier des alternatives à la perspective moderne qui ne laisse aucune place à l'humanité de

l'ennemi. Cette vision moderne suggère que la valeur d'un soldat dépend de l'avilissement condescendant ou dédaigneux qu'il impose à l'ennemi, et que cet avilissement est une preuve directe de sa valeur en tant que soldat. Considérons, au contraire, l'attitude des Grecs anciens telle que la dépeint Homère, ou, plus révélatrice encore, l'attitude des premiers chrétiens, qui permet de comprendre un ennemi « honorable en tant que lui-même » même lorsqu'on le combat jusqu'à la mort.<sup>70</sup>

Dans son étude approfondie de *l'Illiade* d'Homère, Jonathan Shay ne trouve aucune tentative de Grecs ou de Troyens visant à déshumaniser le camp adverse au cours de la bataille pour la prise de Troie.<sup>71</sup> Aucune des deux parties n'emploie de termes péjoratifs à l'encontre de l'adversaire, contrairement à la pratique courante dans les guerres modernes. De façon plus générale, les Grecs comme les Troyens n'expriment pas non plus de manque de respect. Au contraire, ils citent à plusieurs reprises leur admiration pour les prouesses de leur adversaire au combat. A l'issue d'un duel prolongé qui s'est soldé par un nul, le guerrier troyen Ajax déclare :

Nous nous rencontrerons à nouveau une autre fois – et nous nous battons jusqu'à ce que le pouvoir invisible décide entre les nôtres, accordant victoire à l'une ou l'autre. Ensuite, ils se dira, parmi [les Grecs] et les Troyens: « Ces deux se sont battus et n'ont fait aucun quartier dans le combat, mais ils se sont séparés en amis.<sup>72</sup>

Shay note également que « le contraste avec la lutte contre les « Viêt-Cong » au Vietnam ne pourrait être plus sévère.<sup>73</sup>

La seule entorse faite à cette attitude respectueuse est le traitement épouvantable infligé au cadavre d'Hector après qu'Achille l'a vaincu au combat. Achille mutile le corps avant de l'exposer à la honte publique. Comme le souligne Shay, ce comportement a cependant été sévèrement condamné aussi bien par les Grecs que par les Troyens, car il allait à l'encontre de normes profondément ancrées dans les deux cultures.<sup>74</sup> Qui plus est, Homère dépeint Achille comme un guerrier particulièrement respectueux et généreux envers ses adversaires, avant qu'un profond changement de caractère visiblement entraîné par la trahison de son commandant ne vienne altérer son jugement.

---

70. Phrase de Shay plus haut dans le texte.

71. Shay 1994, 103-120.

72. Ibid., 108-109.

73. Ibid.

74. Ibid., 29.

Certes, les Grecs et les Troyens partageaient une communauté de culture ce qui encourageait ce sentiment de respect mutuel. Il était facile pour les deux parties de se considérer comme égales en statut et en valeur humaine. Shay note que « plus tard, les Grecs avilissaient leurs ennemis étrangers « barbares » autant que les Américains modernes [ont pu le faire pendant la Seconde Guerre mondiale et durant la guerre du Vietnam]. »<sup>75</sup> Néanmoins, l'exemple grec et troyen demeure une exception notable à une déshumanisation présumée nécessaire pour l'accomplissement des devoirs militaires. Malgré tout, le respect mutuel qui unissaient les Grecs et les Troyens ne diminuait en rien leur ténacité au combat.<sup>76</sup>

Selon Shay, le contraste criant entre l'attitude de la Grèce antique envers ses ennemis et celle de ses homologues modernes s'explique par une tendance à la déshumanisation des adversaires inhérente aux religions bibliques.<sup>77</sup> Selon lui, les traditions juives, chrétiennes et islamiques mettent l'accent sur la déshumanisation des ennemis en tant qu'expression de piété. « Alors qu'ils déshumanisent l'ennemi, les soldats américains actuels et leurs dirigeants affirment leur loyauté envers Dieu, exprimant ainsi une tradition culturelle fortement ancrée par les Écritures bibliques. »<sup>78</sup> Shay fait également l'examen de l'histoire de David et Goliath, mettant en évidence le discours qui compare Goliath à un animal et le présente « comme une monstruosité morale doublée d'un monstre physique dont il est inconcevable de souffrir la présence en tant que contrepartie dans le compromis politique... »<sup>79</sup> Shay conclut :

La vision du monde judéo-chrétienne (et islamique) a triomphé si parfaitement sur la vision du monde homérique que déshonorer l'ennemi semble maintenant naturel, vertueux, patriotique, pieux. Pourtant, dans *l'Iliade*, seul Achille manque de respect à l'ennemi. Dans le monde d'Homère, il ne s'agit pas d'un état naturel, mais d'un état inhumain dans lequel Achille est tragique-

---

75. Shay 1994, 111, note 6. Shay cite les recherches d'Edith Hall dans *Inventing the Barbarian* (New York: Oxford University Press, 1991).

76. Ce respect n'adoucisait pas non plus le traitement réservé par le vainqueur aux combattants et aux non-combattants capturés au combat. Les deux partis comprenaient qu'en tombant au combat, ils seraient massacrés, leurs villes pillées et leurs familles réduites en esclavage. Aussi terribles que ces actions puissent paraître, elles ne procédaient pas d'une perception des vaincus comme étant des sous-hommes. Voir Shay 1994, 103.

77. Shay 1994, 103, 111-120.

78. Ibid., 111.

79. Ibid., 103, 112.

ment tombé. Les guerriers d'Homère n'ont jamais été affaiblis par le respect qu'ils accordaient à l'ennemi.<sup>80</sup>

Il est impossible de nier la déshumanisation entreprise au nom de Dieu, ni la ferveur religieuse qui l'alimente encore trop souvent. Pourtant, l'affirmation de Shay semble à la fois disproportionnée et incomplète. Dans son analyse des commentaires faits par David à l'adresse de Goliath, mais aussi à son propos, il n'est pas aussi clair que le prétend Shay que David ait voulu rabaisser Goliath au statut inférieur d'un animal ou d'un monstre. David compare le défi que représente son combat contre lui à des défis antérieurs, tels son combat contre un lion ou un ours, mais cette comparaison n'est pas nécessairement humiliante, car elle peut également être appréciée comme une reconnaissance élogieuse de la férocité au combat de Goliath. David tire clairement son courage d'une foi en la faveur de Dieu à son égard, et cette présomption peut s'apparenter à une vision arrogante et méprisante d'autrui, mais il n'est à aucun moment évident que David fasse preuve d'arrogance ou de mépris. Son attitude pourrait s'expliquer par une foi réelle et un désir d'attribuer à Dieu le mérite de la victoire qu'il anticipe.

Quoi qu'il en soit, le silence de Shay quant au plaidoyer issu des traditions juives, chrétiennes et islamiques en faveur du traitement humain des ennemis est plus qu'étonnant. Je concentrerai mon attention sur la tradition chrétienne, à la fois parce que ses premiers membres furent les fondateurs de la tradition de la guerre juste et parce que la mission des chrétiens concernant leurs ennemis est si rigoureuse : selon la célèbre citation de Jésus, on doit aimer ses ennemis comme soi-même.<sup>81</sup>

D'aucuns trouveront cette injonction indéfendable, car c'est une contradiction pour un soldat de prétendre aimer l'ennemi qu'il doit tuer. Peut-être les intentions du soldat sont-elles motivées par une réelle affection pour une victime en tuant son agresseur, mais il semble absurde de prétendre qu'il puisse aussi agir avec la même affection envers l'agresseur en question. Au lieu de cela, la tendance moderne à la déshumanisation de l'agresseur s'impose comme une réaction plus réaliste. Toutefois, Saint Augustin d'Hippone défend l'amour de l'agresseur, d'une part parce qu'il identifie l'amour comme une disposition sensible du cœur du soldat, d'autre part en suggérant que la contrainte de l'agresseur par la force lui profite autant qu'à la victime : « l'individu que l'on prive d'une liberté qui aide à soutenir les

---

80. Shay 1994, 115.

81. Matthieu 5:43-45; Luc 6:27-28, 35.



vices est frappé *miséricordieusement...*»<sup>82</sup> Restreindre un agresseur qui accepte de se réformer est une chose, mais Saint Augustin maintient cet avantage même si l'agresseur est tué puisque dans la vision chrétienne du monde, chaque personne doit répondre des torts qu'il a commis sur cette terre, et la mort de cet agresseur l'empêche de causer des torts supplémentaires.

Saint Augustin propose aussi une autre réponse qui ne fait pas appel à une vie après la mort, ni n'exige de force, à moins de tuer. Dans une lettre adressée à un commandant militaire qui exprimait des doutes quant à sa capacité à être à la fois chrétien et soldat, Augustin écrit :

Restez donc ami de la paix, même en combattant, afin que la victoire vous serve à ramener l'ennemi aux avantages de la paix. « Bienheureux les pacifiques, dit le Seigneur, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (3). » (Matthieu 5:9)... Que ce soit donc la nécessité et non pas la volonté qui ôte la vie à l'ennemi dans les combats. De même qu'on répond par la violence à la rébellion et à la résistance, ainsi on doit la miséricorde aux vaincus et aux captifs, surtout quand les intérêts de la paix ne sauraient en être compromis.<sup>83</sup>

Deux fragments de ce passage sont particulièrement pertinents quant à une possible défense de l'humanité des ennemis dans la guerre. Augustin conseille à ce commandant d'être un ami de la paix, ce qui pourrait signifier soit la coexistence réconciliatrice d'une paix positive, soit l'élimination de la paix négative. Cette dernière est rapidement exclue, cependant, comme Augustin encourage ce soldat à « ramener l'ennemi aux avantages de la paix » et plus tard, à accorder la miséricorde « aux vaincus ». La paix qu'Augustin veut pour ce soldat implique la participation de ses ennemis, et non leur assujettissement ou leur élimination ; en cela, cette paix respecte leur humanité.

Deuxièmement, Augustin insufflé à ce soldat que « ce soit donc la nécessité et non pas la volonté qui ôte la vie à l'ennemi. » Il recommande au soldat de tuer avec regret et non pas de tout cœur, presque d'une manière telle que l'ennemi doive lui forcer la main. Nigel Biggar propose une version contemporaine de cette idée :

Néanmoins, il peut être permis le choix d'agir de manière à causer la mort d'un être humain, à condition que ce qui est prévu

---

82. Saint Augustin d'Hippone, Lettre 138 (les italiques sont ajoutés par mes soins) ; traduction par <http://jesusmarie.free.fr/>.

83. Ibid., Lettre 189.

soit autre chose que sa mort (p. ex. la défense des innocents), que la possibilité (ou même la certitude) de sa mort soit acceptée avec une réticence appropriée et manifeste, et que cette acceptation soit nécessaire, non subversive et proportionnée. Moralement parlant, causer délibérément la mort de cette façon n'est pas la même chose que la causer par simple intention de tuer.<sup>84</sup>

À première vue, la suggestion de Biggar selon laquelle un soldat n'a pas l'intention de tuer semble aussi absurde que celle de prétendre aimer ses ennemis alors même qu'on les tue. Toutefois, si, par l'emploi du terme « intention » Biggar fait référence à un but global, alors il plaide simplement pour que les soldats emploient la bonne intention vers une paix juste et durable, au lieu de donner libre cours à leur aspiration prédominante qui se traduit par l'intention de tuer.

Ce résumé des perspectives grecque et chrétienne n'est destiné qu'à montrer l'intérêt de conserver leur humanité à ses ennemis au beau milieu du combat. Ces perspectives méritent un traitement plus complet, et il y a sans doute d'autres exemples démontrant un respect pour l'humanité de l'ennemi<sup>85</sup>, mais à ce stade de mon travail, je me contenterai d'établir la plausibilité d'alternatives à la déshumanisation dans le but de rendre possible la compatibilité de l'empathie avec la mission du soldat.

### Remettre le meurtre à sa place

Les soldats dotés d'empathie sont plus aptes à concevoir l'acte de tuer comme une tâche nécessaire et regrettable au lieu de le considérer comme leur but primordial. L'empathie aide les soldats à résister à la déshumanisation d'autrui, en particulier des ennemis. En d'autres termes, l'empathie impose l'humanité de l'ennemi comme une évidence factuelle, en révélant des

---

84. Biggar 2013, 10

85. On a soumis à mon attention une autre suggestion prometteuse, bien qu'elle exige une étude plus approfondie, concernant l'attitude du chasseur envers sa proie selon l'éthique de la chasse de certaines communautés amérindiennes. Dans la pratique des Ojibwe, par exemple, « un chasseur fait un discours de gratitude au monde animal/spirituel pour exprimer sa gratitude par avance ou après une récolte. » Egalement : « La manipulation de la carcasse du cerf et l'élimination des portions inutilisées devraient être faites de façon à conserver sa dignité à l'esprit de l'animal. » Voir Nicholas James Reo, Kyle Powys Whyte, « Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge », *Human Ecology*, vol. 40:1 (février 2012), 15-27. Bien que j'hésite à mettre en relation les soldats ennemis avec des proies, cette attitude de respect de la part du chasseur semble être liée aux efforts entrepris pour la conservation de son humanité. Il serait utile d'approfondir des recherches afin de vérifier que les Ojibwe encouragent véritablement cette attitude parmi leurs guerriers au combat et pas seulement pendant la chasse. Mes remerciements vont à Monte Hoover pour cette référence.

éléments constitutifs de son expérience humaine, mais aussi de ses valeurs, désirs et intentions. Certes, ces éléments sont utiles à la prise de décisions tactiques dans la lutte contre l'ennemi, mais sont bien plus indispensables encore lorsqu'ils permettent de meilleurs jugements concernant une paix partagée et la bonne intention orientée vers cette paix.

Il faudrait toujours privilégier la paix dans ses objectifs ultimes, ce à quoi on devrait aussi inciter les soldats. En effet, leur bonne conduite au combat a une influence directe sur toute perspective de paix. Bien que les actions de tuer, blesser, causer l'invalidité, menacer et détenir d'autres personnes par la force soient inhérentes au combat, elles doivent être menées en fonction de l'objectif global qu'elles servent. En outre, alors que les pulsions empathiques devraient être atténuées chez les soldats dans le but de mener judicieusement ces actions de combat, il ne peut y avoir qu'une interruption temporaire de leur faculté empathique, et non pas un déni de l'humanité de l'ennemi.

### III. L'empathie dans la guerre

La partie précédente de ce travail délimite les contours du soutien que l'empathie apporte à la bonne intention parmi les soldats, et décrit comment ces derniers peuvent conserver une compréhension empathique de l'ennemi qui soit en conjonction avec leur tâche justifiée de tuer. La partie qui suivra a pour but de montrer la pertinence spécifique de l'empathie pour les responsabilités du « mener la guerre », selon l'expression choisie par James Dubik. L'empathie est tout aussi pertinente pour les principes traditionnels de la guerre tels que la discrimination et la proportionnalité, mais, par souci de concision, mon propos sera centré sur la critique novatrice faite par Dubik de la tradition de la guerre juste.

Dubik opère une distinction précise entre *le mener la guerre* et *le faire la guerre* afin de mieux décrire les activités liées au combat.<sup>86</sup> L'expression *faire la guerre* fait référence au large éventail des activités qui se déroulent sur le champ de bataille lui-même, en particulier le maniement de la force létale dirigée contre l'ennemi à travers l'emploi des armes. En revanche, à travers l'expression *mener la guerre*, Dubik fait référence aux activités qui anticipent, dirigent, coordonnent et soutiennent les combats sur le champ de bataille – soit l'intendance complète d'une guerre, sans se limiter aux actions spécifiques sur le lieu de bataille au cœur du champ de bataille.<sup>87</sup>

---

86. James M. Dubik, *Just War Reconsidered – Strategy, Ethics, and Theory* (Lexington: University Press of Kentucky, 2016), 3–4.

87. *Ibid.*, 15.

L'empathie a un rôle important à jouer dans les actions destinées à mener la guerre. Dans les paragraphes qui suivent, je me livrerai à un examen des contributions de l'empathie à la planification stratégique et à l'évaluation des progrès de la guerre. Comme le fait remarquer Dubik :

Bien que l'autorité décisionnelle ultime repose sur un très petit groupe de personnes – parfois une seule – les décisions d'ampleur sont précédées d'une analyse détaillée de solutions de remplacement, d'études de faisabilité et de monceaux de papiers où sont exposées des logiques argumentées issues de nombreux comités et groupes d'étude, des organisations qui s'y rattachent, ainsi que d'organisations du personnel. La qualité des décisions finales reflète souvent la qualité de ce travail préparatoire.<sup>88</sup>

Je prétends que l'empathie améliore ce travail en amont et les décisions qui en découlent. En tant que membre de nombreux comités, groupes d'étude et groupes de personnel, je me rends à l'évidence que ces rôles, et les bureaux sans fenêtre où ils s'exercent souvent, peuvent étouffer une considération empathique d'autrui (et ce, à certains égards, de manière plus définitive que les aléas du combat). Pourtant, les conséquences qui sont en jeu exigent les perspectives les plus justes afin de comprendre la vision du monde et les motivations des acteurs humains dans la guerre ; elles demandent une réflexion critique et créative pour faire l'examen rigoureux de toutes les présuppositions, et évaluer la progression de la guerre honnêtement et de manière significative. En outre, en faisant bien ce travail, on conserve sa légitimité à la guerre à plus d'un égard. La légitimité, souligne Dubik, est une « fonction de la guerre juste (question liée au *jus ad bellum*) et de sa progression vers un probable succès (question liée au *jus in bello*). [Elle] est directement liée à la compétence des dirigeants politiques et des hauts gradés militaires dans l'exécution des responsabilités qui leur incombent pour mener la guerre. »<sup>89</sup> À mesure que l'empathie améliore le processus de planification et d'évaluation de la guerre, elle contribue également à engager de véritables progrès dans la guerre, contribuant ainsi à sa légitimité.

### De la planification stratégique

Dans son analyse des obstacles auxquels les soldats sont confrontés en temps de guerre, Dubik opère une distinction entre les problèmes techniques

---

88. Ibid., 18.

89. Dubik 2016, 155.

et les problèmes d'adaptation.<sup>90</sup> Les soldats peuvent remédier aux problèmes techniques selon l'état de leurs connaissances et d'après leur expérience acquise ; ces problèmes « peuvent être résolus grâce à une expertise confirmée et par le recours aux structures, procédures et modes de fonctionnement de l'armée ».<sup>91</sup> Un problème technique peut être complexe, mais ses solutions sont facilement identifiables. En revanche, les problèmes d'adaptation, en ce qu'ils échappent aux compétences de l'armée, s'avèrent souvent difficiles à comprendre, et encore plus à résoudre. Etant donné que le contexte d'un problème d'adaptation est « en constante évolution, la solution la mieux adaptée change aussi constamment ».<sup>92</sup> Dubik observe que les défis tactiques de la guerre sont, en règle générale, de nature technique, alors que les défis stratégiques sont plutôt adaptatifs. Ainsi, avoir à mener la guerre implique principalement des problèmes d'adaptation.

La première étape, et certainement la plus importante, dans la gestion des problèmes d'adaptation est d'en comprendre les détails. L'un des défis les plus fondamentaux de cette étape est de reconnaître les lacunes de ses propres cadres conceptuels. Lorsqu'un problème d'adaptation implique des acteurs humains, en particulier des ennemis, une compréhension empathique de ces humains permet de surmonter les erreurs liées aux conceptions pré-existantes à leur sujet. En d'autres termes, l'empathie permet de surmonter les idées reçues ainsi que les préjugés culturels, idéologiques, raciaux ou sociaux. Par exemple, une approche empathique envers les Japonais durant la seconde guerre mondiale leur aurait conféré un caractère humain rendant plus difficile de sous-estimer leurs capacités. Au lieu de cela, des stéréotypes racistes avaient pris un ascendant réel sur les planificateurs alliés au début de la guerre, donnant cours à une dévalorisation de l'ennemi : les Japonais étaient « trop myopes et sujets au vertige pour pouvoir piloter un avion de combat, et avaient trop peur de se battre dans la jungle qu'ils croyaient habitée par des fantômes et des démons. »<sup>93</sup> Il est évident que sous-estimer l'ennemi entraîne des pertes humaines bien inutiles.

Face à une difficulté d'ordre adaptatif, une tentation primordiale consistant à la catégoriser à tort comme un problème technique s'impose parfois. Dans la culture militaire en particulier, comme elle est très orientée vers l'action, c'est une solution alléchante que de traiter un problème peu familier et gênant par l'emploi d'une solution familière et pratique. À titre d'exemple

---

90. Ibid., 141-143.

91. Ibid., 141-142.

92. Ibid., 142.

93. Shay 1994, 120.

de ce type d'erreur, on considèrera l'échec d'une méthode de planification d'opérations militaires connue sous le nom d'« Opérations basées sur les effets » (*Effect-Based Operations*).<sup>94</sup>

Il s'agit d'une conception particulière de la planification d'opérations militaires prenant ses sources dans l'US Air Force, mais également employée sous une forme ou une autre par d'autres armées.<sup>95</sup> Elle tire son nom de ses objectifs, principalement centrés sur des effets néfastes à atteindre, plutôt que les considérations traditionnelles liées à la quantité de ressources nécessaires contre les forces ennemies (en termes d'unités, de munitions ou de systèmes d'armes). Les planificateurs de la force aérienne ont mis au point l'EBO afin de mobiliser plus efficacement les ressources nécessaires contre des cibles clé des forces ennemies. Par exemple, un pilote peut cibler un seul radar ennemi attaché à la transmission de données cruciales à plusieurs systèmes d'armes de défense aérienne, plutôt que de cibler individuellement chacun de ces systèmes. Alliée à une économie de moyens, cette approche paralyse l'ennemi par des attaques sélectives et simultanées. La première application militaire majeure de l'EBO date de la campagne aérienne de 1990 dont l'objectif réussi s'inscrit dans le premier volet de l'action destiné à chasser du Koweït les forces militaires de Saddam Hussein. Cette méthode de planification a également donné lieu à une campagne aérienne inscrite dans la doctrine « choc et effroi » au début de l'invasion de l'Irak en 2003.

Les modes opératoires de l'EBO ont permis aux planificateurs militaires de rendre compte de tous les facteurs pertinents participant des capacités d'une force ennemie. S'agissant de l'analyse d'un système relativement fermé, comme les armes de défense aérienne, l'EBO s'est avéré utile pour mettre en évidence certaines vulnérabilités de l'ennemi et ainsi orienter un emploi judicieux de la force militaire. Toutefois, les succès tactiques obtenus grâce à la planification par EBO ont encouragé l'extension de ce mode de planification militaire à des missions stratégiques plus importantes. Les planificateurs ont ainsi voulu l'employer pour saisir des facteurs politiques, militaires, économiques et sociaux grâce à une grille d'information ambitieuse mais simpliste ; ils en sont venus à traiter « quelque chose d'aussi complexe que l'activité humaine [comme] un domaine essentiellement passif et sans vie ».<sup>96</sup>

---

94. U.S. Armed Forces, Joint Publication 3-0, *Operations* (Washington, DC : Joint Staff, septembre 2006) ; revue et corrigée en août 2011, puis en janvier 2017.

95. Gary Cheek, "Effects-Based Operations: the End of Dominant Maneuver?" *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*, ed. Williamson Murray (2002), 73-100.

96. Milan Vego, « Systems versus Classical Approach to Warfare », *Joint Force Quarterly* 52 (1st Quarter 2009), 42.

Par exemple, on choisit désormais plus facilement les chefs tribaux en tant que cibles clé à « atteindre » avec les ressources disponibles, qu'on ne cible les radars de défense aérienne. Une mentalité concomitante à l'emploi de l'EBO a su attirer l'attention loin des considérations traditionnelles--liées à une supériorité de puissance de combat ou de maintien d'une force de réserve en cas de surprises--et a su promettre à la place, avec un niveau alléchant de certitude et d'efficacité, l'assujettissement des forces ennemies suivant leur démantèlement. Dès 2008, des critiques de cette forme de planification ont commencé à émerger :

Des concepts décrits en termes de guerre centrée sur un réseau d'opérations, actions rapides et décisives, choc et effroi, ainsi que diverses permutations d'opérations basées sur les effets produits, ont adopté ce qui apparaissait de plus en plus comme un argument fondé sur la croyance que la guerre future serait avant tout menée dans le domaine de la certitude et pourrait donc être gagnée rapidement et efficacement, à faible coût, par des forces militaires limitées en nombre.<sup>97</sup>

Plus tard la même année, un haut commandant militaire chargé de la doctrine de l'Opération basée sur les effets a publié un mémorandum assez désobligeant qui interdisait aux forces américaines d'utiliser l'EBO pour la planification militaire.<sup>98</sup> Le secrétaire à la défense faisait remarquer dans ce document que la méthode de l'EBO « essaie mécaniquement de fournir certitude et prévisibilité dans un environnement incertain », qu'elle est « trop normative et trop perfectionnée » et qu'elle « ignore les dimensions humaines de la guerre (p. ex., passion, imagination, volonté et imprévisibilité). »<sup>99</sup> En revanche, il était d'accord sur le fait que « certains éléments de [l'EBO] se sont révélés utiles afin de s'intéresser aux « systèmes fermés », comme le ciblage des endroits où les effets peuvent être mesurés selon les méthodes d'analyse et de ciblage [de l'US Air Force]. Cependant, ces concepts ont été mal employés dans certaines opérations, car ils ont été détournés de l'intention initiale de la méthode, ce qui a d'ailleurs entraîné dispersion et désordre. »<sup>100</sup>

---

97. H.R. McMaster, « On War: Lessons to be Learned », *Survival* 50:1 (March 2008), 21.

98. Le général James Mattis (secrétaire américain à la Défense), « USJFCOM Commander's Guidance on Effects- Based Operations », *Joint Force Quarterly* 51 (4th Quarter 2008), 105-108.

99. *Ibid.*, 106-107.

100. *Ibid.*

Le nom de cette méthode de planification, *Opérations basées sur les effets*, implique une plus grande sagesse que ne le laisse paraître cette critique. Certainement, le fait de concentrer l'attention sur les effets souhaités peut rendre le choix des moyens pour y arriver à la fois plus efficace et plus respectable sur le plan éthique (afin de minimiser les dommages collatéraux, par exemple). Toutefois, l'application des principes de l'EBO à de plus larges préoccupations stratégiques repose sur une hypothèse d'une arrogante fierté, car elle croit la force militaire capable de faire advenir certains effets sans avoir besoin ni de s'adapter au comportement imprévisible de l'ennemi ou à d'autres instances, ni de se rallier la coopération des alliés et des groupes-clés de non-combattants. Cette erreur était, d'un point de vue métaphorique, une tentative de *fabriquer* des effets qui ne pouvaient qu'être *naturels*— en effet, les unités militaires n'auraient pu contrôler tous les facteurs (et en particulier, des humains peu coopératifs) mais ont vaniteusement supposé le contraire. Il s'agit d'une erreur épistémologique, en ce que les soldats ont échoué à évaluer les limites de ce dont ils avaient un contrôle réel. L'erreur consistait en une tentative de transformer une méthode de planification tactique, convenant aux systèmes fermés de composants matériels, en un concept de planification stratégique, convenant à des systèmes ouverts et imprévisibles, car incluant une composante humaine. Une plus grande appréciation de l'empathie, et des notions de compréhension et de respect qu'elle implique, aurait pu empêcher la validation de l'hypothèse selon laquelle les effets souhaités pouvaient être fabriqués.

Outre cette erreur épistémologique concernant le traitement d'un problème adaptatif comme un problème technique, cette méthode de planification stratégique basée sur les effets a entraîné une erreur morale de traitement des humains en tant qu'objets adaptables à des généralisations faisant figure de lois. Cette erreur morale est une forme de déshumanisation qui réifie les acteurs humains. Selon cette méthode, les planificateurs militaires font un mauvais usage de connaissances culturelles en les traitant comme des lois de comportement aussi inaltérables que les lois de la physique. Ainsi, les planificateurs envisagent l'ennemi ou les humains au sens large d'une manière mécanique et tentent d'appliquer des hypothèses simplistes à des populations entières. Il s'agit souvent d'une déshumanisation bureaucratique, et pas nécessairement d'une sous-humanisation viscérale comme celle que l'on peut connaître dans le stress au combat, en dépit du fait qu'elle puisse aussi en émaner. Quoi qu'il en soit, elle produit des effets tout aussi troublants autant d'un point de vue moral que d'un point de vue pratique. Ce genre de déshumanisation conduit



à traiter la guerre comme étant du domaine des sciences physiques et envisage les acteurs humains comme de simples objets manipulables. Ainsi, la dénomination d'« Opérations basées sur les effets » est trompeuse parce que les effets prévus ont été choisis péremptoirement à partir de ce qu'on pourrait qualifier, pour le moins, d'un moment de déshumanisation bureaucratique. L'empathie est un antidote, à cette prédisposition déshumanisante à la guerre en tant que science physique, ainsi qu'à la connaissance culturelle perçue comme un ensemble de généralisations des comportements de l'autre qu'on élève erronément au statut de lois inaliénables.

### Des principes d'évaluation

L'empathie améliore l'évaluation des progrès effectués vers des objectifs militaires donnés en privilégiant l'évaluation des résultats obtenus au lieu de la seule évaluation des stratégies adoptées. Face au désordre des contre-insurrections en Irak et en Afghanistan, le personnel militaire américain a été constamment tenté d'évaluer ces progrès en se fondant exclusivement sur les stratégies adoptées. Bien que celles-ci soient nécessairement plus faciles à maîtriser, elles ne conviennent évidemment pas à une évaluation de l'état d'avancement des opérations. Néanmoins, un chef du département d'État d'une équipe de reconstruction régionale en Irak fait la remarque suivante :

Nous avons mesuré l'impact de nos projets par les effets qu'ils ont eu sur nous, et non pas par leurs effets sur les Irakiens. *Résultats* était le mot manquant dans le vocabulaire convenant à la reconstruction de l'Irak. Tout n'a été mesuré qu'en partant de ce que nous avons investi – argent, heures de travail, personnel engagé...rédaction de communiqués de presse.<sup>101</sup>

La nature de l'empathie en tant que mode de pensée réceptif à l'expérience d'autrui guide les soldats, partis d'une perspective centrée sur les ressources employées, vers une perspective ancrée dans des résultats concrets--et qui tient compte du point de vue de la population quant aux efforts militaires engagés. Bien que le jugement des populations locales ne doive pas être le seul facteur dans l'évaluation des progrès effectués, il doit être partie prenante, en particulier compte tenu des initiatives de reconstruction coopératives inhérentes aux contre-insurrections (ou entreprises à la suite de conflits conventionnels).

---

101. Peter Van Buren, *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People* (New York: Metropolitan Books, 2011), 144.

Une autre raison pour laquelle les ressources engagées peuvent dominer les évaluations est la facilité qu'il y a à les quantifier. Etant donné la pression toujours omniprésente liée à la gestion du temps, les planificateurs militaires peuvent aisément succomber à cette facilité de la quantification objective. Toutefois, l'empathie maîtrise cette tendance en mettant l'accent sur une évaluation plus globale des opérations militaires, notamment des opinions des alliés, des parties neutres et des non-combattants. En revanche, si elle n'en demeure pas moins importante, la compréhension empathique ne peut pas être la seule considération à prendre en compte dans l'évaluation des progrès militaires effectués.

Parmi les planificateurs et les dirigeants, ceux qui sont en proie à une mentalité bureaucratique et trop axée sur une perception quantitative des ressources ne parviennent pas à évaluer l'effort de guerre avec précision. Il faut garder en mémoire l'exemple de la guerre du Vietnam, durant laquelle cet état d'esprit était couplé à une intention meurtrière visant à produire des mesures quantitatives, telles que le nombre de pertes humaines ennemies, afin de fournir une mesure des progrès du conflit. Un historien militaire a fait remarquer que, lorsqu'on est pris dans cet état d'esprit, « si l'on ne peut pas tenir une comptabilité de ce qui est important, ce qu'on peut comptabiliser devient alors important. »<sup>102</sup> Caractérisée par l'humanisation de l'ennemi et d'autrui ainsi que par un élan vers la bonne intention, l'empathie s'attache à compenser cette erreur en remettant au centre des débats une paix juste et durable entre les belligérants.

Comme on l'a montré dans des exemples de conflits mentionnés précédemment, une empathie sélective peut fausser l'évaluation des progrès effectués au lieu d'y contribuer. Si les dirigeants se préoccupent uniquement de la compréhension empathique des soldats, au détriment des autres, le seul critère d'évaluation des progrès effectués pourrait tout aussi bien être le retour au bercail de chaque soldat, indépendamment des progrès accomplis dans la mission. Cette empathie sélective peut alors devenir trop réticente à la prise de risques nécessaire aux opérations militaires.

#### IV. Conclusion

Lorsque le but d'être un soldat, avec tout ce que cela comporte, est orienté vers l'édification d'une paix juste et durable, le rôle de l'empathie devient alors aussi clair que crucial. L'empathie incite les soldats à maintenir cette

---

102. James Willbanks (documentaire Burns, épisode 4).

paix au cœur de leur intention, plutôt que de chercher une paix négative impliquant l'assujettissement ou l'éradication de l'adversaire. L'empathie permet aux soldats de mettre à l'écart la « tradition universelle guerrière » consistant à déshumaniser les combattants ennemis et les civils.<sup>103</sup> Ainsi, ils sont capables de faire preuve d'une retenue appropriée dans leur jugement de même que pour ce qui concerne les actions énergiques véritablement nécessaires à la guerre. De cette manière, les soldats maintiennent fidèlement les principes traditionnels de la guerre comme la discrimination et la proportionnalité. Cette même compréhension empathique d'autrui, et la bonne intention qui y est intimement liée, améliorent également la manière dont les soldats s'acquittent de leurs responsabilités, telles qu'elles s'appliquent dans la planification de campagnes militaires respectueuses de certaines limites morales et pratiques, et concernant l'évaluation honnête et globale des progrès effectués.

## Références

- Saint Thomas d'Aquin. *Summa theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and Revised Edition, 1920. Online Edition Copyright © 2008 by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/summa/>>.
- Saint Augustin d'Hippone. *The City of God*. Trans. R. Ryson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Contra Faustum XXII*, Translated by Richard Stothert. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 4. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/140622.htm>>.
- . Letter 138. Translated by J.G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102138.htm>>.
- . Letter 189. Translated by J.G. Cunningham. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1102189.htm>>.
- Batson, C. D. (2009). "These Things Called Empathy." *The Social Neuroscience of Empathy*. Ed. Jean Decety and William Ickes. Cambridge, MA: MIT Press.
- , (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bell, Daniel (2009). *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Biggar, Nigel (2013). *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press.

---

103. Brough 2007, 151.

- Bloom, Paul (2016). *Against Empathy*. New York: HarperCollins.
- Bolgiano, David, and John Taylor (2017). "Can't Kill Enough to Win? Think Again." *Proceedings Magazine*, Vol. 143/12/1,378. U.S. Naval Institute, December 2017. <<https://www.usni.org/magazines/proceedings/2017-12/cant-kill-enough-win-think-again>>.
- Brough, Michael (2007). "Dehumanization of the Enemy and the Moral Equality of Soldiers," in *Rethinking the Just War Tradition*. Eds. Michael Brough, John Lango, Harry van der Linden. Albany, NY: State University of New York Press, 149-167.
- Burkhardt, Todd (2017). *Just War and Human Rights: Fighting with Right Intention*. Albany, NY: SUNY Press.
- Burns, Ken and Lynne Novick (2017). "The Vietnam War." Documentary. Florentine Films and WETA.
- CNN Politics. "Troops alone will not yield victory in Afghanistan." CNN.com (10 September 2008). <<http://www.cnn.com/2008/POLITICS/09/10/mullen.afghanistan>>.
- Capizzi, Joseph (2015). *Politics, Justice, and War: Christian Governance and the Ethics of Warfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, Matt (2015). "The Military's Purpose is not to Kill People and Break Things." *War on the Rocks*. 26 August 2015. <<https://warontherocks.com/2015/08/the-militarys-purpose-is-not-to-kill-people-and-break-things/>>.
- Cheek, Gary (2002). "Effects-Based Operations: the End of Dominant Maneuver?" *Transformation Concepts for National Security in the 21st Century*. Ed. Williamson Murray. Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 73-100. <<https://ssi.armywarcollege.edu/pubs/display.cfm?pubID=252>>.
- Coates, A.J. (2016). *The Ethics of War*. 2nd ed. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Coplan, Amy (2011). "Understanding Empathy: Its Features and Effects." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press.
- Coplan, Amy and Peter Goldie (2011). "Introduction." *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Eds. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, ix-xlvii.
- Darwall, Stephen (1998). "Empathy, Sympathy, and Care." *Philosophical Studies* 89: 261-282.
- Dubik, James (2016). *Just War Reconsidered – Strategy, Ethics, and Theory*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Frowe, Helen (2011). *The Ethics of War and Peace*. London: Routledge.
- Gallagher, Shaun (2012). "Empathy, Simulation, and Narrative." *Science in Context*, vol. 25, no. 3, 355-381.
- Gourley, Jim (2015). "The military's purpose isn't to break things and kill people, but it should be." *Foreign Policy*. 24 September 2015. <<http://foreignpolicy.com/2015/09/24/the-militarys-purpose-isnt-to-break-things-and-kill-people-but-it-should-be/>>
- Hoffman, Bruce (2006). *Inside Terrorism*. Revised and expanded edition. New York: Columbia University Press.

- Klay, Phil (2017). "What We're Fighting For." *New York Times*. 10 February 2017.
- Linn, Brian (2009). *The Echo of Battle: The Army's Way of War*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. New York: Cambridge University Press.
- , (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Matravers, Derek (2017). *Empathy*. Malden, MA: Polity Press.
- Mattis, James (2008). "USJFCOM Commander's Guidance on Effects-Based Operations," *Joint Force Quarterly*. Vol. 51 (4th Quarter 2008), 105-108.
- McMahan, Jeff (2005). "Just Cause for War." *Ethics and International Affairs* 9:3 (December 2005), 1-21.
- McMaster, H.R. (2008). "On War: Lessons to be Learned." *Survival* 50:1 (March 2008), 19-30.
- Morris, Errol (2003). "The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara." Documentary. Sony Pictures Classics.
- Orend, Brian (2006). *The Morality of War*. Toronto: Broadview Press.
- Orend, Brian (2001). "A Just War Critique of Realism and Pacifism." *Journal of Philosophical Research*, Vol. XXVI, 435-477.
- Pickstock, Catherine (1998). *After Writing*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Prinz, Jesse (2011). "Is Empathy Necessary for Morality?" *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Ed. Amy Coplan and Peter Goldie. New York: Oxford University Press, 211-229.
- Reo, Nicholas James, and Kyle Powys Whyte (2012). "Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge." *Human Ecology*. Vol. 40:1 (February 2012), 15-27.
- Rodin, David (2004). "Terrorism without Intention," *Ethics* 114 (July 2004), 752-771.
- Ross, Janell (2015). "Mike Huckabee says the military's job is to 'kill people and break things.' Well, not quite." *The Washington Post* (7 August 2015).
- Schofield, John M (1881). "Notes on 'The Legitimate in War.'" *Journal of the Military Service Institution*. Vol. 2, 1-10.
- Shay, Jonathan (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Scribner.
- Smith, Joel (2015). "What is Empathy For?" *Synthese*, vol.194, 709-722.
- Stueber, Karsten (2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tacitus, Publius Cornelius. *The Works of Tacitus: The Oxford Translation, Revised with Notes*, Vol. 2. London: Bell and Daldy, 1872.
- United Nations. "Declaration on Measures to Eliminate International Terrorism." Annex to UN General Assembly Resolution 49/60, "Measures to Eliminate International Terrorism." (9 December 1994). <<https://www.un.org/documents/ga/res/49/a49r060.htm>>.
- U.S. Armed Forces. Joint Publication 3-0, *Operations* (Washington, DC: Joint Staff, September 2006); superseded in August 2011, then again in January 2017.

- Van Buren, Peter (2011). *We Meant Well: How I Helped Lose the Battle for the Hearts and Minds of the Iraqi People*. New York: Metropolitan Books.
- Vego, Milan (2009). "Systems versus Classical Approach to Warfare." *Joint Force Quarterly*. Vol. 52 (1st Quarter 2009), 40-48.
- Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Philadelphia: Basic Books.
- Weinstein, Adam (2017). "No, We Can't Kill Our Way To Victory Despite What 2 Misguided Lieutenant Colonels Might Think." *Task and Purpose* (8 December 2017). <<https://taskandpurpose.com/no-cant-kill-way-victory-despite-2-misguided-lieutenant-colonels-might-think/>>.
- Wood, David (2016). *What Have We Done: The Moral Injury of Our Longest Wars*. New York: Little, Brown and Company, Kindle edition.
- Zahavi, Dan (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. New York: Oxford University Press.