



La moral kantiana en Monster: un análisis filosófico de la obra de Naoki Urazawa

Presentado por: Eivarth Eduardo Coba Velazques

Trabajo presentado como requisito para optar por el pregrado en filosofía

Dirigido por : Wilson Herrera

Escuela de ciencias humanas

Pregrado en filosofía

Universidad del rosario

Bogotá, Colombia

2025

ÍNDICE :	Pagina
1. Introducción.....	3
2. Abunai!!!!.....	7
3. Dilemas y conflictos morales.....	14
4. El nacimiento de un monstruo.....	19
5. El sujeto kantiano.....	25
6. Cuando “X cuenta como Y en C” no funciona.....	32
7. Conclusión.....	40
8. Bibliografía.....	43

Introducción

En el año 2004, el reconocido estudio de animación japonesa Madhouse llevó a la pantalla una de las obras de culto más importantes del manga: *Monster*. Escrita y dibujada por Naoki Urasawa entre 1994 y 2001, la historia se consagró rápidamente como una de las más destacadas de la década. Su éxito no se limitó a Japón: el anime tuvo un fuerte impacto en Europa, continente donde transcurre la mayor parte del relato. Lo que comienza como un thriller psicológico evoluciona rápidamente hacia una exploración profunda sobre el mal, la responsabilidad moral y la fragilidad de los principios éticos frente a circunstancias extremas. Estos elementos han cautivado a espectadores y críticos, convirtiendo a *Monster* en un referente indispensable dentro del género.

La serie invita a repensar la figura del “monstruo” en la tradición narrativa. En relatos antiguos, el monstruo representaba aquello que es radicalmente otro: criaturas grotescas o ajenas a lo humano que encarnaban nuestros temores colectivos. *Monster*, en cambio, subvierte esta imagen: el mal ya no necesita un rostro extraño ni una apariencia perturbadora. El verdadero monstruo puede ser alguien que pasa inadvertido, alguien cuya normalidad aparente lo hace aún más peligroso. Ésta es una de las ideas centrales de Urasawa: mostrar que la capacidad destructiva puede ocultarse tras una fachada de normalidad. Este enfoque convierte la obra en un laboratorio moral donde las acciones de los personajes obligan al espectador a cuestionar sus propias intuiciones éticas.

El problema del mal planteado en la serie será analizado desde una perspectiva filosófica, tomando como eje la ética de Immanuel Kant. Uno de los objetivos principales de este trabajo es evaluar si Kenzo Tenma, protagonista del anime, actuó de manera moralmente correcta al enfrentarse a su antagonista, Johan Liebert. Kant, uno de los pensadores más influyentes de la filosofía moderna, dedicó parte significativa de su obra a reflexionar sobre la moral, el deber y la autonomía de la voluntad. Su ética formalista ofrece un marco riguroso para analizar la conducta moral más allá de las consecuencias empíricas de las acciones.

Estos problemas no se limitan a la ficción. La ética se inscribe en la experiencia cotidiana: médicos, jueces, políticos y ciudadanos enfrentan decisiones donde principios universales

chocan con presiones institucionales o con la complejidad del mundo real. Tenma encarna ese conflicto: un hombre guiado por principios rectos que, sin embargo, enfrenta resultados inesperados y dolorosos. Su historia revela que actuar moralmente no garantiza resultados favorables y que, en ocasiones, incluso la acción correcta puede desencadenar consecuencias trágicas.

La obra no solo presenta un enfrentamiento entre un hombre moral y un antagonista amoral; también expone preguntas profundas: ¿qué ocurre cuando la acción correcta no produce un resultado bueno?, ¿cómo sostener principios universales en un mundo donde otros no reconocen ninguna norma?, ¿cómo actuar cuando se enfrenta a un mal que parece operar fuera de todo marco racional? Estas preguntas serán abordadas a lo largo del trabajo, examinando la tensión entre la ética kantiana y el mundo narrativo de *Monster*.

Retomar la ética kantiana no es casual. La filosofía de Kant permite analizar rigurosamente cómo un sujeto puede sostener principios universales incluso en situaciones límite. Esto convierte a Tenma en un caso paradigmático: su fidelidad al deber constituye una prueba viviente de la aplicabilidad y los límites del imperativo categórico en contextos adversos. Al adoptar esta perspectiva, el presente análisis no solo interpreta la obra desde una clave narrativa, sino que extrae reflexiones filosóficas sobre la fragilidad de la moral en un mundo donde el mal puede alcanzar una radicalidad inquietante.

La dualidad entre el nihilismo de Johan y la moralidad de Tenma trasciende el conflicto personal y se convierte en una confrontación entre dos sistemas éticos opuestos. Este choque atraviesa el marco conceptual del trabajo, funcionando como columna vertebral del análisis. Johan representa un mal que carece de límites; Tenma, por el contrario, encarna la dignidad moral del deber incluso cuando parece imposible actuar bien.

El monstruo deja de ser solo un personaje para convertirse en un concepto que articula la narrativa. No todo criminal es un monstruo; lo es quien destruye la dignidad humana y carece de límites morales. Johan encarna ese mal absoluto, y al enfrentarlo, Tenma confronta los límites y posibilidades de la ética kantiana. El objetivo del presente trabajo será analizar cómo Tenma encarna el ideal kantiano del sujeto moral y evaluar la aplicabilidad del imperativo categórico frente al mal radical representado por Johan Liebert.

Con este propósito, el trabajo se organiza en cinco capítulos. El primero introduce la obra y contextualiza los problemas éticos que la atraviesan. El segundo capítulo examina los dilemas morales apoyándose en las reflexiones de autoras contemporáneas. El tercero analiza la figura de Johan y la construcción narrativa del mal. El cuarto estudia la ética kantiana y su tensión frente a contextos extremos. Finalmente, el quinto capítulo conecta estos elementos con la fragilidad institucional y los límites de la normatividad moral. La conclusión sintetiza las reflexiones principales.

La hipótesis general sostiene que *Monster* revela la vigencia del sujeto moral kantiano en la figura de Tenma, pero también expone los límites prácticos de la ética formalista frente al mal extremo y la fragilidad de las instituciones. La serie funciona así como un experimento filosófico que confirma la dignidad del deber a la vez que evidencia su insuficiencia para contener ciertas expresiones radicales del mal.

1. Abunai!!!!

Tal vez, desde pequeños, nos han enseñado a distinguir a los monstruos por su aspecto grotesco, sus garras afiladas o sus ojos brillantes en la oscuridad. Sin embargo, el verdadero peligro reside en aquellos que caminan entre nosotros, ocultando sus verdaderas intenciones bajo una apariencia inocente y familiar. Estos monstruos pueden ser nuestros vecinos o compañeros de trabajo, ganándose nuestra confianza mientras afilan sus armas. Pueden parecer personas normales, pero en realidad son depredadores disfrazados, manipulando y aprovechándose de que no sepamos que lo son. Quizás se presenten como el niño herido que necesita ayuda o como un extraño amable. Sin embargo, detrás de esa fachada de inocencia se esconde un ser peligroso y destructivo al que decidimos ayudar o abrir la puerta.

El Dr. Tenma fue uno de tantos sujetos que, sin darse cuenta, estuvo en presencia de un monstruo que no aparentaba serlo. En una noche fría de octubre de 1986, un joven neurocirujano llamado Tenma se enfrenta a una decisión que cambiará para siempre no solo su vida, sino también la de muchas personas en la Alemania reunificada. Tenma, un doctor de origen japonés, graduado en neurocirugía en una de las mejores universidades del mundo, era considerado por muchos como un genio en su campo. Joven, impetuoso y tal vez incluso inocente, pero, sobre todo, un hombre de principios incorruptibles, como demostró en esa noche de octubre.

Tenma es convocado al hospital debido a un adolescente(13/14 años) que presentaba una herida de bala en la cabeza. Dada la gravedad de la cirugía y los límites de la medicina de la época, Tenma es el único capacitado para llevar a cabo la operación. En otro incidente no relacionado, esa misma noche el alcalde de Düsseldorf sufre un accidente automovilístico y es llevado al mismo hospital donde se encuentra el niño. Justo cuando Tenma se prepara para operar al joven, cuyo nombre aún se desconoce, el director del hospital le ordena atender al alcalde en su lugar. El director argumenta que dejar morir a un alcalde en el hospital afectaría la reputación del centro, mientras que los niños fallecen con frecuencia.

Tenma, sorprendido por la orden del director, decide rechazar tratar al alcalde antes que al joven. Esto se debe a que, en primera instancia, el niño no solo tenía una herida mucho más grave, sino que, al tratarse de una lesión cerebral, solo un neurocirujano estaba capacitado

para atenderlo, mientras que el alcalde podía ser tratado por otros médicos. Sin embargo, el director amenaza con obstaculizar la carrera del joven doctor si este decide tratar al adolescente. A pesar de las amenazas, Tenma, siempre honesto y guiado por sus principios médicos y su juramento hipocrático, decide ignorar al director y realizar la riesgosa cirugía que salvará la vida del joven. La operación resulta un éxito: logra extraer la bala sin dejar ningún daño residual en el cerebro, una hazaña digna de un genio médico. No obstante, este acto de valentía y habilidad es opacado por el duro castigo que esperaba a Tenma: ser removido de su puesto como jefe del ala de cirugías del hospital de Düsseldorf, debido a que el alcalde no corrió la misma suerte que su paciente y falleció siendo atendido por otro doctor.

A pesar de ser relegado a un papel secundario, Tenma no abandona a sus pacientes y continúa tratándolos con atención y cuidado, especialmente al joven que quedó en coma después de la cirugía. Tenma lo visitaba todos los días para verificar su progreso y brindarle compañía. A medida que el joven y ahora frustrado doctor enfrentaba dificultades debido al trato injusto del director y al abandono de su prometida quien lo deja tras perder el cargo, encontraba consuelo en haber tomado la decisión correcta. Aunque su carrera y su vida personal se veían afectadas, Tenma mantenía su integridad y dedicación, demostrando su firmeza de carácter y su compromiso con la ética médica. En medio de la adversidad, encontraba fuerzas para seguir adelante, convencido de que su deber primaba sobre cualquier otro obstáculo.

En una de sus visitas, Tenma, cansado de la situación, desahoga sus pensamientos con el joven en coma, expresando su frustración porque, a pesar de haber hecho lo correcto, era tratado de manera injusta. En un momento de impulso, llega incluso a decir pensando que nadie lo escuchaba que personas como el director merecían morir. Sin embargo, al darse cuenta de la gravedad de sus palabras, se arrepiente inmediatamente y abandona la habitación del joven, ahora identificado como Johan Liebert.

Unos días después de visitar a Johan, un policía llega a su casa en medio de la noche para interrogarlo sobre los recientes asesinatos por envenenamiento del director del hospital y del nuevo jefe de cirugía. Tenma es uno de los principales sospechosos. Profundamente sorprendido, niega cualquier participación en los crímenes y se apresura a dirigirse al hospital para obtener más información. Al llegar, recibe otra noticia impactante: Johan Liebert ha escapado de su habitación y su paradero es desconocido.

La situación se torna aún más intrigante cuando se revela que Tenma carece de coartada para la noche de los asesinatos, ya que nadie lo había visto. Además, el único beneficiado de las muertes era él mismo, quien fue promovido nuevamente a su puesto y, además, se insinuaba que podría llegar a ser director del hospital. Todo esto hace que la policía sospeche del joven neurocirujano. Mientras investigan la identidad del asesino, también buscan a Johan, pero no encuentran pruebas ni registros oficiales del niño. Debido a la compleja situación política tras la caída del Muro de Berlín, ambas investigaciones se suspenden.

Pasan cinco años y Tenma continúa su trabajo mientras su carrera se recupera. Sin embargo, no puede evitar sentir culpa por la posición ventajosa que obtuvo tras las muertes. A pesar de ello, comprende que alguien debe hacerse cargo del hospital y que los pacientes sufrirían si él, por culpa, renunciara al puesto. Mientras tanto, comienzan a ocurrir sucesos inquietantes en Alemania. El más notorio es el surgimiento de un asesino serial que ataca a personas mayores sin hijos. Las autoridades están desconcertadas: desconocen sus motivaciones y no encuentran pistas. Más de cinco parejas han sido asesinadas, generando tensión y preocupación en la comunidad.

Un detective de la BKA (*Bundeskriminalamt*) nota que en ninguno de los asesinatos hubo entradas forzadas, lo cual sugiere que el asesino contó con la ayuda de un cerrajero. El único con antecedentes en la ciudad es Otto Heckel. Durante una persecución, Heckel sufre un golpe en la cabeza que lo deja en coma y es llevado al mejor neurocirujano disponible: Tenma. Tras una cirugía exitosa, Heckel se recupera, pero se niega a cooperar con la policía debido a su temor al “monstruo”, refiriéndose al asesino serial.

Tenma y los oficiales se dan cuenta de que el miedo de Heckel es extremo e irracional. Tenma lo convence de que debe colaborar para salvar vidas, incluso arriesgando la suya. Heckel, con gran respeto por Tenma, le pregunta qué haría él en esa situación. Tenma responde que arriesgaría su vida para salvar a otros. Motivado, Heckel accede a colaborar. Sin embargo, la noche anterior a su declaración, desaparece.

Cuando Tenma regresa al hospital con un reloj que había comprado para Heckel, sigue sus rastros hasta un edificio abandonado. Allí encuentra a Heckel arrodillado, suplicando por su vida mientras un hombre armado lo apunta. Pese a sus súplicas, el hombre lo ejecuta. Al

acercarse, Tenma reconoce al asesino: es Johan Liebert. Lo identifica por todas las horas que había pasado con él cuando era un joven. Johan, frío e inexpresivo, le explica que Heckel era basura, igual que los médicos que envenenó antes, y que la basura debía morir.

Tenma comprende entonces por qué lo llamaban el “monstruo”. En los ojos de Johan no había culpa, ni arrepentimiento, ni emoción alguna; solo vacío. Tras guardar su arma, Johan se marcha, dejando a Tenma paralizado.

Al día siguiente, Tenma declara todo a la policía e identifica al asesino como Johan Liebert. Pero descubre que no existe registro alguno de esa identidad. Las sospechas recaen nuevamente sobre él: lo consideran el principal responsable de todas las muertes, incluyendo la de Heckel.

La policía, bajo presión, decide culparlo y emitir una orden de captura. La noticia se difunde por toda Alemania, presentando a Tenma como un asesino serial. Devastado, comprende que si es encarcelado, Johan seguirá matando impunemente. Recuerda las palabras que dijo a Heckel acerca de arriesgar la vida por otros, y concluye que debe detener a Johan por su cuenta.

Con esa idea en mente, Tenma decide huir. Ante los ojos de la sociedad, su fuga solo confirma su supuesta culpabilidad. Sin embargo, mientras más investiga, más comprende la magnitud de la maldad de Johan: ha asesinado a más de ocho parejas y se mantiene oculto con total facilidad. Tenma reconoce que Johan no es simplemente un criminal; es un ser consumido por la maldad, alguien cuya falta de piedad y humanidad trasciende lo humano. Su único fin parece ser la muerte y el caos.

Este planteamiento, aunque polémico, surge de una reflexión sobre los límites morales y la incapacidad de las autoridades para detener a Johan. Sumada a su habilidad para mantenerse en el anonimato, lleva a Tenma a un callejón sin salida.

Ante esta situación, la única respuesta coherente que encuentra Tenma es eliminar a Johan definitivamente. No toma la decisión a la ligera, sino tras una profunda reflexión sobre las consecuencias. Para él, matar a Johan se convierte en un dilema moral: o lo elimina o acepta

todo el mal que Johan seguirá causando. La imposibilidad de arrestarlo por falta de pruebas refuerza la idea de que asesinarlo sería la única solución efectiva.

Esta tesis pretende explorar, a través de la situación a la que se enfrenta el Dr. Kenzo Tenma en (*Monster*), la validez y los límites de la moral kantiana, la factibilidad práctica de su aplicación en escenarios del mundo real y las revelaciones que este conflicto ofrece sobre la naturaleza del sujeto moral kantiano. Para ello, es necesario analizar si la situación vivida por Tenma en el Hospital Eisler Memorial puede ser categorizada como un verdadero dilema moral, examinando la colisión de deberes (médico, jerárquico, social) y la presencia de alternativas mutuamente excluyentes con consecuencias catastróficas. Simultáneamente, resulta importante fundamentar por qué Tenma puede ser considerado un sujeto kantiano paradigmático. Tras establecer estos dos pilares conceptuales la naturaleza del evento y la identidad kantiana del agente podrá avanzarse de manera coherente en el análisis ético-filosófico. Se utilizará la obra (*Monster*) de Naoki Urasawa como hilo conductor principal, y al antagonista Johan como antítesis de la teoría kantiana, cuya presencia al igual que en la serie traerá caos y permitirá cuestionar sus límites.

2. Dilemas y conflictos morales

Para abordar el núcleo de este análisis, es indispensable comenzar por una exploración rigurosa de los conflictos morales trágicos y, dentro de ellos, de lo que la literatura filosófica ha llamado “dilemas morales”: su definición, sus límites y su relevancia como herramienta analítica en la ética contemporánea. En una primera aproximación puede decirse que un conflicto moral trágico aparece cuando un individuo se enfrenta a la necesidad de elegir entre opciones respaldadas por valores o principios legítimos, pero incompatibles en un contexto específico. A diferencia de los problemas técnicos resueltos mediante métodos objetivos, estos conflictos carecen de soluciones inequívocas: optar por una alternativa implica sacrificar algo esencial, dejando un residuo moral. Bernard Williams (1981) utiliza precisamente este término *residuo moral* para describir el remanente emocional (culpa, duelo o pérdida) que persiste incluso tras decisiones racionalmente justificadas (pp. 28-30).

Ahora bien, esta primera caracterización, aunque útil para captar la experiencia vivida del conflicto, no basta para situar el debate en sus términos filosóficos más estrictos. En la literatura analítica reciente se ha insistido en que no toda situación con pérdida, culpa o choque de valores constituye un dilema moral en sentido fuerte. Tradicionalmente, una formulación estándar sostiene que, en un dilema moral, un agente se encuentra en una situación en la que (i) debe hacer A, (ii) debe hacer B, y (iii) no puede hacer A y B simultáneamente porque son incompatibles. Aun así, como subraya Walter Sinnott-Armstrong (1988), esta definición describe más bien un caso general de conflicto moral: hay mandatos que colisionan, pero eso no implica todavía que el conflicto sea irresoluble. Para hablar de “dilema moral” en el sentido más exigente, hace falta añadir una condición adicional: que los deberes en cuestión tengan igual peso o fuerza moral, de modo que ninguno pueda anular (*override*) al otro. Es decir, no basta con que haya tensión; debe tratarse de una tensión entre obligaciones igualmente vinculantes, para las cuales no existe una jerarquía moral clara que permita resolver el conflicto sin pérdida normativa.

En este trabajo asumiré, por tanto, una distinción conceptual entre conflicto moral y dilema moral. Llamaré conflicto moral a toda situación en la que un agente se enfrenta a demandas normativas que parecen incompatibles en la práctica, pero donde es plausible sostener que

una de ellas tiene más peso y, por tanto, prevalece. Llamaré dilema moral, en cambio, a aquellas situaciones en las que (1) el agente tiene razones o deberes robustos para cada una de las opciones, (2) las opciones son irreconciliables en el contexto específico, y (3) no es posible establecer sin arbitrariedad una prioridad moral concluyente entre ellas. El residuo moral, en este sentido, no es simplemente una emoción displacentera, sino el síntoma de que el conflicto no ha podido ser absorbido sin *remainder* por una jerarquía clara de deberes.

Conviene aclarar, sin embargo, que la tesis que aquí se defiende no depende de tomar una posición definitiva en el debate metafísico acerca de la existencia o no de dilemas morales en sentido fuerte. Para los fines de este trabajo basta con reconocer la presencia de conflictos morales trágicos, en los que un agente se enfrenta a valores o deberes que no pueden satisfacerse plenamente sin sacrificar algo igualmente valioso y en los que persiste un residuo moral incluso después de elegir la opción más justificable. El repaso del debate sobre los dilemas morales incluyendo la discusión en torno al peso de los deberes, el principio de aglomeración y la máxima “deber implica poder” no pretende ofrecer una refutación exhaustiva de quienes niegan su posibilidad, sino situar conceptualmente el tipo de conflicto que más adelante analizaré en el caso del Dr. Tenma.

Este capítulo no solo busca aclarar qué constituye un dilema moral, sino también defender que, bajo esta concepción robusta, estos conflictos son herramientas críticas para repensar la ética moderna. Para ello se seguirán los planteamientos de autoras como Martha Nussbaum, Margaret Urban Walker y Lisa Tessman, en diálogo con el debate analítico sobre el peso de los deberes, el principio de aglomeración y la máxima “deber implica poder”.

Martha Nussbaum, en *La fragilidad del bien* (1986), introduce la “pregunta trágica” como eje central para entender los dilemas morales. Esta pregunta surge cuando agentes éticamente comprometidos enfrentan contextos donde ninguna elección preserva íntegramente sus valores fundamentales. En *Hécuba* de Eurípides, por ejemplo, la protagonista debe decidir entre vengar la muerte de su hijo traicionando su sentido de piedad o permitir que la injusticia prevalezca traicionando su amor maternal. Para Nussbaum (1986), tales dilemas no son fallas de la razón, sino manifestaciones de la fragilidad del bien: la idea de que valores como la justicia, la lealtad o la dignidad dependen de circunstancias frágiles y contingentes que

escapan a nuestro control (p. 35). La tragedia griega, así, actúa como un espejo filosófico que desnuda la ilusión de coherencia moral absoluta propuesta por teorías clásicas, mostrando que la vida ética está tejida con pérdidas irreparables.

Esta noción de “fragilidad” dialoga bien con la definición robusta de dilema moral: no se trata solo de que haya conflicto, sino de que incluso agentes virtuosos, razonables y reflexivos se encuentren en situaciones donde cualquier curso de acción sacrifica un valor al que no es razonable renunciar. En términos cercanos a Sinnott-Armstrong, podría decirse que la tragedia griega dramatiza precisamente casos en los que los deberes en conflicto parecen tener un peso similar, de modo que el agente no dispone de una jerarquía moral interna que elimine el carácter trágico de la elección.

Frente a la deontología kantiana o el utilitarismo, que buscan resolver conflictos mediante reglas universales o cálculos de maximización, Nussbaum (1986) insiste en que ciertos dilemas no admiten soluciones limpias. La angustia de un juez al aplicar una ley injusta, o el duelo de un médico que prioriza a un paciente sobre otro, no son errores emocionales, sino señales de que la ética debe dialogar con la vulnerabilidad humana. Aquí, el residuo moral de Williams (1981) se entrelaza con la suerte moral (*moral luck*): incluso las decisiones más reflexivas pueden generar daños catastróficos debido a factores externos, como estructuras opresivas o el azar (pp. 20-25). La pregunta trágica, entonces, no es un ejercicio abstracto, sino un llamado a construir una ética humilde que reconozca que actuar correctamente a menudo implica cargar con heridas que no sanan.

Esta visión se amplía al confrontar dilemas sistémicos. Lisa Tessman, en *Moral Failure* (2015), muestra cómo los sistemas opresivos fuerzan a elegir entre males inevitables, como una madre que roba para alimentar a sus hijos en un contexto de pobreza extrema (Tessman, 2015, p. 72). Para Tessman (2015), estos no son meros conflictos individuales, sino síntomas de injusticias estructurales que exigen transformaciones radicales (p. 89). Así, la pregunta trágica trasciende lo individual: mientras el utilitarismo busca optimizar elecciones dentro de marcos defectuosos por ejemplo, priorizar vacunas para grupos de riesgo sin atender desigualdades preexistentes, Tessman sostiene que la ética debe cuestionar los sistemas que

generan esos dilemas (p. 104). La ética, en este sentido, no puede limitarse a navegar lo problemático: también debe aspirar a transformarlo mediante la justicia social.

Los dilemas morales emergen, entonces, allí donde valores irrenunciables se enfrentan, obligando a elegir entre compromisos igualmente legítimos pero irreconciliables. Sin embargo, la mera descripción fenomenológica no agota la controversia teórica. Existen posturas que cuestionan no solo la relevancia, sino incluso la posibilidad de los dilemas morales en sentido fuerte. Aquí conviene distinguir dos grandes tipos de objeción: la negación ontológica y la negación epistemológica, que se articulan, además, con ciertos principios lógicos y morales como el principio de aglomeración y la máxima “deber implica poder”.

La primera objeción, la negación ontológica, se arraiga en teorías éticas clásicas. Para la deontología kantiana, cualquier conflicto entre deberes es, en última instancia, aparente: la razón, mediante el imperativo categórico, siempre identifica una obligación primordial. Mentir para salvar una vida no sería un dilema genuino, pues Kant sostiene que el deber de veracidad prevalece (Kant, 1797/1996, p. 611). Del mismo modo, algunos intérpretes del kantismo sostienen que cuando parece haber choques entre deberes perfectos, ello se debe a una formulación defectuosa de las máximas, no a un conflicto real entre obligaciones del mismo rango. De manera similar, el utilitarismo reduce la moralidad a un cálculo de consecuencias, asumiendo que toda elección puede, al menos en principio, optimizarse para maximizar el bienestar general. Ambas corrientes comparten un ideal de coherencia moral absoluta, donde los conflictos éticos serían ilusiones derivadas de análisis incompletos: siempre habría, bien formulado el problema, una única opción que es la “correcta” en términos normativos.

La segunda postura crítica, la negación epistemológica, no niega directamente la posibilidad metafísica de los dilemas, pero cuestiona su relevancia teórica o práctica. Autores como R. M. Hare (1981) en *Moral Thinking* o el propio Sinnott-Armstrong (1988) en *Moral Dilemmas* han sostenido que muchos de los así llamados dilemas no son más que construcciones conceptuales extremas, carentes de utilidad en la vida real, donde predominan factores pragmáticos y contextuales. Para ellos, debatir interminablemente el dilema del tranvía sería

estéril frente a decisiones complejas como la distribución de vacunas durante una pandemia, en las que intervienen variables económicas, logísticas y políticas. Desde el pragmatismo jurídico, Richard Posner añade que enfocarse en dilemas abstraídos de sus condiciones materiales distrae de soluciones basadas en análisis costo-beneficio.

Ahora bien, detrás de estas objeciones hay también un argumento más técnico que ha llevado a algunos filósofos a negar la posibilidad de dilemas morales genuinos: el que apela al principio de aglomeración y a la máxima kantiana “deber implica poder” (DIP). El principio de aglomeración, formulado por autores como Ishtiyaque Haji (2009), sostiene, de manera esquemática, que si un agente debe hacer A y debe hacer B en el mismo momento, entonces debe hacer A y B: si $O(A)$ y $O(B)$, entonces $O(A \wedge B)$. Por su parte, la máxima DIP establece que no tiene sentido atribuir a un agente un deber que este no está en condiciones de cumplir: si el agente tiene el deber de hacer algo, entonces tiene también el poder de hacerlo.

Cuando se combinan ambos principios, parece emerger una tensión fatal para la posibilidad de dilemas morales. Si, en un supuesto caso dilemático, un agente debe hacer A y debe hacer B, pero A y B son mutuamente excluyentes (no se pueden realizar simultáneamente), la aglomeración nos diría que el agente debe hacer A y B, mientras que DIP nos recuerda que nadie puede estar obligado a lo imposible: si es imposible hacer A y B, entonces no puede ser verdad que el agente tenga el deber de hacer A y B. Para evitar la contradicción, muchos concluyen que nunca puede haber, propiamente hablando, dos deberes incompatibles a la vez; en el mejor de los casos, uno de ellos será “solo aparente” o meramente *prima facie*. De este modo, la combinación aglomeración + DIP se convierte en un argumento poderoso contra los dilemas morales en sentido fuerte.

Este trabajo no ignora la fuerza de estas objeciones; al contrario, las asume como interlocutoras serias que obligan a precisar mejor qué entendemos por dilema moral. Una forma de responder consiste en distinguir entre distintos niveles de “deber”, por ejemplo, entre obligaciones *prima facie* y obligaciones concluyentes. Así, podría sostenerse que, en un dilema, el agente se enfrenta a dos deberes *prima facie* de igual peso que no pueden transformarse simultáneamente en deberes concluyentes sin violar la máxima “deber implica poder” (DIP). En este marco, el principio de aglomeración solo aplicaría a los deberes

concluyentes, no a los *prima facie*, y la imposibilidad de cumplir al mismo tiempo A y B mostraría justamente que ninguno de los dos absorbe por completo el peso moral del otro. Otra estrategia es limitar el alcance del principio de aglomeración, sosteniendo que solo vale cuando los deberes pueden ser, al menos en principio, co-realizables, pero no en contextos donde la estructura misma del mundo impide satisfacer conjuntamente todas las exigencias morales. En ambos casos, el dilema no se niega ni se trivializa: se reconoce más bien como un punto de fricción entre nuestras intuiciones morales y el ideal de coherencia lógica que defienden ciertas teorías normativas.

Frente a estas posturas críticas, este trabajo no pretende zanjar definitivamente el debate sobre la posibilidad de los dilemas morales, pero sí toma en serio la intuición de que hay conflictos en los que, incluso después de haber hecho “lo mejor posible”, algo valioso queda irremediablemente traicionado. Williams (1981) ilustra esta idea con casos como el de un soldado que mata a un civil para salvar a su pelotón o el de un médico que prioriza a un paciente sobre otro en una crisis sanitaria (pp. 28-30). El residuo moral no es un error del juicio, ni una mera falla psicológica: es el testimonio de que ciertos valores (como la vida, la lealtad, la justicia) chocan de manera irreductible. Incluso después de haber hecho “lo mejor posible”, algo valioso ha sido traicionado, y la experiencia de culpa o duelo resulta adecuada a esa pérdida. Lejos de ser una anomalía, el residuo moral apunta a la existencia de conflictos en los que no se logra una armonización completa de los valores en juego.

Ahora bien, afirmar que los dilemas morales ponen en cuestión teorías como el utilitarismo o la deontología no significa que estas queden completamente “refutadas” o inutilizables. Más bien, el punto es que dichas teorías suelen presuponer la posibilidad de una coherencia moral absoluta, en la que siempre sería posible identificar una única opción correcta que absorba por completo el valor de las alternativas descartadas. Los casos trágicos que aquí se consideran muestran que, incluso cuando un cálculo utilitarista o una aplicación rigurosa del imperativo categórico nos ofrecen una respuesta, esa respuesta deja atrás un resto de injusticia, traición o pérdida que no se deja reducir a un mero error subjetivo. En este sentido, los dilemas morales tensionan las pretensiones de completitud de las teorías clásicas, mostrando que la corrección normativa y la tranquilidad emocional del agente no siempre coinciden.

En *Moral Luck* (1981), Williams sostiene que algunos dilemas no admiten soluciones limpias: incluso al elegir la opción más justificable, el agente queda marcado por una pérdida irre recuperable. Mientras Williams enfatiza el residuo moral como secuela individual, Margaret Urban Walker (2006) lo amplía al plantearlo como una herida colectiva que exige reparación comunitaria. Para Williams, el soldado que mata a un civil carga con una culpa personal; para Walker (2006), dicha culpa no es exclusivamente suya, sino un síntoma de sistemas bélicos que fuerzan a individuos a violar sus principios (p. 152). En contextos como el apartheid sudafricano —similar a la Alemania nazi en su estructura opresiva—, el residuo moral no se limita a quienes aplicaron las leyes injustas: alcanza a toda la sociedad que las normalizó.

Así, la reparación no puede ser un acto solitario; requiere procesos colectivos que reconozcan el daño estructural. Walker (2006) argumenta que las Comisiones de la Verdad no buscaban “resolver” el dilema del apartheid (algo imposible), sino crear un espacio donde el residuo moral pudiera transformarse en responsabilidad compartida (p. 152). Este enfoque desafía la visión individualista de Williams, mostrando que los dilemas morales, cuando son sistémicos, requieren una ética relacional y no meramente introspectiva. Aquí se ve con claridad que la noción de dilema moral no es un juego conceptual vacío, sino una manera de nombrar heridas normativas que ni el tiempo ni la mera racionalización logran clausurar.

La negación epistemológica también falla al tildar de estéril el estudio de los dilemas, pues estos reflejan tensiones éticas concretas. El residuo moral, lejos de ser una anomalía, exige una ética más humilde, capaz de dialogar con la vulnerabilidad humana. Martha Nussbaum (1986) profundiza esta idea en *La fragilidad del bien*, argumentando que los dilemas no son fallas del razonamiento, sino reflejo de cómo el bien la justicia, la dignidad depende de circunstancias fuera de nuestro control (p. 35). Las tragedias griegas, como *Edipo Rey*, muestran que incluso los más virtuosos pueden ser arrastrados a conflictos éticos por fuerzas externas. Para Nussbaum (1986), las emociones no son obstáculos, sino guías: un juez que siente angustia al aplicar una ley injusta no está siendo irracional; su conflicto revela una tensión real entre justicia legal y equidad humana (pp. 45-48).

Pero si los dilemas son inevitables, ¿cómo lidiar con las consecuencias de la elección? Margaret Urban Walker (2006), en *Moral Repair*, sostiene que la reparación tras una decisión trágica requiere reconstruir relaciones rotas. Cuando una comunidad es cómplice de un daño (como en el apartheid sudafricano), el dilema individual —callar ante la opresión o resistir— se convierte en una herida colectiva. Walker (2006) analiza cómo las Comisiones de la Verdad validaron el sufrimiento mediante testimonios, no para hallar respuestas absolutas, sino para restaurar la confianza (p. 178). Esto muestra que los dilemas no son problemas a resolver, sino realidades que deben gestionarse mediante el reconocimiento mutuo, la memoria y la responsabilidad compartida.

Lisa Tessman (2015), en *Moral Failure*, lleva la crítica más lejos: muchos dilemas surgen de sistemas de opresión que fuerzan a elegir entre males. Una madre en un barrio marginado que roba para alimentar a sus hijos no enfrenta un conflicto “puro” entre ley y supervivencia, sino un fracaso moral inevitable producto de estructuras que niegan derechos básicos (p. 72). Mientras los utilitaristas confían en soluciones técnicas como calcular el beneficio neto de repartir ayudas, Tessman insiste en que estos dilemas son imposibles de “resolver” sin transformaciones políticas profundas (p. 104). Para el utilitarismo, el robo podría justificarse si maximiza el bienestar familiar; pero esto ignora que el dilema existe porque el sistema económico le niega alternativas legítimas. Tessman no se conforma con optimizar elecciones en marcos opresivos: exige cambiar los marcos mismos (p. 89).

Quienes desestiman los dilemas argumentan que son ejercicios retóricos sin impacto práctico. Pero casos como la distribución de vacunas durante una pandemia o las políticas migratorias en fronteras violentas demuestran lo contrario. Analizar estos conflictos es indispensable para diseñar sistemas más justos. En este contexto, afirmar que “negar la existencia de dilemas es negar la complejidad de la vida moral” no debe entenderse como una dicotomía simplista, según la cual quienes rechazan los dilemas serían ciegos a cualquier clase de conflicto. Más bien, la tesis que aquí se defiende es que una ética que se niega a tomar en serio la posibilidad de conflictos irreductibles en los que no hay una solución que absorba por completo todas las exigencias en juego tiende a subestimar una dimensión crucial de la experiencia moral humana. Negar que pueda haber, siquiera en ocasiones, deberes o valores que chocan de manera no jerarquizable implica confiar en un ideal de armonización total que resulta difícil

de conciliar con los ejemplos trágicos que Nussbaum, Tessman y Walker ponen sobre la mesa.

Tessman (2015), por su parte, recuerda que muchos dilemas son síntomas de injusticias que exigen transformación estructural, no solo reflexión (p. 104). Aunque Nussbaum, Walker y Tessman abordan los dilemas desde ángulos distintos la vulnerabilidad, la reparación y la opresión, las tres coinciden en que estos conflictos exponen los límites de las teorías éticas tradicionales y exigen un enfoque más situado en la experiencia humana. Nussbaum enseña que la ética debe abrazar la fragilidad; Walker, que la reparación es un acto colectivo; y Tessman, que algunos dilemas solo se disuelven mediante justicia estructural.

Juntas, sus obras conforman un marco teórico que desconfía del mito de la coherencia moral absoluta. Frente a la deontología y el utilitarismo que buscan eliminar la ambigüedad —ya sea mediante reglas universales que ordenan todos los deberes, o mediante cálculos que reducen los conflictos a un resultado óptimo— estas autoras muestran que la ética auténtica habita en el espacio gris de lo irresoluble, donde el residuo moral no es un fracaso, sino un recordatorio de nuestra humanidad. La existencia de dilemas, entendidos en este sentido robusto, no convierte la moral en un caos, pero sí nos obliga a reconocer que algunos conflictos no se agotan en una única respuesta “correcta” libre de pérdidas. Lejos de ser irrelevante, su estudio nos enseña a navegar la ambigüedad moral, desafiando los límites de la ética tradicional para enfrentar un mundo donde actuar correctamente a menudo implica traicionar algo igualmente valioso.

Por último, lo que he querido mostrar en este capítulo no es tanto que haya que zanjar de una vez por todas el debate técnico sobre la existencia de los dilemas morales, sino que la reflexión sobre conflictos trágicos nos ayuda a ver mejor qué está en juego en la vida ética. Para los fines de esta tesis no es necesario demostrar que el caso del Dr. Tenma sea un “dilema moral” en sentido fuerte; basta con reconocer que se enfrenta a un **conflicto moral profundo** en el que chocan directamente dos posibilidades: **matar a Johan** para impedir que siga haciendo daño, o **dejar que Johan viva**, aun sabiendo que, al hacerlo, se corre el riesgo de que continúe dañando y asesinando a otras personas. Si lo mata, Tenma viola de forma radical la prohibición de quitar una vida humana y asume para sí la carga de haber decidido

quién merece vivir y quién no. Si lo deja vivir, en cambio, debe cargar con la conciencia de que ha permitido que un agente sumamente peligroso siga existiendo y, con ello, ha contribuido indirectamente al sufrimiento de futuras víctimas. Entre esas dos opciones, cualquier decisión implica traicionar algo que también considera moralmente irrenunciable: o traiciona el respeto absoluto por la vida, o traiciona su responsabilidad frente a quienes podrían ser dañados por Johan. Ese tipo de conflicto, marcado por residuo moral y pérdida inevitable, es suficiente para poner en tensión ciertos supuestos del kantianismo y para ilustrar la fragilidad del bien, sin que la tesis tenga que comprometerse con refutar definitivamente a quienes niegan la existencia de los dilemas morales.

3. El nacimiento de un monstruo

La serie *Monster* de Naoki Urasawa es un viaje oscuro por la Europa de finales del siglo XX, donde las cicatrices del nazismo y la Guerra Fría dan forma a una historia sobre el bien, el mal y la lucha entre ambos. Para entenderla, seguiremos paso a paso la vida de su antagonista, Johan Liebert, un joven enigmático surgido de experimentos clandestinos destinados a moldear la mente humana.

Todo comienza en 1986, en Checoslovaquia (un país que en 1993 se dividiría en República Checa y Eslovaquia). En un lugar llamado Casa de las Rosas, un grupo de neonazis escondidos realiza experimentos ilegales cuyo objetivo es crear niños “perfectos” que lideren su movimiento en el futuro. Aquí nacen los gemelos Johan y Anna, hijos de padres seleccionados por sus características físicas e intelectuales. Desde pequeño, Johan muestra una inteligencia asombrosa, pero también una inquietante frialdad: no parece sentir emociones normales, como miedo, alegría o cariño. Su nombre no es casual; proviene de un cuento alemán sobre un monstruo sin nombre que devora todo lo que encuentra, robando la identidad de sus víctimas hasta quedarse completamente solo. Esta historia anticipa la naturaleza del propio Johan: un vacío que solo parece llenarse mediante la destrucción de otros.

Un científico del proyecto, abrumado por la culpa, ayuda a los gemelos a escapar. Para asegurarse de que nadie los persiga, envenena a los líderes neonazis durante una cena. Sin embargo, durante la huida, Johan y Anna son separados: ella termina en un orfanato de niñas bajo el nombre de Nina, mientras que él es enviado al Orfanato 511. El lugar parece normal, pero en realidad es un centro de entrenamiento para espías infantiles dirigido por servicios de inteligencia de Alemania del Este (la RDA). Allí, entre 1986 y 1989, Johan aprende habilidades que lo convertirán en una amenaza singular: cómo mentir sin ser detectado, manipular conversaciones, leer vulnerabilidades psicológicas y borrar cualquier rastro de su pasado. Pero lo más importante que descubre es un patrón perturbador: las personas suelen actuar movidas por su propio interés, incluso cuando aparentan bondad. Esto lo convence de que la auténtica bondad no existe; solo máscaras.

En 1989, meses antes de la caída del Muro de Berlín, Johan provoca una rebelión dentro del orfanato. Convince a los niños de asesinar a los profesores y luego de enfrentarse entre ellos en un juego atroz. Al final, solo sobreviven cuatro niños y un profesor. Las autoridades deciden ocultar el caso para evitar un escándalo, y Johan es adoptado junto con Nina por una familia alemana. Aunque parece el cierre de su pasado oscuro, en realidad es el inicio de su vida como asesino.

El Dr. Tenma entra en la historia años después, cuando Johan, ya adolescente (13 o 14 años), llega a su hospital con un disparo en la cabeza. Tenma enfrenta una decisión difícil: salvar a Johan o salvar a un político influyente que llegó al hospital casi al mismo tiempo. Fiel a su principio de que todas las vidas tienen igual valor, elige salvar a Johan. Esta acción, correcta desde un punto de vista ético, tendrá consecuencias devastadoras: años después, Johan asesina a la familia que lo adoptó y a cualquiera que haya contribuido a mantenerlo a salvo en el pasado. Tenma, consumido por la culpa, deja atrás su vida estable para perseguirlo y detenerlo.

Lo fascinante de *Monster* es cómo Tenma y Johan funcionan como opuestos que se reflejan. Johan está convencido de que los humanos son egoístas por naturaleza. Para demostrarlo, realiza “experimentos” en los que manipula a las personas para revelar su lado oscuro. Por ejemplo, convence a un asesino serial de fingir ser un héroe, demostrando que incluso los actos virtuosos pueden esconder maldad. También persuade a un exagente de la Stasi para que asesine a su familia, argumentando que el amor familiar no es más que un instinto trivial. Cada crimen es, para él, una prueba de que el bien no existe realmente.

Tenma, en cambio, representa la esperanza. Cree que cada vida tiene valor, incluso la de un monstruo como Johan. Cada vez que rescata a alguien de la influencia destructiva de Johan como una prostituta maltratada o un niño soldado reafirma su fe en la humanidad. Sin embargo, la serie no lo retrata como un héroe perfecto: a veces sus buenas decisiones tienen consecuencias terribles. Por ejemplo, cuando salva a un criminal de un linchamiento, sin querer facilita que esa persona cause la muerte de inocentes. Esto vuelve a la historia más realista: el bien y el mal rara vez se presentan en términos absolutos.

La relación entre Johan y Nina (Anna) añade una dimensión emocional profunda. Mientras Nina lucha por reconstruir sus recuerdos traumáticos bloqueados por el horror vivido en Casa de las Rosas, Johan intenta arrastrarla hacia su visión nihilista del mundo. En un momento crucial, Johan le dice: “¿Recuerdas el cuento del monstruo sin nombre? Tú eres lo único real que tengo... por eso debo destruirte”. Esta frase revela su conflicto interno: Nina representa su último vínculo con la humanidad, y destruirla sería equivalente a borrar cualquier posibilidad de sentido en su propia existencia.

El contexto histórico no es solo un telón de fondo. La caída del Muro de Berlín en 1989 y el colapso de la Guerra Fría explican por qué Johan puede moverse con tanta facilidad entre países: el caos político y la reestructuración institucional de la época le permiten ocultarse. Los personajes secundarios exagentes de la Stasi, neonazis, burócratas corruptos representan individuos perdidos en un mundo que ya no entienden, víctimas y cómplices a la vez de un sistema en ruinas.

El final de la serie es abierto no por falta de cierre, sino para dejar planteada una pregunta esencial: ¿el mal es algo que puede erradicarse o es una dimensión constitutiva de la naturaleza humana? Las víctimas que sobreviven a Johan como el niño soldado que aprende a perdonar o la prostituta que reconstruye su vida muestran que la bondad persiste, pero la sombra de Johan continúa presente, recordando que el mal que encarna no se limita a un individuo, sino a las heridas que deja en todos los que toca.

Esta dinámica entre el nihilismo de Johan y el kantianismo rígido de Tenma (noción que se desarrollará en el siguiente capítulo) trasciende el conflicto personal y se convierte en una prueba de tensión entre sistemas éticos. La serie no solo pregunta “¿quién es el monstruo?”, sino que también cuestiona si las herramientas del bien (la compasión, el principio de no dañar, la fe en la redención) pueden ser efectivas frente a una maldad que opera desde el desprecio absoluto por toda norma. La aparente derrota táctica de Tenma a lo largo de la trama consiste en su incapacidad para detener a Johan mediante sus métodos éticos. Esto no es simplemente un recurso narrativo, sino la semilla de una interrogante filosófica central para este trabajo.

El fracaso de Tenma en su confrontación con Johan no solo revela las limitaciones de su rigurosidad ética, sino que también expone una paradoja fundamental en la lucha entre el bien y el mal: la moralidad, al imponer restricciones, puede convertirse en una desventaja frente a un adversario que opera desde la amoralidad absoluta. Johan, como encarnación del caos, carece de códigos que lo restrinjan, lo que le permite manipular las debilidades ajenas (incluida la integridad de Tenma) como parte de su propio juego.

La ética de Tenma, arraigada en su juramento hipocrático de “no hacer daño”, lo convierte en un personaje predecible, pues su brújula moral no se desvía incluso ante la perversidad de Johan. Esta consistencia, aunque noble, lo sitúa en un terreno de desventaja estratégica. Como señala Martha Nussbaum, la inacción (en este caso, negarse a transgredir sus principios) es en sí misma una elección cargada de consecuencias. Tenma, al negarse a matar a Johan en múltiples ocasiones, prioriza su integridad sobre el pragmatismo, permitiendo que el mal siga su curso. Así, la pregunta “¿qué pudo haber hecho?” se transforma en un dilema trágico: cualquier acción contraria a sus valores lo habría corrompido, mientras que la inacción lo convierte en cómplice pasivo del sufrimiento ajeno.

Este conflicto trasciende la esfera individual y se vuelve una crítica a las estructuras éticas en un mundo imperfecto. La historia sugiere que la rigidez moral, aunque admirable, puede ser insuficiente frente a fuerzas que operan fuera de todo marco de humanidad. Johan, al carecer de identidad y escrúpulos, encarna un vacío que no puede ser combatido con herramientas convencionales del bien. Tenma, en su obstinación por mantener su pureza ética, se convierte en un antihéroe clásico: su “derrota” no radica en su falta de voluntad, sino en la imposibilidad de triunfar dentro de un sistema de reglas que su enemigo ignora por completo.

La obra nos confronta entonces con una idea incómoda: el bien no siempre triunfa por su virtud intrínseca, sino por su capacidad de adaptarse sin perder su esencia. Tenma no “pierde” en un sentido tradicional; encuentra una victoria simbólica en preservar su humanidad en un mundo que Johan intenta despojar de significado. Pero esta conclusión abre una herida filosófica: ¿es suficiente la integridad personal cuando su costo es la destrucción ajena? La respuesta, como exploraría Nussbaum, reside en aceptar que la ética no es un escudo contra

el fracaso, sino un compromiso frágil y doloroso con aquello que consideramos digno, incluso ante la inevitabilidad de la pérdida.

La reflexión final de *Monster* repara en la condición humana: la lucha contra el mal trasciende la estrategia para revelar los límites del ser, donde la integridad se convierte simultáneamente en salvaguarda y prisión. Tal como advierte Nietzsche en ***Más allá del bien y del mal***, "Quien lucha con monstruos debe cuidar de no convertirse en uno" (1886/2005, p. 89), principio que encarna Kenzo Tenma al resistir la corrupción moral de Johan Liebert.

Esta preservación ética reencarna la noción del proyecto constitutivo desarrollada por Bernard Williams (1981). Para Williams, tales proyectos son "compromisos fundamentales que proveen la estructura de la identidad moral de un agente" (p. 13), donde su abandono equivaldría a una "autobetrayal" (p. 14). El juramento hipocrático de Tenma en su negativa absoluta a tomar vidas funciona precisamente como este núcleo identitario: un imperativo que trasciende la utilidad. Así, la advertencia de Nietzsche sobre "el abismo que mira dentro de ti" se manifiesta en el dilema que enfrenta Tenma: traicionar su proyecto constitutivo (matar a Johan) o permitir el mal continuó, eligiendo como Gauguin en su apuesta artística la coherencia consigo mismo aun a costa del "fracaso externo" (Williams, 1981, p. 46).

Esta adhesión al proyecto constitutivo expone a Tenma a lo que Williams conceptualiza como suerte moral contingente. Mientras Gauguin "tuvo éxito en su apuesta" (Williams, 1981, p. 38) su arte redimió su elección, Tenma sufre las consecuencias de una "mala suerte moral". El contexto histórico-político (la Europa post-Muro de Berlín) y la naturaleza amoral de Johan convierten su integridad en un catalizador involuntario de la maldad de Johan. Williams advierte que "los resultados del azar pueden determinar retrospectivamente el valor de una elección" (1981, p. 29). Así, la decisión de Tenma de salvar a Johan en Düsseldorf coherente con su proyecto constitutivo, deviene en un acto percibido como negligencia moral debido a resultados imprevisibles (los posteriores asesinatos). Esto revela la paradoja central de Williams: "La fortuna interviene no solo en los resultados de nuestras acciones, sino en la misma valoración moral de nuestro carácter" (1981, p. 31).

La obra de Urasawa amplía la crítica de Williams al mostrar cómo los proyectos constitutivos pueden volverse estratégicamente vulnerables frente a agentes nihilistas. Johan Liebert actúa

como el anti-Gauguin: si el pintor transgredió normas para crear, Johan destruye para deconstruir la idea misma de integridad. Su manipulación de Tenma forzándolo a elegir repetidamente entre su proyecto y el caos demuestra lo que Williams llama "la fragilidad de los ideales en un mundo indiferente" (1981, p. 43). Cuando Tenma se niega a matarlo, no solo preserva su identidad moral (Williams, 1981, p. 17), sino que valida la tesis de Johan sobre la rigidez ética como forma de autoencarcelamiento. Así, Monster lleva la suerte moral al extremo: el proyecto constitutivo sobrevive, pero en un "universo hostil donde las virtudes se convierten en desventajas existenciales" (Williams, 1981, p. 40).

La resolución narrativa confirma la tesis de Williams sobre la irreductibilidad del conflicto ético. Tenma no obtiene la redención de Gauguin; su victoria es puramente ontológica: "mantener intacto aquello que lo define como agente moral" (Williams, 1981, p. 22). Como concluye Williams: "La suerte moral nos fuerza a aceptar que la coherencia interna del agente puede coexistir con el fracaso externo de sus valores" (1981, p. 46). La integridad en Monster no triunfa, pero persiste como testimonio de lo que Williams denomina la condición trágicamente limitada de la agencia humana.

4. El Sujeto kantiano

Para continuar con el análisis y el desarrollo central de este texto, es indispensable definir primero qué entiende Kant por sujeto moral. En términos generales, el sujeto kantiano es aquel capaz de autogobernarse mediante la razón, actuando conforme a principios universales que no dependen de circunstancias particulares. Su núcleo es la buena voluntad, que Kant describe como la disposición a actuar exclusivamente por respeto al deber moral, sin dejarse determinar por intereses personales, emociones momentáneas, conveniencias o presiones externas (Kant, 1785/2002, 4:393). A ello se suma la exigencia de que toda máxima sea sometida a la prueba del imperativo categórico, actuando solo según normas que puedan convertirse en leyes universales válidas para todos. Finalmente, este sujeto mantiene un compromiso inquebrantable con el deber, convencido de que la moralidad depende de la conformidad interna de la acción con la ley moral y no de los resultados contingentes que puedan derivarse de ella. Se trata de un agente crítico, reflexivo, atento a sus verdaderas intenciones y profundamente consciente del valor absoluto de toda vida racional, la cual debe ser tratada como un fin en sí mismo.

El doctor Kenzo Tenma encarna de manera paradigmática este ideal kantiano. Su decisión de salvar la vida de Johan que la del alcalde, aun enfrentando órdenes directas y consecuencias profesionales adversas, manifiesta su autonomía moral. Actúa conforme a una máxima universalizable: todas las vidas tienen igual valor. Asimismo, su negativa persistente a matar a Johan, incluso cuando ello parece la única forma de evitar nuevos crímenes, revela su compromiso estricto con la prohibición categórica de matar. Él mismo lo expresa con claridad: “matar jamás será correcto”. Su trayectoria está marcada por una constante revisión de sus motivos, lo que se asemeja al proceso de examen crítico que Kant exige de un agente moral. Todo esto hace de Tenma un ejemplo vivo del sujeto kantiano enfrentado a una situación extraordinariamente adversa.

Sin embargo, este marco se tensiona cuando la narrativa de *Monster* introduce un tipo de mal que Kant considera conceptualmente imposible en los seres humanos: el mal diabólico. Para Kant, el mal radical (desarrollado en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793/2001) consiste en una corrupción interna de la disposición moral, una inversión del

orden práctico en la que el sujeto antepone sus inclinaciones sensibles al deber. Esta corrupción puede manifestarse como fragilidad, impureza o perversidad, pero en todos los casos conserva una estructura racional comprensible: el agente busca algún beneficio, satisfacción o conveniencia mediante su acción. Kant descarta la posibilidad del mal diabólico, es decir, un mal elegido como fin por sí mismo, sin inclinación, sin utilidad, sin beneficio. Pero Monster parece desafiar esta distinción. Johan no actúa por interés, placer, venganza ni conveniencia. Su proyecto vital consiste en vaciar el mundo de significado, destruir la dignidad humana y demostrar que la vida no tiene ningún valor intrínseco.

Si consideramos este punto, Monster funciona como un experimento filosófico que presiona los límites del kantismo. La figura de Johan no encaja en la estructura del mal radical, sino que parece encarnar justamente aquello que Kant considera imposible: una voluntad orientada a la negación absoluta del sentido. De esta manera, la obra plantea un desafío conceptual a la moral kantiana al enfrentar al sujeto del deber Tenma con un antagonista que opera fuera de la racionalidad moral y cuya finalidad no puede interpretarse dentro del marco de las inclinaciones humanas. La pureza moral de Tenma, que en condiciones normales sería su mayor virtud, se convierte aquí en una fuente de vulnerabilidad frente a un mal sin anclaje racional.

Ahora bien, para comprender de qué modo Kant abordaría el conflicto que enfrenta Tenma, es necesario introducir un elemento la distinción entre acciones y omisiones, y lo que la literatura contemporánea denomina la negación de la responsabilidad negativa. Kant explica esta distinción de manera especialmente clara en su texto *Sobre el presunto derecho a mentir por filantropía* (1797), donde analiza el caso de un hombre que refugia a un amigo perseguido por un asesino. Cuando el asesino llama a la puerta y pregunta por el paradero del amigo, Kant sostiene que mentir es siempre inmoral, incluso si decir la verdad implica poner en peligro la vida del refugiado. Lo esencial es la explicación: decir la verdad no introduce nada nuevo en el mundo, no altera la cadena natural de acontecimientos; mentir, en cambio, sí. El mentiroso se convierte en autor de todo lo que derive de esa mentira, aunque no pueda preverlo. Por ello Kant afirma que quien dice la verdad no puede ser responsabilizado moralmente por las consecuencias imprevistas, mientras que quien miente es responsable incluso de aquellas consecuencias que no pudo anticipar (Kant, 1797/1996, p. 717).

Julia Driver interpreta este punto como una negación fuerte de la responsabilidad negativa: no somos responsables de un mal que otros cometen, aunque hubiéramos podido impedirlo, cuando impedirlo exige cometer una acción intrínsecamente inmoral (Driver, 2007, pp. 94–95). La estructura es directamente aplicable al caso de Tenma. Matar a Johan sería una acción claramente inmoral según el deber perfecto de no matar. No matarlo es una omisión. Para Kant, las omisiones no generan responsabilidad moral cuando evitarlas exige violar un deber perfecto. Por lo tanto, si Johan continúa asesinando, la responsabilidad recae sobre él, nunca sobre Tenma. Desde una perspectiva estrictamente kantiana, Tenma no enfrenta en realidad un dilema moral: su deber es claro y no admite excepción.

Este punto introduce una tensión interesante respecto a la forma en que solemos experimentar la moralidad. Aunque Kant exonere normativamente a Tenma, la narrativa muestra que su decisión deja un residuo moral, una sensación de culpa o responsabilidad indirecta que la teoría kantiana no logra capturar del todo. Para iluminar esta zona intermedia, resulta útil la distinción propuesta por Gary Watson entre responsabilidad normativa y responsabilidad aretáica. La primera se refiere al cumplimiento o incumplimiento de deberes; la segunda, al tipo de persona que uno demuestra ser mediante sus decisiones. Que Tenma obedezca estrictamente al deber no elimina la carga emocional, psicológica o incluso virtuosa que recae sobre él. Sartre habría dicho que el hombre es responsable de lo que hace con lo que hicieron de él. Monster parece sugerir algo similar: no basta con cumplir el deber; la vida moral abarca también el carácter, las relaciones y la forma en que uno participa o deja de participaren el destino de otros.

Esto permite reinterpretar el conflicto: no se trata solo de si Tenma rompe el deber kantiano de no matar, sino de cómo su decisión, aunque correcta normativamente, lo expone a un peso moral que la deontología no puede absorber. La responsabilidad aretáica explica por qué Tenma experimenta culpa aunque no haya violado el deber. Él sabe que, por su omisión, Johan seguirá actuando. Desde Kant, esto no lo convierte en responsable; desde una ética más situada, sí lo constituye como un agente que debe cargar con un conflicto moral sin solución clara.

A esta complejidad interna del sujeto moral se añade un elemento externo que erosiona aún más la estructura kantiana: la fragilidad institucional del mundo que habita Tenma. La ética kantiana presupone instituciones racionales capaces de sostener el ejercicio del deber, pero Monster muestra hospitales corruptos, policías ineficientes y estructuras sociales diseñadas para producir sufrimiento. En un entorno así, la buena voluntad puede volverse insuficiente o incluso peligrosa: Tenma actúa moralmente, pero sus acciones generan consecuencias que él no puede prever ni controlar. El mal sistémico, distribuido y persistente, escapa al análisis individual de la imputación moral. Johan es tanto un individuo como un producto de un entramado institucional fallido.

En definitiva, la revisión del sujeto kantiano encarnado en Tenma revela una paradoja profunda: su fidelidad al deber es admirable, pero también lo condena a la impotencia frente a un mundo donde el mal no opera bajo las reglas de la razón. Este contraste no invalida el ideal kantiano, pero sí expone sus límites prácticos. Monster sugiere la necesidad de una ética que, sin renunciar al valor del deber, incorpore el contexto, las consecuencias, las instituciones y las dimensiones aretáicas de la vida moral. En un mundo marcado por el mal radical, la fragilidad institucional y agentes que parecen encarnar un mal diabólico, la moral kantiana se muestra tan digna como insuficiente, tan necesaria como incompleta.

5. cuando “X cuenta como Y en C” no funciona

Este trabajo ha venido acompañado de una profunda reflexión acerca de los problemas morales y de cómo estos forman parte de la experiencia humana con una diversidad tanto asombrosa como angustiosa. Se encuentran en cualquier contexto imaginable: desde las decisiones íntimas de la vida familiar hasta los grandes debates políticos y sociales. Se presentan bajo innumerables formas: pueden ser dilemas trágicos que torturan la conciencia, conflictos de valores aparentemente irreconciliables o simples actos cotidianos que nos hacen dudar si hemos tomado la decisión correcta. Su magnitud varía desde cuestiones aparentemente menores, con repercusiones limitadas, hasta desafíos monumentales que definen sociedades enteras y nos plantean interrogantes sobre justicia social, sostenibilidad ambiental o los límites éticos de la tecnología. Esta variedad no es superficial; abarca categorías fundamentales como la justicia, los derechos individuales o la tensión entre obligación y consecuencia, cada una con su propia trascendencia y capacidad para moldear vidas.

Frente a este panorama tan vasto, es cierto que se han pensado respuestas para prácticamente cualquier problema moral. La ética, las tradiciones religiosas, los sistemas legales y las reflexiones personales ofrecen un arsenal de argumentos, principios y reglas de conducta.

Sin embargo, la abundancia de respuestas no es equivalente a la abundancia de soluciones convincentes. Aquí radica la dificultad fundamental: identificar un problema moral puede ser relativamente sencillo, y generar una solución posible es casi inevitable, pero lograr una respuesta que sea ampliamente aceptada, intelectualmente sólida, emocionalmente satisfactoria y aplicable en la práctica es una hazaña mucho más rara.

Esta escasez de soluciones genuinamente persuasivas surge de la naturaleza misma de los problemas morales. Estos rara vez implican un simple enfrentamiento entre bien y mal; suelen oponer bienes contra bienes, males contra males, o valores igualmente legítimos pero en tensión, es decir, *dilemas morales*. Factores como la subjetividad de la experiencia, la carga emocional, la incertidumbre sobre las consecuencias futuras, las diferencias culturales profundas y la dificultad para ponerse completamente en el lugar del otro complican enormemente la búsqueda de un consenso o de una respuesta definitiva.

Además, no podemos ignorar el factor más determinante en cualquier dilema moral: la naturaleza humana. Precisamente de esto trata *Monster*. El anime no se limita a representar la lucha entre el bien y el mal como fuerzas abstractas; confronta de manera cruda y realista lo mejor de la humanidad representado por la compasión inquebrantable del Dr. Tenma y su fe en el valor de cada vida contra lo peor de nuestra especie: la maldad pura, o el *mal diabólico*, como vimos en el capítulo anterior. Lo que hace única a esta historia es su desenlace, alejado de los finales esperanzadores: aquí, el mal no es derrotado de manera definitiva. Johan, como fuerza corruptora, consigue varios de sus objetivos principales: destruye innumerables vidas, desmorona instituciones y demuestra que la oscuridad humana, cuando se desata sin límites, puede triunfar sobre la bondad. *Monster* nos obliga a confrontar esta posibilidad incómoda: que lo peor de nosotros a veces gana la batalla, que la naturaleza humana no está construida de manera sólida, sino que, por el contrario, es profundamente frágil.

Aquí es necesario recordar la perspectiva de Martha Nussbaum sobre la fragilidad humana, que ofrece un marco esencial para comprender esta condición existencial. Para la filósofa, la vulnerabilidad no es un defecto, sino un elemento constitutivo de lo humano: “el bien humano es frágil precisamente porque prospera entre obstáculos que no controla” (Nussbaum, 1995/2020, p. 42). Esta fragilidad surge de nuestra dependencia radical de *bienes externos* (la salud, el amor, la justicia) que están sujetos a la contingencia y al azar (Nussbaum, 1995/2020). La fragilidad de la condición humana es innegable y se refleja en todos los ámbitos de nuestra existencia.

Esta constatación invita a reflexionar sobre las instituciones humanas en su totalidad. Desde sistemas políticos hasta estructuras jurídicas, todas son inevitablemente frágiles porque emergen de la vulnerabilidad de sus creadores. Esta correlación se expresa magistralmente en palabras de Dostoievski en *Los demonios*: “El hombre es un ser débil y vil [...] y por eso todas sus instituciones son débiles y viles”. La fragilidad de organismos nacionales e internacionales para resolver conflictos es, en la mayoría de países contemporáneos es la norma y no la excepción.

Tras haber rastreado cómo se arraiga la fragilidad en las instituciones humanas, corresponde preguntarse: ¿qué son exactamente estas entidades que demuestran una vulnerabilidad

constitutiva? La filosofía de John Searle ofrece una respuesta sólida. Para comprenderlo, es necesario revisar tres conceptos centrales de su teoría: la realidad bruta, la realidad social y la institución. Searle distingue entre una realidad bruta, que existe independientemente de nosotros (la naturaleza), y una realidad social, que depende por completo de la aceptación humana para existir (el dinero, el matrimonio, el Estado). El mecanismo o, en palabras de Searle, el “pegamento” que conecta estas dos realidades es precisamente la institución, entendida no como un edificio, sino como un sistema de reglas que opera bajo la fórmula “X cuenta como Y en el contexto C” (Searle, 1995, p.28). Esta fórmula teje la arquitectura invisible que sostiene la convivencia humana y revela por qué su fragilidad no es accidental, sino inherente.

Este sistema de reglas, que pretende ser deontológico, contiene debilidades estructurales que solemos ignorar porque, en apariencia, funciona bien. Entre dichas debilidades destaca una especialmente relevante: cuanto más grande es la institución, más reglas contiene, y generalmente solo sus representantes conocen su totalidad. El resto de la población posee un conocimiento superficial y utilitario, lo que provoca una asimetría entre quienes conocen las reglas y quienes apenas las intuyen. Esta asimetría debilita el sistema y genera fragilidad.

Esta fragilidad institucional se manifiesta principalmente en dos niveles:

1. Estructural:

Las normas, leyes y pactos sociales dependen de valores abstractos (justicia, verdad, solidaridad) que son vulnerables a la condición humana. Cuando el miedo, la codicia o el fanatismo dominan, pueden ser descartados con rapidez.

2. Funcional:

Como señala Yuval Noah Harari, “toda institución es una ficción compartida” (2014, p.39). Su supervivencia exige una fe constante en símbolos y procedimientos que un evento inesperado una crisis económica, un desastre ecológico, una pandemia puede desbaratarse en semanas.

Monster ilustra con crudeza esta dualidad entre fortaleza aparente y fragilidad constitutiva. Las instituciones alemanas desde la policía hasta los hospitales y el sistema judicial no

fracasan ante Johan por ineficiencia técnica, sino porque la maldad humana explota su núcleo vulnerable y la confianza social que las sostiene.

Aquí surge una objeción posible: ¿no es *Monster* un caso demasiado extremo y ficticio para sustentar una crítica válida a la moral kantiana? ¿No es Johan un villano irreal, incapaz de servir como ejemplo para un análisis filosófico serio?

Sin embargo, los casos límite funcionan como lupas que amplifican tensiones latentes en contextos ordinarios. La trama no presenta anomalías ajenas a nuestra realidad, sino consecuencias lógicas de aplicar principios abstractos en sistemas frágiles. Cuando el hospital sacrifica el bienestar de un niño para proteger su imagen, o cuando la policía ignora evidencias por presión política, la obra revela cómo el formalismo ético en particular el kantiano puede pervertirse cuando instituciones diseñadas para encarnar la racionalidad se enfrentan a la malevolencia humana. Johan no inventa nuevas formas de mal: simplemente expone las fragilidades ya presentes en el tejido social.

Esta crítica resuena con el pensamiento de Onora O’Neill, quien sostiene que, pese a su rigor formal, la moral kantiana depende casi por completo de instituciones funcionales para realizarse en la práctica. Los principios kantianos no operan en el vacío; necesitan estructuras mediadoras que traduzcan máximas subjetivas en prácticas objetivas: “Los principios kantianos no son autoejecutables. Requieren instituciones que traduzcan máximas en acciones” (O’Neill, 1989, p.126). Cuando las instituciones fallan por corrupción, diseño defectuoso o intereses personales el proyecto ético kantiano se vuelve impracticable.

Si, como sostiene Kant, la validez moral depende de “actuar solo según máximas universalizables” (*Fundamentación*, 4:421), *Monster* revela el abismo entre el ideal y la realidad institucional: las leyes y normas pueden convertirse en instrumentos de opresión cuando quienes las aplican carecen de integridad moral. Como afirma el fiscal Schuwald: “Las leyes son palabras muertas sin hombres que crean en su espíritu”.

Las estructuras sociales disfuncionales no solo dejan de apoyar la agencia moral del sujeto ético, sino que activamente obstruyen su capacidad para tomar decisiones razonables. Esta dinámica coincide con la crítica de O’Neill: en contextos institucionales corruptos, incluso

las máximas más puras se transforman en actos moralmente ambiguos o autodestructivos (O'Neill, 1989, p.131). El sujeto puede conocer el deber moral, pero las opciones disponibles filtradas por estructuras viciadas le impiden traducir su voluntad en acciones coherentes.

En este punto, resulta claro que el caso de *Monster* no es tan descabellado. Habitamos un mundo de instituciones intrínsecamente frágiles. La diferencia radica no en la naturaleza de las estructuras (siempre vulnerables a la codicia, el miedo y el error humano) sino en la forma que adopta la amenaza que las explota. Mientras *Monster* personifica esta fragilidad en Johan Liebert, nuestra realidad se enfrenta a “villanos” menos espectaculares pero igualmente corrosivos: la corrupción sistémica, la indiferencia burocrática, el cortoplacismo político, la captura del Estado por intereses privados.

La fragilidad institucional que en la serie Johan explota, en nuestro mundo se manifiesta día a día: sistemas sanitarios robustos en apariencia colapsan por decisiones presupuestarias miopes; cuerpos policiales o judiciales diseñados para garantizar justicia pueden ser minados por corrupción, especialmente en países como Colombia. Cuando esto ocurre, la institución traiciona su mandato esencial no por fallos técnicos, sino porque la debilidad humana encuentra y amplifica las grietas existentes. Sin embargo, también es cierto que no todas las instituciones fallan: muchas funcionan suficientemente bien y logran contener aunque nunca eliminar por completo la debilidad humana. Y es justamente cuando fallan que surgen los dilemas morales más interesantes.

Esto refuerza la crítica fundamental de O'Neill: en una realidad plagada de estructuras frágiles, disfuncionales o corruptas, el proyecto ético kantiano tropieza y se fractura, tal como le ocurre al Dr. Tenma. La teoría supone que sistemas racionales traducirán la buena voluntad individual en resultados éticos; la práctica revela que las instituciones pueden convertirse en agentes que distorsionan o anulan la ética del individuo.

Llegados a este punto, resulta imposible no volver a la narrativa del anime para comprender una verdad profunda sobre su antagonista: Johan Liebert carece de identidad auténtica. El nombre “Johan” opera como un significante vacío, una construcción ficticia que oculta su esencia. A lo largo de la trama, adopta múltiples identidades (“Johann”, “Klaus Poppe”) mostrando que su existencia es un juego de máscaras. Cada alias simboliza su

desvinculación de la humanidad: sin raíces, sin historia y sin rostro verdadero. Surge entonces la pregunta: si Johan no es humano como tal, ¿qué es?

El análisis sugiere que Johan representa un principio corruptor que puede encarnarse en cualquiera. Su fuerza radica en explotar la fragilidad humana como punto de apoyo: heridas emocionales no sanadas, ambiciones desmedidas, vacíos existenciales. Ninguna persona ni institución es completamente inmune. La genialidad de la obra reside en esta alegoría: Johan es el vacío que habita en la normalidad, recordándonos que la monstruosidad no necesita un nombre.

Este principio toma su fuerza de la explotación de la fragilidad humana: basta con encontrar la fisura correcta como la bondad en Tenma o el miedo en los niños para transformar virtudes en vicios y convicciones en herramientas de destrucción. Lo que parece manipulación puntual revela un patrón más profundo: cuando se apalanca en la fragilidad humana, tanto personas como instituciones pueden ser tergiversadas y dominadas.

En definitiva, el análisis de *Monster* revela una crítica fundamental a la teoría kantiana aplicada a conflictos contemporáneos. La narrativa demuestra que el marco ético kantiano carece de herramientas suficientes para enfrentar eficazmente la encarnación del mal extremo simbolizado por “el monstruo”. La visceralidad, la complejidad y la amoralidad de estas luchas desbordan la capacidad de una ética basada primordialmente en la razón universal y el deber abstracto.

Lo que finalmente se desprende de *Monster* es que ningún marco ético puede sostenerse únicamente en principios abstractos si ignora la fragilidad del contexto humano e institucional en el que esos principios deben aplicarse. Esto no invalida la teoría kantiana, pero obliga a reconocer sus límites prácticos. Kant pensaba que la validez moral se definía por la universalización de las máximas y la fidelidad al deber; sin embargo, la obra de Urasawa muestra que, en un mundo marcado por la corrupción, la vulnerabilidad y la violencia estructural, estas máximas pueden volverse insuficientes o incluso contraproducentes.

Aquí cobran relevancia aportes de filósofas contemporáneas como Martha Nussbaum o Margaret Urban Walker, quienes insisten en integrar la dimensión emocional, relacional y reparadora de la moralidad. *Monster* no solo expone los límites del kantismo frente al mal extremo, sino que abre la puerta a la construcción de modelos éticos más situados, capaces de enfrentar la fragilidad institucional y la posibilidad de un mal absoluto encarnado en la figura de Johan.

Más aún, incluso concediendo que la teoría kantiana pudiera ofrecer principios válidos para esta confrontación, el anime demuestra dramáticamente cómo su implementación depende fatalmente de la fortaleza institucional. La corrupción, la ineficacia, la politización y el colapso de las estructuras jurídicas y sociales que deberían garantizar el funcionamiento de la razón práctica impiden que el ideal kantiano se realice plenamente. De este modo, la obra no solo cuestiona la suficiencia teórica del kantismo ante el mal radical, sino que expone la profunda desconexión entre su exigente ideal normativo y la realidad institucional necesaria para sostenerlo.

Conclusión

Este trabajo partió de dos preguntas que me surgieron al ver el anime *Monster*: ¿qué ocurre cuando seguir los principios morales no garantiza un resultado satisfactorio? y ¿es posible mantenerse fiel al deber frente a un adversario que no reconoce límites éticos? *Monster* me ofreció un laboratorio narrativo para cuestionar la teoría kantiana, no solo por el interés de la serie en los dilemas morales, sino también por la lucha antagónica entre el Dr. Tenma y Johan, cuyo enfrentamiento esconde mucho más de lo que vemos en pantalla.

En el trabajo mostré que el doctor Kenzo Tenma encarna con rigor el ideal kantiano. Mantiene su autonomía ante la presión, sostiene su máxima médica de que todas las vidas valen igual y respeta la dignidad de cualquier persona incluso cuando todo parece perdido. Pero su encuentro con Johan Liebert introduce un límite. Johan no actúa por interés ni por alguna clase de motor que impulse su acción, sino que persigue la negación misma del sentido. La obra, así, tensiona el optimismo moral kantiano al sugerir una forma de mal que no depende de inclinaciones, sino de una voluntad que vacía el mundo de significado.

A lo largo del relato se vuelve evidente que la moral no opera en el vacío. La ética de Tenma tropieza con hospitales que priorizan su reputación antes que la vida, policías que falsifican pruebas y juzgados incapaces de producir justicia. La buena voluntad, aislada, se desgasta y pierde eficacia cuando las estructuras fallan. En esos entornos deteriorados incluso los actos más nobles se debilitan.

Este diagnóstico va de la mano con la crítica de Bernard Williams a la ética kantiana a partir de la suerte moral. La evaluación de nuestras acciones depende de factores fuera de nuestro control. En sociedades injustas, seguir al pie de la letra el deber puede terminar dañando la integridad de personas ya afectadas por esas mismas estructuras. Tenma logra preservar la suya, pero no siempre protege la de los demás. Una ética que ignore la contingencia corre el riesgo de pasar por alto esos costos humanos y de descargarlos sobre quienes están en desventaja incluso si es una persona éticamente correcta y con la mejor voluntad.

De este recorrido se desprende una conclusión doble. Primero, la ética kantiana conserva su fuerza como ideal normativo: es posible sostener principios incluso frente a la forma más extrema del mal. Segundo, aparecen con claridad sus límites prácticos: cuando el mal desprecia toda norma y las instituciones colapsan, lo único que puede preservarse con certeza es la integridad del agente, y esto sucede solo y cuando el agente tiene reglas morales claras.

Ahora bien, a la luz de la discusión desarrollada, es necesario precisar mejor la crítica dirigida al sistema moral kantiano. No se trata de reprochar al kantismo que no permita matar a Johan, ni de exigirle que produzca resultados satisfactorios en contextos trágicos. Tampoco se trata de acusarlo por depender de instituciones civiles que no funcionan correctamente, pues Kant mismo reconoce que la moralidad individual requiere, para su despliegue pleno, de un marco institucional robusto. La crítica que aquí propongo apunta en otra dirección: aun cuando la estructura formal del deber ofrece una respuesta clara el deber perfecto de no matar dicha estructura resulta insuficiente para capturar la complejidad de la experiencia moral que vive Tenma. Kant puede absolverlo normativamente, pero no puede explicar del todo el residuo moral, la sensación de complicidad pasiva o el peso afectivo que acompaña su decisión. La distinción kantiana entre acción y omisión preserva la coherencia del sistema, pero deja fuera aspectos de la vida ética que tienen que ver con el carácter, las relaciones y la manera en que el agente experimenta la responsabilidad más allá del cumplimiento del deber.

En ese sentido, *Monster* no muestra una falla interna del kantismo, sino un límite de su alcance. La teoría kantiana ilumina el plano normativo, pero no agota la comprensión de los conflictos trágicos, especialmente aquellos marcados por el mal extremo y la fragilidad institucional. La experiencia de Tenma revela que hay dimensiones de la moralidad como la responsabilidad aretáica, el residuo emocional, la vulnerabilidad del agente en contextos colapsados que exceden la estructura de máximas universalizables. El kantismo sigue siendo un ideal indispensable, pero no es suficiente para dar cuenta de la totalidad del fenómeno moral humano en situaciones límite.

Esto permite reformular la pregunta final que deja la serie: ¿qué se requiere para pasar del mundo no ideal que retrata *Monster* a un horizonte donde el deber moral pueda realizarse sin convertirse en carga trágica? La respuesta no consiste en modificar la moral kantiana para

permitir excepciones, sino en construir instituciones y vínculos comunitarios que acompañen la acción moral y la protejan de las distorsiones del mal. Solo entonces la autonomía kantiana podrá desplegarse plenamente sin que el agente quede solo frente a dilemas que ninguna estructura normativa puede resolver por completo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Bernstein, R. J. (2002). *"Radical Evil": A Philosophical Interrogation*. Polity Press.
- Constant, B. (1797). *Sobre la fuerza del gobierno actual de Francia*. (Obra de contexto citada en discusión con Kant).
- Dostoyevski, F. (2005). *Los demonios*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1872).
- Driver, J. (2007). *Ethics: The Fundamentals*. Blackwell Publishing.
- González, L. (2020). ¿Podemos mentirle al asesino frente a la puerta? Un análisis de la filosofía kantiana sobre la mentira. *Revista de Filosofía*, 45(2), 120–135.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford University Press.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: De animales a dioses*. Debate.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada Editores. (Obra original publicada en 1807).
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Katz Editores.
- Kant, I. (1996). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1797).
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1793).
- Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Ariel. (Obra original publicada en 1785).

- Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (2011). Las realidades de la agencia. En *Autoconstitución* (pp. 265–290). Paidós.
- Mill, J. S. (2011). *El utilitarismo*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1863).
- Neiman, S. (2002). *El mal en el pensamiento moderno: Una historia alternativa de la filosofía*. Caparrós Editores.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1886).
- Nussbaum, M. (2020). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado Libros. (Obra original publicada en 1986).
- Nussbaum, M. (2020). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Antonio Machado Libros. (Obra original publicada en 1995).
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social* (A. Domínguez, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1995).
- Sinnott-Armstrong, W. (1988). *Moral Dilemmas*. Basil Blackwell.
- Tessman, L. (2015). *Moral Failure: On the Impossible Demands of Morality*. Oxford University Press.
- Urasawa, N. (2004). *Monster*. Shogakukan.
- Walker, M. U. (2006). *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.

- Williams, B. (1981). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford University Press.

Fuentes Contextuales y Literarias

- Constant, B. (1797). Sobre la fuerza del gobierno actual de Francia. [Mencionado en discusión con Kant].
- Dostoyevski, F. (2005). **Los demonios**. Alianza Editorial.
- Harari, Y. N. (2014). **Sapiens*: De animales a dioses*. Debate.
- Hegel, G. W. F. (2018). **Fenomenología del espíritu** (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada Editores. (Obra original publicada en 1807).
- Urasawa, N. (2004). *Monster*. Shogakukan.