

Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Licenciatura en Filosofía

**Un acercamiento hermenéutico a la idea de la justicia en *Death Note***

Tesis

Como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Licenciada en Filosofía

Presenta

Lourdes Lizbeth Ramírez Jacobo

Dirigido por:

Mtro. Gerardo Cantú Sanders

Querétaro, Qro.

La presente obra está bajo la licencia:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

### Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

### Bajo los siguientes términos:



**Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



**NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



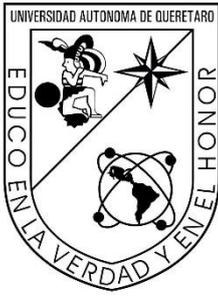
**SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

### Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía

## Un acercamiento hermenéutico a la idea de la justicia en *Death Note*

Tesis

Como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Licenciada en Filosofía

Presenta

Lourdes Lizbeth Ramírez Jacobo

Dirigido por:

Mtro. Gerardo Cantú Sanders

Mtro. Gerardo Cantú Sanders

Presidente

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Secretario

Dra. Rosario Barba González

Vocal

Dr. Carlos Alberto García Calderón

Suplente

Lic. Andrés Gerardo Aguilar García

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

7 de octubre de 2024

## **Agradecimientos:**

Agradezco sinceramente todo el apoyo brindado en este andar, de manera especial a mi pareja, profesores y a mis amigos del Heidiminario; que ha sido un espacio abierto de diálogo para filósofos y no filósofos en el que hemos coincidido y compartido, pero sobre todo persistido. Como una exigencia de mantenerse en el camino frente a un mundo cada vez más acelerado y cambiante.

## Índice:

Introducción.....	5
1.Un acercamiento a la hermenéutica filosófica; el diálogo y la lectura de textos.....	17
1.1 Hermenéutica en la Grecia antigua.....	17
1.2 Hermenéutica en la época moderna.....	22
1.3 Hermenéutica filosófica.....	26
2. Descripción del manga y el anime (serie) <i>Death Note</i> .....	35
2.1 Una aproximación al contexto histórico del manga.....	35
2.2 El mundo de <i>Death Note</i> , principales argumentos.....	44
3. Del anime a las propuestas filosóficas de justicia.....	56
3.1 Platón y Aristóteles: La justicia como virtud y máxima expresión de la comunidad política.....	58
3.2 Maquiavelo y Hobbes: el papel de la justicia en la realidad política.....	69
3.3 El pensamiento oriental; concepciones de bien y mal con relación a la justicia.....	79
Conclusiones generales.....	98

## Índice de imágenes y cuadros:

Imagen 1 <i>Choju Giga, siglo XII</i> .....	36
Imagen 2 <i>Ukiyoe, siglo XVI-XVII</i> .....	36
Cuadro 3 <i>Nociones de justicia</i> .....	54
Imagen 4 <i>Representación trazos de los 8 trigramas</i> .....	83
Imagen 5 <i>In the Beginning</i> .....	83

**Resumen:** Esta tesis se centra en el análisis e interpretación de los distintos argumentos de justicia presentes en el anime *Death Note*. El problema hacia el que apunta es que, si bien existen algunos estudios que abordan la idea de la justicia de esta obra, en cuanto al mensaje de justicia emitido, los valores que proyecta y su incidencia en la cultura, no se han señalado ni han sido evaluados con suficiencia los argumentos de justicia desde la obra misma. Por ello, el objetivo es desestructurar estos argumentos lógicamente, no sin antes mencionar la dificultad a la que se enfrenta toda tarea de interpretación, que es la mediación existente con la tradición, los prejuicios, la distancia histórica, el contexto, que el intérprete tiene que considerar si busca comprender, a través del diálogo, la obra en su verdad –presupuesto de la hermenéutica filosófica y que sirve para llevar a cabo este diálogo– A partir de esto se concluye que no hay una definición de justicia correcta o incorrecta con la que se pueda ajustar la serie –puesto que no es la finalidad decir qué es– sino simplemente señalar los posibles sentidos de justicia que se proyectan, desde sus posibilidades, en la obra. Por lo que cada intérprete bien puede señalar nuevos sentidos, de acuerdo a cómo se halla comprendido e interpretado en estos. De lo que se desprende que este trabajo puede ayudar como modelo para analizar otros problemas, objetos, obras de interés, puesto que el diálogo es extensivo a todos los campos.

**Palabras clave:** Justicia, interpretación, diálogo, hermenéutica, argumento.

## Introducción:

La presente investigación tiene por objeto realizar un análisis hermenéutico-filosófico de la justicia en, y a propósito de, el anime *Death Note*. El motivo de realizar una investigación de esta índole se debe, en principio, a la falta de estudios que permitan visibilizar la importancia de los animes como posibles portadores de sentido, que, al igual que cualquier texto u obra escrita, transmiten algo que configura la conciencia e impacta en la experiencia misma de las personas cuyo interés por ver este tipo de series pareciera estar meramente relacionado con el ocio y el disfrute. No obstante, se ha considerado que *Death Note* puede ser estudiado desde una mirada crítica y problematizadora, que, más allá de sus elementos audiovisuales y estéticos –los cuales ya han sido expuestos en otros trabajos<sup>1</sup>– contiene en sí mismo mensajes que, o bien no son del todo claros o bien han sido obviados por aquellos que dicen comprenderlos en su verdad. Por lo que, a la pregunta por el para qué hacer este análisis, tomando como referencia la hermenéutica filosófica, se ha de responder que es mayormente para ganar comprensión del anime *Death Note*, puntualmente en torno a sus argumentos principales de justicia, los cuales no dejan de ser cuestionables. Puesto que este anime y el anime en general forman parte de la efectualidad de la historia, se hace visible cómo estos no son meros productos de entretenimiento, sino que hablan de cómo las personas mismas se han comprendido en ellos y cómo estas buscan hablar de ‘justicia’, ‘maldad’, ‘bondad’, a través de estos. Por esta razón, se encuentra la pertinencia de que deban ser objeto de reflexión filosófica, al permitir ampliar el horizonte comprensivo no sólo sobre el objeto o fenómeno de la justicia sino sobre el mundo. Finalmente, teniendo en consideración que la historia y sus efectos influyen en todo ámbito de interpretación, este trabajo sugiere la revisión del contexto en que surge dicho anime, el cual también integra el sentido de los argumentos de justicia existentes en *Death Note*. No es posible ignorar que este se halla mediado por diversos factores; ya sea por la lectura ofrecida por el intérprete, que a su vez responde a un tiempo y espacio específicos, por la tradición (ya sea oriental u occidental en este caso), los prejuicios del mismo investigador, entre muchos otros, por lo que se ha de tener en cuenta que su comprensión también estará determinada por estos.

Siendo el fenómeno de la justicia un tema amplio y bastante estudiado por diversas teorías de la justicia, no es objeto de esta investigación indagar en éstas, sino, más bien, partir del diálogo directo con la obra y cuestionar las propuestas expresas respecto del ser de la justicia. Al hacerlo de esta manera, se evita el intento de encajar estas teorías con la serie o

---

<sup>1</sup> De manera especial en *La percepción de la justicia: Análisis narrativo de la serie televisiva Death Note, Hacia la comprensión de Justicia en los Manga Shonen, One Piece y Death Note, La idea de justicia en los animes shonen televisados en el Perú durante los años 90.*

viceversa y, en su lugar, explorar sus posibilidades de sentido. Siendo que las posibilidades están ahí, sólo faltaría un intérprete de las enuncie. Por ello, a través de la hermenéutica filosófica se ha recuperado el modelo del diálogo socrático, donde la manera de proceder del intérprete es dialéctica; es decir, partiendo de la pregunta y no de la afirmación. Con ello, se ha de dejar en claro que se ha abandonado el camino por una definición clara y concisa de qué es la justicia y, en su lugar, se ha optado por atender, nuevamente, en sus posibilidades las diversas significaciones, contradicciones, preguntas, concretadas en un objeto de consumo cultural que expresa la experiencia misma que se ha hecho de la justicia.

Ahora bien, algunos ejemplos del alcance educativo, social e incluso político que posee *Death Note* en cuanto objeto de comprensión, exigen y permiten dar cuenta de la necesidad de la reflexión hermenéutica y la toma de una postura crítica sobre el discurso de justicia existente en la serie. Cabe destacar que aproximadamente hace 18 años, cuando la serie comenzó a transmitirse, fue fuertemente señalada y censurada en diversos países, sobre todo en Estados Unidos y China debido a su carácter disruptivo y a la sensibilidad existente ante este tipo de discursos. Padres de familia, educadores y ‘especialistas’, tenían una opinión compartida y en su mayoría negativa sobre *Death Note*, ya que su discurso se asociaba con el hecho de que niños y jóvenes compraran o realizaran sus propios cuadernos de la muerte con la intención de castigar o vengarse de sus compañeros y maestros (Comi Press, párr 2, 2007). La especulación sobre si el influjo de la serie *Death Note* estaba afectando la formación y salud mental de los niños se hizo evidente, partiendo del prejuicio o precomprensión de muchos, se determinó que contenía elementos como el misticismo, la muerte, la venganza y factores emocionales desconocidos, los cuales influían, psicológicamente hablando, en la mente y conductas de los jóvenes (Comi Press, párr 3, 2007). En algunos casos, portar un cuaderno de estas características, se consideró con la misma seriedad que portar un arma o una bomba (Loo, párr 3, 2008).

Por esta razón, *Death Note* se hizo objeto de prohibición y castigo para las audiencias de aquel entonces. Aunque habría que añadir que otros animes no han estado exentos de dicha prohibición aún en la actualidad, como son *Attack on Titan*, *Parasyte*, *Pokemon*, *Sailor Moon*. Los primeros dos fueron cancelados en China no sólo por su alto contenido gore y violento, sino porque se considera que representa una mala imagen de China e incita a la desobediencia social. En Arabia Saudita, los dos últimos se prohibieron sobre todo por motivos religiosos y que, a juicio de estos, atenta contra el código moral de su país. Es sabido que Arabia Saudita prohíbe los animes que intentan empoderar a las mujeres y se niega a transmitir aquellos donde se muestran como protagonistas (Kemner et al., 2024).

Sin embargo, es posible afirmar que, aunque se censure o niegue el acceso al contenido de estas series, no se solucionan los problemas sociales, estructurales, históricos, políticos, religiosos que subyacen en estos países. Es decir, el problema no son las series ni su contenido, sino el cómo las personas comprenden e interpretan aquello que consumen. De aquí la pertinencia de este trabajo: el hecho de que hay que tomar con cuidado los prejuicios, las expectativas de sentido, las falsas opiniones y dar tratamiento a los argumentos inmersos en la obra. Puesto que, se considera que con la prohibición lejos de invitar a cuestionar el contenido de aquello que se consume, se niega el diálogo con este tipo de obras. Lo cual es contraproducente si lo que se busca es que existan más estudios sobre el anime y que no se abandonen a la acriticidad. Contrariamente, este estudio parte de la hipótesis de que el diálogo íntimo con éstas amplía el horizonte comprensivo de las personas, propiciando la crítica, discusión y reflexión sobre otros posibles sentidos y problemáticas que se reflejan no sólo en *Death Note*, sino en los animes en general; siendo textos abiertos o unidades de sentido que se deben valorar en su contexto, actualidad e historicidad.

Previamente a esta investigación y como parte del estado del arte, se revisaron diversos trabajos que han estudiado la justicia en el anime *Death Note* desde diversas disciplinas. Esto sirve para visibilizar los aportes que han hecho estos y las sugerencias de mejora, ya que es notable que las preguntas e intereses que guían sus investigaciones son distintas. La gran variedad de estos realiza un análisis e interpretación de la obra a partir de sus elementos audiovisuales, psicológicos, en su relación con la cultura japonesa, las audiencias, su impacto y alcance a nivel global.

Por ejemplo, Rodríguez, R. (2021) busca analizar cómo la justicia se desarrolla a lo largo de la serie, en tanto que parte de la hipótesis de que los animes transmitidos en las series televisivas de los 90's han impactado a estas generaciones de tal manera que se han conformado diversas opiniones sobre lo que estos consideran justicia y lo han llevado al ámbito de sus vidas. Dicho eso, busca analizar, en primer lugar, cuál es la idea de justicia en el perfil conductual-psicológico del protagonista, posteriormente en relación con el antagonista y finalmente en el arco dramático. Para ello, recurre a hacer un análisis de contenido audiovisual, caso por caso, tanto de *Death Note* como de los *Caballeros del Zodiaco*. En cada capítulo, observa, describe e interpreta los resultados obtenidos con relación a la teoría de la justicia en John Rawls. También realiza fichas de análisis de contenido con la intención de contemplar en el perfil psicológico tanto fortalezas, debilidades, virtudes, defectos, motivaciones, gustos, disgustos, desenvolvimiento social, etcétera, relacionados con los factores de justicia mencionados.

Por otro lado, la tesis de Romero, J. (2011), tiene por intención dar una visión integradora sobre *Death Note* y *One Piece*, para lo cual realiza un análisis comparativo con la intención de comprender la justicia. No obstante, enfatiza que la justicia debe verse inmersa dentro de una cosmovisión; esto es, en las ideas e intenciones que poseen los personajes por ser parte de la cultura japonesa y la relación que guardan con ella. Su interés se encuentra mayoritariamente en indagar cómo la cosmovisión y la cultura se ven reflejados en diversos animés, tales como *One Piece*, *Death Note*, *Fullmetal Alchemist*, *Code Geass* y *D. Gray Man*, lo que les permite hacer afirmaciones sobre lo que consideran justo. La disertación tiene por objeto ver la conexión entre la cultura, el anime, la justicia tomada como ejemplo y el aprendizaje de una lengua. Así, se puede decir que su manera de proceder es desde un análisis descriptivo e interpretativo. Para Romero, J. (2011) la justicia en L está relacionada con la teoría de justicia distributiva en John Rawls, con la cual busca defender los derechos de los menos favorecidos (que serían los criminales) en tanto que la libertad de Light interfiere con la libertad de estos. Asimismo, para este autor la justicia en Light empata con el utilitarismo de Stuart Mill, que es aquel que propone la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número de personas<sup>2</sup> (pp. 72-73).

También es de interés el recorrido que hacen Herrera et al (2016) en *La percepción de la justicia: análisis narrativo de la serie televisiva Death Note*, ya que los autores de este texto tienen por objetivo, como bien lo menciona el título, hacer un análisis de la narración, de los personajes dentro de la serie, de su estructura y la composición. Para ello, toman el relato que se teje durante la trama que corresponde a la idea de la justicia y plantean la pregunta inicial “¿Hay justicia dentro de Death Note?” (Herrera et al, 2016, p. 6). Desde el punto de vista de estos, la idea de la justicia habría que tomarse como un valor moral, esto es, que la justicia se entiende como una virtud en tanto que ella hace al hombre bueno. Para hacer esta aseveración toman como referencia al filósofo Josef Pieper, para darle un enfoque ético y moral a la justicia retomando la filosofía de Tomás de Aquino. En este sentido, para Pieper (2010), citado por Herrera et al (2016) “el hombre que mejor se merece ser llamado bueno es el justo” (p.4) por lo que se dice que la justicia es un bien, un valor supremo que dentro de la serie se busca alcanzar, pero que, no obstante, no se alcanza en tanto que recae en la falta de ‘objetividad’ de

---

<sup>2</sup> Habría que matizar si realmente Light Yagami puede considerarse utilitarista, ya que el utilitarismo considera muchos más elementos; como la moralidad de las acciones, la finalidad y utilidad de estas para el bienestar de la sociedad –dentro del ámbito de lo deseable–, asimismo, la importancia de no dejarse llevar por los placeres inmediatos, los cuales pueden ser contraproducentes para esta postura filosófica.

parte de cada personaje y se vuelve un concepto subjetivo y moldeable a las condiciones sociales y a los intereses particulares de cada uno<sup>3</sup>.

En el ámbito filosófico se encuentra un artículo que lleva por nombre *El simulacro y la ley: El anime Death Note a través de la mirada de Pierre Klossowski*. Este hace referencia tanto a los elementos simbólicos (artísticos, cristianos, metafóricos) que imperan dentro de la serie, como a conceptos filosóficos con los que se relacionan dichos símbolos. Es decir, plantea cómo la serie representa la ley, el poder, el control de los cuerpos y el simulacro. Fernández (2010) señala, de la mano de filósofos como Michel Foucault y Klossowski que la ley se comprende como aquella que se instaura con la violencia, y el poder como aquel que se ejerce y se justifica a través de una serie de prácticas, instituciones y discursos que lo legitiman. Según observa, la serie pone en tela de juicio, en primer lugar, aquello pactado en el contrato social y cuyo fin ha sido establecer una sociedad de control; es decir, la legitimidad del discurso en el que está situado el deber ser del individuo, sus acciones, motivaciones y su comportamiento. Frente a esto, en segundo lugar, se encuentra el discurso del monarca o dios del nuevo mundo que busca establecer un nuevo orden mundial –con base en el crimen– por lo cual representa una amenaza (p. 85). Haz clic aquí para escribir texto. A juicio del autor, Light Yagami (Kira) y L –el detective que intenta detener los actos de maldad y de violencia de Kira– están inmersos en los juegos de poder, donde la ley y el poder dan lugar a diversas formas de coacción.

Como toma de ejemplo, Kira (y en este caso no Light) es un sujeto sin discurso, es decir, que no comparte el discurso del Estado (el del contrato), por lo cual debe ser invisibilizado. L, por su parte, es aquel que bajo el manto de la ley y con la intención de entender el funcionamiento del cuaderno de la muerte justifique que se pueda jugar arbitrariamente con las vidas humanas en favor de la justicia. El argumento central de este autor infiere que: 1) el ‘discurso mudo’ de Kira cuestiona la noción de maldad y muestra la maldad

---

<sup>3</sup> Merece especial atención la manera en que realizan el planteamiento de la pregunta, con lo cual se presupone que la justicia es un concepto dado, que se sostiene por sí mismo y que no tendría por qué descomponerse dialécticamente, es decir, mostrando las ventajas y desventajas, la verdad y la falsedad de pensar la justicia de determinadas formas. Cuando se afirma que la justicia “es la posibilidad real de ser buenos” (Herrera et al, 2006, p. 5) se entiende que un acto bueno puede tomarse por un acto justo. De primera impresión una afirmación como ésta se podría considerar válida, aunque se puede pensar en actos buenos que no son justos. Por ejemplo, Richard Miskolci (2016) explica que con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en el siglo XVIII, lo que se buscaba era promover la autonomía, el uso de la razón y del pensamiento propio, un acto que dentro de un contexto se califica como bueno. No obstante, desde su interpretación, dicho documento sólo era válido para los hombres (específicamente blancos) y hacía ver, contrariamente a sus intenciones, la exclusión y discriminación de los hombres negros, las mujeres, los esclavos, los discapacitados, lo cual resultaba en una injusticia (p. 170-172). Por ello, el tratamiento de esta problemática es abordado en el capítulo 2 de esta investigación, donde se expone cómo hay argumentos en la serie *Death Note* similares a este que pueden comportar alguna falacia. Asimismo, en el capítulo 3 se retoman algunos de estos elementos para enfatizar sus implicaciones a nivel teórico, es decir, en él se exponen algunos filósofos que reflexionan sobre la viabilidad o inviabilidad de estos posicionamientos en torno a la justicia y la bondad tanto en la cultura oriental, como en la cultura occidental.

existente, haciendo él mismo el mal, es decir que el mal es el método. 2) No obstante, el discurso contrario, el de L tiene que ser por fuerza el vencedor en tanto que implica someter dentro de los mecanismos de control, a saber, dentro de la ley y el orden aquel carácter fallido e inestable del ser humano. Es decir, ponerle límites a lo pasional. Por ello, Fernández (2010) llega a una conclusión importante: Kira pone en peligro el bienestar del Estado en tanto que busca romper con el pacto social establecido, esto es, imponer un nuevo orden donde no hay orden. No puede ganar porque ello implicaría hacer del mal la regla, esto es, hacerlo pasar por bien. La muerte de Kira, entonces, es el ‘bien necesario’, puesto que con ello se asegura la estabilidad y se mantienen a raya las fuerzas potencialmente destructivas que provienen del ámbito pasional y que pueden alterar el orden social (pp. 87-88). En palabras del autor, *Death Note* es un ejemplo del ‘retorno al terror’<sup>4</sup> en tanto muestra cómo es una sociedad donde se pone en jaque la legitimidad del discurso de aquellos que ostentan y estructuran el poder.

Ahora bien, también se rescata un apartado en el que analiza el simbolismo eminentemente religioso y curiosamente cristiano (en lugar de oriental) que impera en la serie, el cual se relaciona con el discurso de conciencia moral que se quiere transmitir a través de ellos. Resumidamente, entre los elementos que destaca Fernández (2010) es el hecho de que se sitúe a Light Yagami como el pastor entre las ovejas, el dios del nuevo mundo o el cristo que se sacrifica por la humanidad al cometer actos de maldad para traer el bien. También los diversos símbolos iconográficos que imperan al inicio de cada capítulo, esto es, en los temas de apertura. Las continuas referencias al protagonista como alguien que vuela sobre las alturas, puesto que se representa alado, la manzana (alimento de shinigamis o dioses de la muerte) que continuamente trae a la perdición, la presencia de cruces, de una guadaña y a obras de arte como *La piedad* y *la Creación de Adán* de Miguel Ángel. Asimismo, como bien apunta, el elemento más importante: la libreta de la muerte. Su interpretación sugiere que con ella se hace alusión a la pérdida del sujeto moral que responde por sus acciones y, en su lugar, se relega a la libreta toda autoridad. Asimismo, en el ámbito cristiano, a la biblia que dicta los designios y la palabra de Dios en cuanto ley (Fernández, 2010, pp. 91-94).

Siguiendo el hilo de esta discusión, una hipótesis similar sostiene el artículo de Anaya (2021) *Acercamiento al simbolismo en Death Note* que busca indagar qué representa *Death Note* en tanto constructo cultural, su relación con el psicoanálisis –puesto que, a juicio del autor, este anime sirve de vehículo para liberar lo pulsional– y la hermenéutica profunda. Para ello,

---

<sup>4</sup> Sobre esta idea de retorno al terror, aunque el autor no lo menciona explícitamente, es posible rastrearlo en la teoría política de Hobbes. En el capítulo 3 de este trabajo se hace mención del recurso al miedo como una pasión que impera en el estado de naturaleza y que obliga salir de esta, momento importante para el desarrollo de la sociedad civil.

advierde que retoma el texto de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud y, también, hace uso de conceptos como ‘malestar en la cultura’ ‘pulsión’, ‘deseo’, ‘sublimación’ que sirven de base para las siguientes afirmaciones. En primer lugar, que en la serie se muestra el hecho de que, aunque Light Yagami (Kira) sea el antihéroe que comete asesinatos a sangre fría, sería también aquel que manifieste ese malestar de la cultura. Ese malestar es, de acuerdo con Anaya (2021), que las leyes e instituciones no garantizan la seguridad ni la justicia, por lo que la gran mayoría estaría de acuerdo, aunque no lo haga expresamente, con que se asesinen a los malvados si con ello disminuye la criminalidad. Fernandez (2010) también ya señalaba que la serie muestra la virtualidad del crimen, esto es, vuelve realizable lo que pareciera ser un simulacro, el ‘qué pasaría’ si se pudiera asesinar a los que causan crímenes (p. 87). No obstante, desde la postura de Anaya (2021) todos quisieran hacer justicia por mano propia en razón de que se posee una pulsión negativa que tiende a la violencia, al acto de matar. Pero esta pulsión tiene otras maneras de salir y ‘sublimarse’, lo hace a partir de los productos culturales que se consumen, cuando se siente una afinidad con personajes como Kira que ahora se revela como lo heroico.

De la mano de la hermenéutica profunda en John Thompson, Anaya (2021) afirma que el anime/animes se pueden entender como formas simbólicas, es decir, que son constructos interpretativos-comprensivos, sociohistóricos, formales o discursivos los cuales son interpretados y reinterpretados por ciertos individuos en condiciones históricas dadas (p. 25). Por lo que, en tanto que constructos, los productos orientales no sólo ofrecen su visión del mundo, de su cultura y su lengua, sino también son una expresión del Otro que no se es y de su irreductibilidad. Como toma de ejemplo el autor, es recurrente el uso de los colores rojo para Light/Kira y azul para L, ya que el rojo está asociado al color de la bandera de Japón y el azul hace referencia a occidente, específicamente a Norteamérica y a Reino Unido donde se utilizan más esas tonalidades. Anaya (2021) afirma que:

las culturas judeocristianas tienden a vincular los valores y elementos positivos con los tonos azules, retomando al cielo como elemento de bondad, de la divinidad, de la pureza y de su cercanía a Dios. Por el contrario, los colores rojizos son vinculados con los personajes que representan la maldad, los antivalores o las llamas del infierno (p. 27).

Por ejemplo, hablando de los colores y en relación con los símbolos que aparecen continuamente en *Death Note*, es notable cómo estos se reinterpretan al buscar emitir un mensaje que sea comprensible tanto para audiencias orientales como occidentales, lo cual sugiere un intercambio y diálogo entre ambas culturas. Por ejemplo, como ya mencionaba

Fernández (2010) en líneas anteriores, Anaya (2021) retoma la interpretación que enfatiza que la *Creación de Adán* de Miguel Ángel está implícita y con ello se representa, a través de la manzana (regalo del dios de la muerte) el permiso o virtud otorgados para hacer el pecado. *La Piedad*, asimismo, estaría simbolizada en otro personaje de la trama, Naomi Misora, quien sufre la muerte de su esposo en manos de Kira. Con ello, la intención es representar el dolor y la pérdida de un ser querido, aunque en la obra original sea María sosteniendo el cuerpo inerte de Jesús (p. 26).

Derivado de lo anterior, se ha de enfatizar que en estos estudios se realiza un trabajo importante al indagar en un campo tan poco explorado hasta ahora y que no ha sido de gran interés académico, como lo es el análisis de los animes. Sobre todo, es relevante la observación de Rodríguez, R. (2021) quien considera cómo el anime, en tanto producto, puede transmitir una serie de valores a diferentes audiencias desde un primer acercamiento en la niñez, lo cual incide directamente en sus vidas y en las aserciones que hacen. Es decir, los autores de los trabajos anteriores sostienen la opinión de que el anime no sólo es un producto cuyo fin es el entretenimiento, sino que también puede ser educativo en tanto proyecta los valores propios de una cultura, de manera específica la oriental y la occidental. Ejemplo de este poder educativo, como señala Romero, J (2011) es el hecho de que se utilicen los animes como un recurso didáctico en las clases para el aprendizaje de idiomas, con lo cual no sólo se aprende el idioma, sino un sistema de valores, conjunto de ideas, creencias o lo que éste denomina cosmovisión. De esta manera, se busca resaltar la estrecha relación que existe entre la cultura y lo que ella intenta comunicar a través de lo que produce, así como la necesidad de atender el impacto que sus mensajes tienen para las audiencias. Por lo que, especialmente Herrera et al (2016) se centra en analizar los detalles de producción; como es lo referente a la composición audiovisual, la temporalidad, construcción del espacio, la focalización, con la intención de narrar cuál es idea de justicia en los personajes de *Death Note* a partir de los detalles mencionados.

No obstante, se ha observado que una de las áreas de mejora en las investigaciones anteriormente realizadas es que, tal como denuncia Sosa en su ponencia sobre *Discurso y anime: una propuesta para el abordaje de los anime studies mediante el análisis de discurso* “la mayoría de los trabajos se limitan a retomar algún que otro concepto o cita para justificar la propia investigación, más que intentar elaborar uniones teóricas o métodos de abordaje para problemáticas concretas dentro de la disciplina” (Sosa, 2020). Esta crítica pone en evidencia aquello de lo que pudieran llegar a carecer estos trabajos, es decir, la falta de problematización de los conceptos o de los autores utilizados para la investigación. En relación con la idea de la justicia en *Death Note*, se muestra que hay un esfuerzo de descripción y análisis en los autores

anteriormente mencionados, con lo cual es recurrente que se utilicen las teorías de la justicia existentes, no obstante, el problema es que se les da un tratamiento o repaso tan breve que no permite justificar cuál es la pertinencia de las mismas en la investigación. Lo que puede llevar a la confusión y a la difícil comprensión del lector de no ser clarificadas las estructuras mediante las cuales se llegan a ciertas conclusiones.

Teniendo en consideración que el método imperante propio de la explicación científica y de la investigación social ha sido el modelo hipotético deductivo, es comprensible que este tenga ciertas limitaciones cuando se intenta aplicar a otras disciplinas que no son científicas. Siendo que este método consiste principalmente en el planteamiento de hipótesis a partir de las teorías existentes y en el carácter predictivo-explicativo de los fenómenos a partir de las consecuencias observacionales derivadas, este se apoya en un alto grado de matematización para llegar a la verificación o falsación de las hipótesis. De ahí que presente los siguientes problemas: a) Desde la postura del positivismo lógico y el Círculo de Viena (impregnado de este positivismo), toda hipótesis científica lo es en tanto pueda ser verificable, observable en el campo de los hechos. Por lo que otras hipótesis que no cumplen con este criterio son consideradas metafísicas o carentes de sentido. b) La corroboración permite mantener las hipótesis, pero por más corroboraciones que se acumulen, su verdad permanece oculta. Popper hace este señalamiento para ponderar, en su lugar, la refutación o falsación en la investigación científica que permita mostrar la verdad de las hipótesis (aunque esta forma de proceder también tiene sus propios problemas, los cuales no serán discutidos aquí). c) De existir la refutación, se abandona la hipótesis, pero de existir la corroboración este proceso se vuelve circular y avanza indefinidamente (Klimovsky, 2001, pp. 146-151) d) Siendo que la principal preocupación de la comunidad científica es el campo de aplicación efectivo de una teoría, después de determinadas etapas, ésta acepta la hipótesis o teoría “lo cual no significa que la considere epistemológicamente verificada sino ‘justificada con fines prácticos y hasta nuevo aviso’” (Klimovsky, 2001, p. 151).

Dicho esto, se observa que el método hipotético deductivo, como ha sido la pretensión, no puede ser aplicable a todas las disciplinas. De ahí que se sostuviera una fuerte discusión entre historicistas, interpretativistas y científicos sociales. En principio porque, como se menciona en el punto a, hay hipótesis que no son observables, pero no por ello son expresiones carentes de sentido. Sin embargo, siguiendo el modelo al pie de la letra, para que se pueda generar conocimiento debe ser posible observar regularidades y desprender leyes. Contrariamente, esto sugiere que el estudio de lo social, cultural e histórico corresponde a un

ámbito distinto de conocimiento y dada su especificidad, no se puede proceder deductivamente<sup>5</sup>.

Otro problema observado, como se menciona en el punto b, es que la confirmación de las hipótesis como tal no dice nada sobre su verdad, esto es, en cuanto a su contenido. Este modelo es limitado ya que una vez “fijado el punto de partida, todo el resto de la teoría está potencialmente dado, y lo único que queda es el camino lógico y matemático de extraer los tesoros que, de alguna manera, ya se hallaban ocultos” (Klimovsky, 2001, p. 302). En este sentido, dado que el camino que debe recorrer la investigación ya está trazado y se esperan ciertos resultados, el punto d señala que no se atiende adecuadamente su validez en términos epistemológicos<sup>6</sup>.

Con esto se busca aclarar que es notable en la manera de abordaje de los estudios analizados líneas atrás cierta tendencia a este positivismo que impera en la ciencia, cuya definición de conocimiento es progresivo. Esto se observa cuando la investigación se realiza, en primer lugar, con la exposición de las teorías de la justicia para después intentar forzar o encajar dichas teorías a lo que se supone es la justicia en *Death Note*. Es decir, al exponer o citar autores para validar una definición de justicia dada por el investigador en lugar de atender lo que dice la obra en cuestión, *Death Note*, sobre la justicia. Al proceder de esta manera no se cuestiona la definición dada, sino que se llega a obviar o se afirma que esta definición se encuentra, de hecho, en el objeto a estudiar. En consecuencia, no se pone atención a los argumentos presentes en él ni se plantean preguntas en torno a dichos argumentos. Esto no quiere decir que esta manera de proceder sea correcta o incorrecta, puesto que no es la intención desvalorizar la contribución que hacen estos trabajos tanto para el estudio de los animes, como el papel que tuvieron camino a la investigación propia, sino simplemente señalar los puntos que pueden ser perfectibles así como los límites propios.

Así, la pregunta inicial que guía este trabajo de investigación es cómo se comprende la justicia a partir de este anime que se toma como texto y, en un segundo momento, evidenciar que *Death Note*, en tanto surge dentro de una realidad histórica dada e involucra la experiencia propia del intérprete, está sujeto a diversas interpretaciones. Por lo cual se ha de optar por realizar un análisis hermenéutico, en tanto se considera que la hermenéutica proporciona las

---

<sup>5</sup> Si se quiere indagar más sobre la disputa entre las ciencias de la naturaleza y las demás disciplinas sobre la validez del método hipotético-deductivo para el estudio de estas últimas, Klimovsky en su texto *Las desventuras del conocimiento científico* aduce más argumentos que requieren su atención; como es el de el libre albedrío, invariantes en la historia, la existencia de los códigos, la inconmensurabilidad y el caso del psicoanálisis.

<sup>6</sup> Lo cual es justificable si el objetivo es desarrollar nuevas teorías o hacer nuevos descubrimientos en el campo de la medicina, tecnología, etcétera, tal como hace la ciencia aplicada.

pautas para guiar una interpretación comprensiva del texto y a su contenido en su particularidad efectiva.

Por lo que, es aquí donde se encuentra la oportunidad y el aporte que se pretende realizar. En lugar de comenzar con la revisión de las teorías de justicia existentes, y partir de la afirmación del qué es la justicia, se pondera un ejercicio dialéctico para la interpretación de *Death Note*. Con ello, se ha intentado mostrar cuáles son los prejuicios que han guiado la comprensión de este anime –como es el de la obviedad y el de la claridad– para así poder realizar una interpretación del texto en su posibilidad, evitando que sean las propias expectativas de sentido las que determinen su comprensión. Dado que es de interés comprender el sentido, los diversos significados que se mientan desde lo que dice él mismo, a manera de diálogo, se abandona todo intento de definición de justicia. Puesto que, como se verá, la reflexión en torno a la idea de justicia en la tradición oriental resultará aporética y en la tradición occidental todavía problemática. Finalmente, tampoco formará parte del objetivo evaluar este texto como un producto de consumo cultural o medir el alcance e impacto que este tiene en las audiencias.

En lo que refiere a su contenido y metodología interna, en el capítulo 1 de esta investigación se revisan algunos momentos importantes que posibilitaron el surgimiento de la hermenéutica filosófica; como es la época clásica y moderna. De la época clásica se realiza un repaso breve de algunos de los diálogos platónicos en donde se hace referencia a esta noción y también en Aristóteles. No obstante, según se menciona, siendo que la hermenéutica nace en un contexto donde se vincula con ciertos saberes adivinatorios u oraculares, además de que aún la escritura no se desarrolla completamente y se mira con rechazo, no ocupa un campo específico de estudio. Pero dado que la dialéctica y la retórica, traídas del campo experiencial del diálogo vivo, son estructurantes de la hermenéutica filosófica, también se hace revisión de estas. En segundo momento, se atiende el desarrollo que tuvo la hermenéutica en los Alejandrinos, siendo de interés para la interpretación de la biblia como recipiente de un sentido espiritual, histórico o literal y también psicológico que habría que desentramar. Para finalizar con la concepción de hermenéutica como un método/herramienta de interpretación dentro del mundo científico moderno que debiera poner las pautas de interpretación, frente a la distinción que hace Gadamer de la hermenéutica filosófica. En lo referente a esta última se rescata la filosofía de Heidegger para mostrar que Gadamer reafirma la importancia que tiene la historicidad de la que es sujeto el ser-ahí– en tanto constituye su existencia– la tradición, la distancia histórica con ella y los prejuicios conformados, en tanto se está inmerso en la cultura, como momentos clave que no pueden ser ignorados en toda tarea interpretativa. Asimismo, se

puntualiza el papel que tiene el lenguaje como un ‘medio’ universal que hace posible la comprensión y cómo este evidencia la universalidad misma de la hermenéutica. Este recorrido servirá para justificar que *Death Note* de hecho dice algo, pero dependerá de dónde se hallen situados sus intérpretes, es decir, que en tanto responde a determinado momento histórico y a los intereses o preguntas que guían la investigación del intérprete, su verdad puede distorsionarse. Por ello, habrá que señalar que la lectura misma que se ofrece aquí también se realiza a partir de una lectura occidental. No obstante, se toma a la hermenéutica como aquella que pone en crisis las diversas pretensiones de verdad y, en su lugar, atiende la experiencia misma de verdad de la obra (Gadamer, 1999, p.25). Como se toma de ejemplo en lo siguiente:

Una imagen divina antigua que tenía su lugar en un templo no en calidad de obra de arte, para un disfrute de la reflexión estética, y que actualmente se presenta en un museo moderno, contiene el mundo de la experiencia religiosa de la que procede tal como ahora se nos ofrece, y esto tiene como importante consecuencia que su mundo pertenezca también al nuestro. El universo hermenéutico abarca a ambos. (Gadamer, 1999, p. 13)

Este ejemplo sirve si lo que se busca es abrirse a la experiencia misma de aquello que se quiere comprender, puesto que la verdad del arte, al igual que muchos objetos sujetos a la sensibilidad estética, no se encuentra de hecho en su composición (la técnica empleada, el uso de los colores, la intencionalidad del artista, entre otros elementos externos), sino que esta verdad permanece oculta y habla de manera distinta a cada cual o al ser-ahí condicionado históricamente. Por lo que, la noción de apertura y fusión de horizontes –como aquello que permite participar de un sentido común– también son conceptos importantes que se analizan en este primer capítulo.

En el capítulo 2, atendiendo lo ya dicho, primero se hace una revisión de la dimensión histórica de la que forma parte *Death Note*: a saber, del nacimiento del manga y del anime. Este capítulo enfatiza cómo el manga fue utilizado, sin ser su objetivo, como vehículo para fines distintos –en un primer momento, para realizar burlas y mostrar la inconformidad frente a los gobiernos existentes– con el tiempo, para la construcción de diversos discursos de orden disruptivo. Entre ellos discursos en relación no sólo con la justicia, sino sobre la violencia, la guerra y sus consecuencias, así como sobre dilemas de carácter ético. En consecuencia, el quiebre de diversos paradigmas, como es el papel del héroe de los cómics clásicos estadounidenses y la poca relevancia que tenían los antihéroes en las historias o el final feliz que se espera para los protagonistas. Asimismo, se expone cómo con la mejora y exportación

de los mangas a otros países se abre un nicho nuevo de mercado con lo cual éste se hace de interés para diversas audiencias. Se muestra cómo la apertura, diversidad, lenguaje y sobre todo la plasticidad del formato empleado para la lectura del manga hacen posible este interés. Para, finalmente, presentar *Death Note* en tanto manga y anime y lo concerniente a su composición. Sin perder de vista la intención inicial, que es el desarrollo de los argumentos lógicos presentes en el discurso de los personajes principales en *Death Note*, para poder comprender desde la obra misma qué presupuestos de justicia existen, identificar cuáles son falaces, qué prejuicios comportan, a grandes rasgos cuál es el sentido de estos.

En el tercer capítulo se retoman los argumentos de justicia señalados y se hace un esfuerzo por esclarecer a qué tradiciones podrían responder, es decir, dónde es posible situarlos históricamente. La reflexión de Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes es recuperada como la más próxima a los argumentos en torno a la justicia con los que juegan los personajes principales en *Death Note*. No obstante, no se debe perder de vista que la elección de estos autores como referentes de justicia son occidentales, dada la cercanía que el intérprete comparte con esta tradición y no con otra. Asimismo, que al hacer la recuperación de algunos de los exponentes de la tradición oriental, la lectura se sigue haciendo a partir de un intérprete occidental, por lo que esta lectura tiene sus propias limitaciones dada la distancia histórica y cultural existente.

Dicho esto, en cuanto al contenido del capítulo, se habla de cómo en Platón y Aristóteles la concepción de justicia no se puede desligar del concepto de virtud, donde el fin último es, no sólo el gobierno de uno mismo, sino el buen gobierno de la pólis. Partiendo de la idea de que la comunidad debe ser expresión de la virtud existente en el individuo, esto es, de la justicia, se vuelve a los argumentos pertinentes en Light y L para establecer si logran sostenerse frente a esta filosofía. También se rescatan las tesis principales de Maquiavelo y Hobbes, que sirven para contraargumentar las propuestas anteriores, ya que rechazan este ideal clásico de justicia. Por lo que, se hablará de la justicia no como virtud, sino en cuanto su papel para la creación de leyes eficaces o como recurso útil para mantener la ordenación política. Finalmente, se ubican estos argumentos dentro de la tradición oriental, donde se abandona el intento de conceptualización de la justicia, y, en su lugar, se hace referencia a nociones cercanas, como el bien y mal como funciones que tienen un sentido e importancia en el orden cósmico.

## **Capítulo 1.- Un acercamiento a la hermenéutica filosófica; el diálogo y la lectura de textos.**

En este capítulo se rescatan las ideas medulares de la hermenéutica filosófica a partir de la principal obra de Gadamer, *Verdad y Método I*. La razón es que se considera que su revisión permitirá tener una guía para orientar el diálogo. Para ello, es necesario aclarar en qué sentido se utiliza el concepto de hermenéutica. Por lo que, en este apartado se expondrá la tradición filosófica en la que se puede rastrear; primero, se señalará cuál es la concepción griega de la misma, atendiendo aspectos que son relevantes para su aparición: la oralidad y la escritura, la noción del tiempo, la retórica y la dialéctica, en segundo momento, se atenderá la transición a la tradición moderna en que nacen otro tipo de hermenéuticas y de las que toma distancia propiamente la hermenéutica filosófica. De esta última, se realizará una revisión de las tesis principales que aportan para orientar el diálogo y la lectura de textos; entiéndase también, cualquier investigación que pretenda ganar comprensión sobre un problema.

### **1.1 Hermenéutica en la Grecia antigua**

A continuación, se expondrá de manera general cuál es la concepción griega sobre la hermenéutica; a partir de una aproximación a los diálogos platónicos y su consideración sobre la diferencia entre el discurso oral y escrito, la disertación del tiempo y, asimismo, partiendo de otras formas de discurso como lo son la retórica y la dialéctica. Esto con la finalidad de aclarar y diferenciar las bases de dónde surgirán otro tipo de hermenéuticas y, posteriormente, la hermenéutica filosófica, objeto de este estudio. Hacerlo de esta manera permitirá señalar esquemáticamente a partir de dónde es posible seguir la problemática, ello con fines meramente explicativos.

Un acercamiento temprano al término griego *hermeneutike techné* es ya bien señalado en los diálogos platónicos *Crátilo* y *Fedro*. En el primero de ellos, la discusión se vuelca sobre cuál es el origen del lenguaje; si las palabras se han impuesto por convención o por naturaleza, razón por la cual, indagando sobre dicho origen, hay una referencia a Hermes como dios mensajero, pero, principalmente, como dios intérprete (Platón, 408a). En el *Fedro*, diálogo sobre el amor, pero con mayor énfasis sobre la retórica y la dialéctica, Hermes vuelve a aparecer ya no sólo como dios intérprete, sino como padre de la escritura. Es a partir de la lectura de dichos diálogos que se podría comenzar a rastrear una relación entre el lenguaje ya sea escrito u oral, y su posible interpretación, primeros esbozos de una hermenéutica temprana.

Ferraris (1998) expone que, si bien es posible sostener la tesis anterior, es también necesario identificar que los griegos dieron una importancia primordial al ámbito de la

contemplación teórica, por lo que poco les preocupó la hermenéutica como interpretación de aquello vuelto a ser trasladado, esto es, que la interpretación de lo escrito no comportaba un problema para la comprensión. La hermenéutica formaba parte de los conocimientos inciertos, originaria de una tradición oracular. En este sentido, el hermeneuta se asemejaba más al poeta, siendo el portavoz encargado de llevar el mensaje de los dioses a los hombres, conformando así el ámbito de la opinión (pp. 7-8). A esto se añade el elemento del tiempo que, como indica Ferraris (1998) y también lo señala Löwith (1998), en la tradición griega versa sobre el presente. El presente es, por lo que la conciencia sobre el pasado o futuro resulta ajena. El tiempo es representado a manera de un bucle o un círculo increado que no marca un inicio ni un fin, por lo que el ciudadano griego que se identifica con la naturaleza y el “relatar presente” (Löwith, 1998, p. 137) poco da cuenta del sentido de lo venidero, propio de hermenéuticas posteriores.

Lo anterior cobra relevancia atendiendo que en la antigüedad griega existe aún el predominio de la tradición mítica de Homero y Hesíodo de la que son herederos y, asimismo, del lenguaje oral que se da en la inmediatez de dicho ‘relatar’, sobre lo escrito. Por lo que, Platón sirve de ejemplo, ya que es él quien observa en el paso a la escritura la muerte de la oralidad, por lo que expresa que aquel que se asuma como un filósofo serio no debería confiar sus pensamientos más importantes en lo escrito (Platón, 257d). De ahí que, en el *Fedro*, Theuth (o Hermes) sea la figura que, al brindarles las letras a los hombres provoque el descuido del alma, trayendo, contrariamente a sus intenciones, olvido en lugar de sabiduría. Este descuido será a causa del alma que, en lugar de trabajarse a sí misma en su interioridad, conforme al ejercicio de la virtud y atendiendo los problemas planteados en la dialéctica propia del diálogo con el otro, fía ahora su memoria en las letras, las cuales se vuelven ‘recordatorios’. Al ser recordatorios, las letras ya no muestran el ejercicio de la continua reflexión sobre una cuestión para llegar a la verdad de aquello que se discute y, además, corren riesgo, ya que “si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas” (Platón, 275e). En este sentido, puede decirse que el carácter vivo de dicho diálogo debe expresar la crítica y puesta en tela de juicio de aquello que se afirma, ya que lo escrito, siguiendo este razonamiento, puede ser interiorizado acriticamente.

Así, la intención de lo expuesto será dar cuenta de la necesidad de que los problemas sean trabajados y discutidos, prescindiendo de ser escritos para recordarse, ya que el verdadero discurso se ha de inscribir en el alma. Aunque la mirada de Platón en *Carta Séptima* es con cierta negativa hacia el lenguaje, termina por conceder, en *Fedro*, que siendo el lenguaje en sí

mismo de naturaleza imperfecta “es cosa evidente que nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras. [...] Pero lo que sí considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza”. (Platón, 258d). De esta manera, si el discurso se ha de poner por escrito, éste deberá tener una coherencia interna, conformando un organismo vivo que pueda dar cuenta de las reflexiones de quien lo escribe.

Con relación a lo anterior, es que Gadamer reconoce en estos aspectos de orden dialéctico y retórico, que forman parte del momento de transición de la tradición oral a la escrita, los cimientos que dieron lugar al posterior surgimiento de la hermenéutica. Este breve acercamiento al contexto de una y otra permiten vislumbrar ya los primeros esbozos de la hermenéutica.

Tal como se lee en la introducción de *Tópicos*, era muy común que en la Grecia de aquella época existieran espacios de discusión a cargo de un árbitro, de tal manera que se dividían en dos partes, el impugnador y el sostenedor. A estos discutidores se les denominaba “dialécticos” (San Martín, 1982, p. 82). El impugnador, por un lado, realizaba la compleja tarea de formular preguntas al sostenedor con la finalidad de probar una tesis a partir de sus respuestas. Por otro lado, el sostenedor debía responder a las preguntas planteadas por parte del impugnador, sin que aquello que respondiera resultara contradictorio. Así, lo que estaba en juego era el “saber ganar o perder con elegancia” (Sanmartín, 1982, p. 40), consiguientemente, los temas que se discutían tendrían que ser controversiales, problemáticos, que no tuvieran una respuesta definitiva.

En Platón, es el filósofo quien asume el papel del dialéctico, ya que, siguiendo lo dicho líneas atrás, él es el único que habiéndose dedicado a la filosofía y al trabajo del alma se encuentra en disposición de emitir discursos verdaderos, de tal manera que no sean acéfalos ni le falten los pies, sino que tengan coherencia con el todo (Platón, 264c). Muy a diferencia del dialéctico, el retórico en Platón es visto de forma negativa, ya que al no centrarse en el trabajo del alma para llegar a la Idea Verdadera de las cosas y en tanto que busca sólo lo conveniente, parte de supuestos falsos, por lo que es incapaz de hablar con justicia<sup>7</sup>.

Siendo que la retórica surge dentro del contexto del movimiento sofístico de educación y formación de la recta conciencia ciudadana (por parte de figuras como Gorgias, Protágoras e Isócrates) en la política y en los debates públicos (Gadamer, 1998, p. 228), es comprensible que Platón sea tan incisivo con la consideración sobre la retórica y privilegie por encima de ésta a la dialéctica. La disputa en contra de los sofistas tiene su razón de ser en que la retórica

---

<sup>7</sup> Este asunto es de importancia, ya que Platón formula una concepción propia de educación como una adecuación antropológica del alma con el discurso, según refiere Gadamer en *Verdad y método II*, p. 228. Esto se expone propiamente en el diálogo *Fedro*.

que enseñan busca solamente la persuasión en los oyentes, de tal manera que el brillo de sus discursos pueda moverlos para alcanzar ciertos intereses políticos. En consecuencia, Platón ve en la retórica, en tanto sofística, “un gran déspota al que hay que buscarle una nueva disciplina” (Gadamer, 1998, p. 228), por lo que en el *Gorgias* la coloca en la misma categoría que la cosmética y la culinaria (Platón, 462c). Es por ello que, en contraposición de este arte, que implanta mera apariencia de conocimiento, la dialéctica se perfila como un método capaz de discernir lo verdadero de lo falso.

Por su parte, es Aristóteles quien intenta darle otra consideración a la retórica<sup>8</sup> afirmando con ello que la retórica es la antistrofa de la dialéctica (Aristóteles, 1354a). Para el Estagirita, aunque ambas formas del discurso tienen por objeto cosas distintas, siendo que participan de la filosofía, se complementan, ya que todos se esfuerzan tanto en acusar como en defender una causa, razón por la cual poseer ambas resulta útil para la deliberación, no sólo sobre asuntos de la vida pública, sino sobre cualquier objeto. Por ello, la dialéctica sirve como un método para razonar sobre cualquier cosa (Aristóteles, 101b) teniendo como fin la construcción de argumentos lógicos que sean plausibles<sup>9</sup>, esto es, aceptados por la comunidad de los sabios y más reputados, por medio de los cuales se busca alcanzar lo verdadero.

Por otro lado, la retórica es un arte que permite teorizar y “reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” (Aristóteles, 1355b) y que persigue lo más cercano a la verdad, esto es, lo verosímil. De entre estos medios o pruebas de persuasión (*písteis*), Aristóteles señala el *ethos* (el talante, el carácter de quien habla), el *pathos* (la afectividad o las pasiones) y el *lógos* (discurso verdadero), de ahí que la retórica también forme parte de la política. Como ejemplo de ello sirve la figura del médico, ya que al médico no se le cuestiona sobre el presunto saber, sino que su talante de médico hace que se asuma que sabe –de ahí que en la Ilustración esto se catalogue como un prejuicio de autoridad–. No obstante, aunque asumir y reconocer estos medios será importante, la prueba más fuerte será aducida por el entimema, que es un silogismo retórico que, partiendo de lugares comunes, esto es, de posibilidades y signos, permite demostrar por obra del discurso mismo y, por ende, logra persuadir.

Teniendo en consideración lo anterior, Aristóteles afirma que tanto la dialéctica como la retórica son las únicas que pueden desarrollar una cuestión en ambos sentidos (de lo particular a lo general y viceversa), ya que ambas artes siendo de naturaleza similar, se

---

<sup>8</sup> Por lo cual, siglos después entre los romanos, Cicerón, Quintiliano, sirve como un medio de importancia para lograr la moción de los afectos y para la retórica política en el siglo XVIII. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 229.

<sup>9</sup> Plausibilidad: lo que puede ser de otra manera y no es necesario. Según refiere la nota al pie de página en *Tópicos*, viene de *doxein*, *doxa* o *endoxos*, lo cual supone una aceptación subjetiva de su verdad por parte de ciertos individuos o colectividades. Es diferente de la posibilidad: está en el ámbito de lo deseable y la probabilidad: posee un carácter estadístico.

encuentran en la misma disposición de discernir sobre lo verdadero y lo aparente, por lo cual son útiles para cualquier cosa sobre la que se quiera discurrir. En este sentido, tienen un alcance de carácter universal. No obstante, dependerá de la elección moral del dialéctico y el retórico si persuade sobre cosas contrarias, ello no con la intención de hacer el mal, sino para mostrar las contradicciones y poder refutar en los mismos términos. Sin embargo, el dialéctico que elija enseñar sobre lo falso será sofista, mientras que el retórico que persuade sobre lo contrario seguirá siendo retórico, no por intención, sino por facultad, ya que a través de la dialéctica conoce lo verdadero y lo falso en cada caso (Aristóteles, 1355b).

Por estas razones, se puede conceder a estas dos artes que corresponden a una sola facultad (del alma), las primeras bases de la hermenéutica, en tanto que; son útiles para ejercitarse, para las conversaciones y para la filosofía (Aristóteles, 101a), para la defensa, la deliberación, para exigir y mostrar un razonamiento (Berti, 2008, p. 69), asimismo porque es este sistema de sostener e impugnar tomado del método dialéctico, la consulta a los sabios y más reputados para demostrar una tesis, la puesta en términos comunes de una teoría científica, la demostración o defensa de una causa señalando las contradicciones o la posibilidad de la verdad, lo que recupera y asume la hermenéutica gadameriana.

Esta circularidad del pensar, señalada como una reflexión continua sobre un mismo asunto, ya era una idea presente en los griegos, por lo que Gadamer admite que si bien la hermenéutica filosófica se interesa en los textos en tanto que son ‘manifestaciones vitales fijadas por escrito’, a diferencia de la inmediatez del discursar en que nace la retórica y la dialéctica, es gracias al elemento retórico que sustenta dichas manifestaciones lo que permite conocer los supuestos de las ciencias más rigurosas, por lo que sería falso decir que éstas no hacen uso de estas formas del discurso. Asimismo, la hermenéutica debe mucho a la dialéctica y a la retórica, en tanto que hacen visible la necesidad del acuerdo, del intercambio de ideas, pareceres y la construcción de argumentos válidos para la correcta comprensión de aquello que se interpreta (Gadamer, 1998, p. 228).

Finalmente, se puede rescatar de este capítulo que la hermenéutica no tiene igual consideración entre los filósofos antiguos que entre los modernos; siendo que ésta, en sus inicios, es parte de una tradición de carácter mítico, donde el papel de la oralidad en contraposición de la escritura tiene más relevancia. Asimismo, en tanto que el sentido del tiempo y del relato, marcado por el mito, es siempre presente, careciendo de toda noción del pasado o el futuro y con ello, de conciencia histórica. No obstante, se puede reconocer en algunas de estas manifestaciones del discurso oral, como la dialéctica y la retórica, características propias de la hermenéutica filosófica.

## 1.2 Hermenéutica en la época moderna

En el apartado anterior se hizo mención de aquellos factores como la tradición mítica-oral y la reflexión sobre el tiempo, que si bien no hicieron posible el fenómeno hermenéutico, sí permitieron trazar un punto de encuentro, a través de la retórica y la dialéctica, con la hermenéutica filosófica tal como surge posteriormente. No obstante, en esta segunda sección se tiene por intención exponer propiamente el tipo de hermenéuticas que se construyen desde la Edad Media y en el apogeo de la época moderna, en la discusión con las ciencias del espíritu y la naturaleza, asimismo, con el Romanticismo. Esto con la finalidad de poder hacer una distinción entre dichas concepciones y la hermenéutica filosófica que defiende Gadamer. La importancia de ello estará en aclarar que la hermenéutica aquí se comprende como auxiliar o preceptiva; ya sea para la interpretación del texto bíblico, la transmisión del mensaje cristiano a través del recurso hermenéutico y, posteriormente, como un método dentro de las ciencias del espíritu que busca equipararse al modelo de las ciencias naturales, propio del positivismo.

En primer lugar, cabe señalar que el fenómeno de la interpretación no sólo fue posible gracias a los sofistas, retóricos y dialécticos del siglo V, sino al reforzamiento y esbozos de técnicas interpretativas que se implementaron en los siglos posteriores, dando lugar a todo tipo de hermenéuticas; filológicas, jurídicas y teológicas. La filología nacida en tiempos de los helenos y el interés por la cultura y lengua griega hizo que se perfilaran dichas hermenéuticas, propiciando su expansión en el mundo latino. Sin embargo, todas estas fungen, de manera secundaria, como métodos, ya sea para la buena interpretación de los códigos, para la exégesis de los textos sagrados o para su reconstrucción. Es la tradición de la filología helenística la que quiere volver explicables las hazañas de los dioses, por lo que ve en los textos normas de conducta moral. Por lo anterior, aquí todavía no se advierte la distancia temporal como problema, propio de la hermenéutica filosófica (Ferraris, 1998, pp. 8-9).

Ampliando mayormente el panorama, son los alejandrinos en la Edad Media, Filón, Justino, Orígenes, Clemente, por mencionar algunos, los que, siguiendo a Garrido (1999), con la intención de llevar la Palabra de Dios a los filósofos paganos tuvieron que convivir y dialogar con las distintas escuelas; estoicos, epicúreos, neoplatónicos, haciendo uso de diversas técnicas interpretativas que sirvieran como un medio para mostrar que todas las doctrinas, a su modo, estaban de acuerdo con las hazañas de Dios.

San Pablo fue el primero que se dio a la tarea de hablarle a una cultura con costumbres y tradiciones totalmente extrañas, con la intención de enseñar el Evangelio y no sólo convertir a los paganos a su doctrina o enseñar una doctrina más entre otras, sino con el fin de establecer un terreno común de ideas. Si bien no sería escuchado, esto propició que más adelante el *Lógos*,

la palabra o razón que para los cristianos es divino y que entre los hombres es común, se identificara con el *Lógos* de los helenos y, en este sentido, se tomaran los términos de la filosofía pagana para justificar y demostrar que la nueva doctrina de Dios no se oponía a ésta, sino que la filosofía servía como base para que la Palabra de Dios pudiera llegar a todo el mundo; asimismo, como un refinamiento para poder comprenderla mejor, ya que se consideraba que los paganos ya habrían formulado de manera propedéutica una manera de acercarse a Dios.

Filón, siguiendo los pasos de Pablo, es el primero en utilizar y diseñar el método alegórico de interpretación de la Biblia, ya que, según observa, en la Escritura hay algo más que su sentido literal, estando toda ella dotada de un sentido espiritual. Este método alegórico servía para mostrar las Verdades profundas sobre la fe, sobre el pecado, los apóstoles, la salvación, etcétera. En consecuencia, era necesario el buen uso del recurso hermenéutico para poder captar el mensaje cristiano. Asimismo, porque el pueblo judío estaba tan helenizado que se tenían que hacer traducciones al griego para la correcta comprensión de este, de ahí la derivación de la traducción denominada *Los Setenta* (Garrido, 1997, p. 35).

Por su parte, Clemente y Orígenes retoman el método de Filón de Alejandría, siendo Orígenes quien lo perfecciona mayormente. En su esfuerzo de encontrar las verdades más elevadas de la fe y en contra de toda interpretación simple de la Biblia, apelan a la sabiduría y al uso de la razón como medios para la correcta interpretación. El uso del método alegórico en Orígenes era fundamental, ya que, a su juicio, la Palabra de Dios estaba oculta detrás de lo que se mostraba literalmente en el texto bíblico, por lo que era deber de cada uno descifrarlo. Orígenes, explica Garrido (1997), diferencia al menos tres sentidos en los que se lee el texto sagrado; el sentido literal o histórico (para los que comienzan), el sentido no literal de orden psíquico (moral e interior) y el sentido espiritual o *pneumático* (el que captan los profetas más allá de la literalidad y que contiene los misterios más elevados de la fe) (p. 47).

Dejando de lado lo anterior, ya para la época de la Reforma, Lutero se sirve de estos ejemplos para remitir al principio de la *sola scriptura* como un intento de leer la Biblia desde su verdad y sin mediación de un intérprete (la iglesia), afirmando que sólo ella ha de ser intérprete de sí misma. De forma contraria, Roberto Bellarmino apela a la tradición como esencial para la interpretación de la Biblia, ya que, según juzga, no cualquiera es capaz de comprender esta verdad sin ayuda de los Padres de la Iglesia más avezados. No obstante, Ireneo de Lyon ya se habría anticipado destacando la importancia de la tradición como un testimonio vivo y sin interrupción de la fe, que evita toda afirmación arbitraria.

Desde aquí es posible ya señalar cierta consideración sobre el papel que tiene la tradición como una autoridad importante para la interpretación, ya que impera la idea en los alejandrinos de que la historia no es algo finalizado, sino que siempre se puede volver a ella y darle un nuevo significado. Por lo que, si bien en el apartado anterior ya se había sugerido que la concepción del tiempo de los griegos, en tanto círculo perfecto e increado, determinó en gran medida que no dieran importancia al asunto de la conciencia histórica como parte importante para la interpretación, esto cambia cuando la noción europea del tiempo sufre el choque de estas dos tradiciones, tanto la griega y ahora la cristiana.

Con el cristianismo, se traza el parteaguas para hacer problema la noción de conciencia histórica, ya que, como Löwith (1998) afirma, es la modernidad a través del aparato cristiano, que marca un inicio con la crucifixión de Cristo y el fin con su resurrección, la que inserta la pregunta sobre el sentido de la historia. El sentido, en tanto que señala una dirección, ya sea hacia adelante o hacia atrás, sugiere el pensamiento sobre lo pasado y lo futuro. De esta manera, se da un cambio del sentido circular del relatar presente, al sentido lineal y progresivo que inaugura el cristianismo en el pensamiento moderno.

Ejemplo de ello será el cambio en la concepción de lo que se entiende por naturaleza y ciencia, permeada tanto por la tradición aristotélica (de carácter finalista) y galileana (funcional-mecanicista) del siglo XVI. O lo que Kant denomina como giro copernicano, en el que se establece que son los objetos los que giran en función del hombre y el mundo deja de ocupar el centro, ya que, como bien observan Mardones y Ursúa (1982), es el avance de la ciencia y el contexto del nacimiento de la burguesía, los inicios del capitalismo, la combinación de la matemática con la técnica, la que propicia el dominio de la naturaleza y la confianza en el establecimiento de leyes generales a partir de la observación de los fenómenos y sus relaciones causales, en tanto que, según se piensa, sólo éstas otorgan el estatuto científico (pp. 18-19). Como consecuencia de esto, la tradición mítica y circular de los antiguos, subsumida en este contexto, es reducida a meras fábulas carentes de sentido y la razón se vuelve el centro de medida de todo. De aquí que ya en la modernidad tardía con Kant y Hegel, se hable de un *télos* en la naturaleza y también, de que en la naturaleza 'hay' razón, considerándose sólo en cuanto útil para el ser humano.

Seguido de lo anterior, es en el siglo XIX, siguiendo a Mardones y Ursúa (1982) que las ciencias del hombre sufren un despertar de manera análoga a la ciencia, ya que, a partir de la Revolución Francesa es que se trajo a la conciencia la reflexión sobre las problemáticas que aquejan a la sociedad, pues "la crisis, el estado crítico, en que se encontraron los hombres y las sociedades occidentales, enfrentados con la necesidad de una nueva reordenación social y de

obtener equilibrio sacudió los espíritus en favor de una intervención consciencia y refleja de la sociedad sobre sí misma" (p. 21). Por lo que, el asentamiento de una nueva doctrina, el positivismo, intenta establecer un solo método científico basado en la explicación causal propia del modelo galileano de las ciencias naturales, que sea aplicable, asimismo, al estudio de la sociedad.

Es dicha pretensión del positivismo, de que todas las ciencias y los fenómenos deban medirse, anticiparse y regularse a partir de la física y la matemática, la que plantea problemas para los hermeneutas de la época: Droysen, Dilthey, Simmel, Webber. La propuesta de Droysen sugiere que habría que partir de la distinción entre lo que significa comprender (*verstehen*) y explicar (*erklären*), ya que para que realmente haya comprensión de un hecho, se tendrían que considerar los motivos, valores, sentimientos provenientes de una interioridad que es siempre individual y por lo cual no es posible desprender leyes generales. En tanto que dicha interioridad no se puede ver en la naturaleza, se contrapone a las pautas que debe seguir la explicación, la cual sólo considera las relaciones causales de los fenómenos externos, y, en su lugar, se coloca a la comprensión como una especie de empatía de carácter psicológico (Dilthey) que parte del interior de los fenómenos histórico sociales y humanos, en una unidad del sujeto con el objeto, o, como se afirma con Weber, en una relación de significatividad (Mardones y Ursúa, 1982, p. 23).

Es Dilthey quien formula lo que se denomina ciencias del espíritu, frente a las ciencias de la naturaleza. Las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias naturales, toman en cuenta los valores y fines implícitos en la historia, partiendo de un análisis desde el sujeto y la conciencia. Gadamer rastrea el surgimiento del término 'ciencias del espíritu' y expone que fue debido a la obra de Mill en torno a la lógica que este término se acuña. Mill tiene la intención de aplicar el método inductivo de la ciencia natural a las ciencias morales, con ello, piensa, es posible predecir comportamientos individuales. Dichos comportamientos, siendo incluso decisiones libres, simplemente se siguen de ciertas regularidades. En este sentido, el ámbito de los fenómenos morales y sociales también pasa a ser susceptible de medirse conforme a regularidades y leyes, siguiendo el ideal científico de la ciencia natural. Ya en el propio término, como se explica, hay una comparación de las ciencias del espíritu con las de la naturaleza en tanto 'no exactas'. No obstante, para Gadamer este hecho invita a pensar y cuestionar si realmente es posible agotar y reducir la experiencia de los fenómenos sociohistóricos al curso de una serie de leyes generales. Es decir, el fenómeno individual y concreto no podría adquirir su valor en tanto confirmación de una regla generalizada de la cual

se derivan predicciones. Más bien, lo que interesa es la comprensión de la experiencia única que encierra cada fenómeno de manera individual.

Por ello, es en contraposición de estas afirmaciones, que surgen en un contexto de avance progresivo de la técnica moderna donde Gadamer se distancia y, como se lee en *Verdad y Método I*, quiere colocar a la hermenéutica por fuera de las ciencias del espíritu como las entiende Dilthey. Ya que, si bien afirma que la hermenéutica filosófica puede entablar un diálogo con las ciencias del espíritu y servirle de ayuda, Gadamer se deslinda de todo intento por volverla una técnica de interpretación dentro del método científico moderno. Asimismo, agradece los esfuerzos de Husserl y de Dilthey de hacer una crítica de la teoría de la experiencia como la plantea la ciencia moderna, pero, a su juicio, dicha crítica se queda a medias en tanto que ambos siguen proyectando un mundo idealizado de la experiencia científica (Gadamer, 1999, p.422). Así, Gadamer se aleja de todas las pretensiones del pensamiento tanto ilustrado, historicista e incluso romántico. Con ello, quiere denunciar todo intento de positivización de las esferas de la vida, esto es, de lo que no es ciencia y poner en juego los propios condicionamientos históricos a los que sucumbe el hombre. La hermenéutica filosófica, contrariamente, se colocará más en la línea de un existencialismo (Ferraris, 1998, p.23) y tendrá lugar en el Romanticismo alemán del siglo XIX.

### **1.3 Hermenéutica filosófica**

En esta última sección se tiene por objeto la exposición de lo que corresponde a la hermenéutica filosófica a partir de la filosofía de Gadamer, que hunde sus raíces en el pensamiento de Heidegger y Nietzsche, asimismo, que parte de una crítica al proyecto moderno y a quienes lo conforman (Husserl, Dilthey, Schleiermacher). Para ello, se atienden diversos conceptos que resultan importantes para esta reflexión, tales como: *bildung*, comprensión, sentido, circularidad, proyecto, prejuicio, tradición, conciencia histórica, fusión de horizontes y el preguntar. Tales conceptos servirán para distinguir a la hermenéutica, entendida como un método dentro de las ciencias del espíritu, de la hermenéutica filosófica, que es aquella que toma como punto de referencia la experiencia fáctica e histórica del hombre y el problema del lenguaje para toda comprensión, ya sea de los textos o de cualquier objeto dotado de sentido.

Cabe señalar, en primer lugar, que la hermenéutica gadameriana se servirá de la filosofía de Heidegger. Gadamer recupera de su maestro la “analítica de la existencialidad de la existencia” (Grondin, 2002, p. 27) y la integra a la hermenéutica filosófica. Refiere que el modo de ser que le corresponde al *Dasein*, ser-estar ahí en el mundo, es la comprensión. A diferencia de las hermenéuticas anteriores, ésta se comprende dentro de un análisis

fenomenológico y existencial, es una hermenéutica de la facticidad. Gadamer ve en la universalidad del lenguaje, a partir del supuesto heideggeriano del lenguaje como la casa del ser (Heidegger, p. 11, 2006) y su correspondencia entre pensamiento, lenguaje y ser como constitutivos propios del *Dasein*, la vía por medio de la cual la comprensión se realiza. Otorga a la hermenéutica la misma universalidad que al lenguaje, en tanto que, para él, la existencia entera es hermenéutica (Ferraris, 1998, p. 15). Con lo que rompe con el carácter de interioridad y exterioridad postuladas por las hermenéuticas anteriores y, más bien, la coloca en el ámbito de lo posible. Para Gadamer, dado que todo el tiempo se están comprendiendo e interpretando las cosas –en tanto que están en el lenguaje y son parte del devenir histórico universal– asimismo, en tanto comportan un significado y dicen algo, a su vez, el *Dasein* se comporta y se comprende cada vez distintamente a partir de ellas. No obstante, es en razón de que están en el lenguaje que su verdad se oculta, y es tarea del hermeneuta desocultar su verdadero sentido.

Sobre el término hermenéutica en Heidegger, refiere Grondin (2002) que si bien sólo hay esbozos en *Ser y tiempo* y no un tratamiento exhaustivo, es posible recuperarlo como: aclarar, expresar, interpretar, traducir, e incluso como lenguaje, donde hay una relación con la significación que otorgan los griegos a dicho término. El ejemplo más claro, retomando nuevamente a Aristóteles, se encuentra en *Peri Hermeneias*, donde el Estagirita afirma que “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma” (Aristóteles, 16a). Desde aquí ya se establece que la hermenéutica es, en un sentido, la expresión de algo interior, de lo que está en el alma (el pensamiento) y que ahora se pone en el lenguaje, en el habla. Por lo que la interpretación, como un esfuerzo de traducción y explicitación intenta establecer la relación inversa, esto es, penetrar de lo exterior a lo interior recuperando el sentido originario (Grondin, 2002, pp. 45-46).

Ahora bien, siendo que la hermenéutica en Heidegger se entiende como la expresión de esta interioridad, que antecede al lenguaje, o a todo enunciado apofántico que se haga del mundo, es posible establecer lo que denomina preestructura *cuidadora* del comprender del estar-ahí. Según la lectura de Grondin (2002), Heidegger, sin quererlo, hace de la hermenéutica una auténtica hermenéutica universal, filosófica y existencial cuando postula que, dado que corresponde al *Dasein* un continuo *estar interpretado*, en cuanto que se ve afectado por el mundo, y, en cuanto que está dentro de sus posibilidades, la tarea hermenéutica consistirá en un esclarecimiento de sí mismo como un acto de cuidado o de preocupación para con su ser mismo.

De esta manera, la significación de lo hermenéutico aquí no tiene una carga de carácter teórico o metodológico, como era el pensamiento de los historicistas, sino antes bien de carácter

práctico, asociando el término con un arte (Grondin, 2002, p. 140). Puesto que lo hermenéutico tiene que ver con un *cómo* se las arregla uno con las cosas, con un intento de estar a la altura de ellas y es en esta relación fáctica que uno establece con las cosas, en tanto preocupación, que se están precomprendiendo y el *Dasein* se comprende a sí mismo. Lo hermenéutico se relaciona, entonces, no con el entendimiento cartesiano e ilustrado de adquirir un mayor saber, sino, ante todo, como un comportamiento frente al mundo, que se adquiere en lo cotidiano. Por ello, como se mencionaba, a juicio de Heidegger (2005) el *Dasein* se encuentra ya interpretado antes de realizar juicios predicativos (p. 173).

En consecuencia, la encomienda hermenéutica será dar cuenta de este estar interpretado que conforma la preestructura de la comprensión para una correcta interpretación. Para ello, Heidegger (2005) habla del círculo de la comprensión, donde se da una relación circular entre comprensión e interpretación, esto con el debido cuidado de que no se piense como un círculo vicioso, sino como una estructura existencial de sentido previa (p. 177). Esto es, ya no sólo se recurre a la interpretación en caso de una dificultad o malentendido para la comprensión, más bien se afirma que ambas operan en todo momento, en tanto el ser-ahí se encuentra eyecto y continuamente está proyectando, como parte de sus posibilidades, diversos sentidos sobre las cosas y sobre sí mismo. De esta manera, la interpretación funge como una explicación o aclaración de lo comprendido, como se dijo, como un hacerse claro para sí mismo que surge de una preocupación. En este sentido

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible y de comunicar a este ser-ahí su propia existencia en cada caso en su carácter de ser, y de perseguir la autoalienación con la que el ser-ahí está castigado. En la hermenéutica se configura una posibilidad para el ser-ahí de volverse entendedor de sí mismo. (Grondin, 2002, p. 147)

Lo que quiere significar que una correcta interpretación debe pasar por un proceso reflexivo, esto es, traer a la consciencia el carácter circunspecto y preestructurante que determina a la comprensión, ello con la intención de no dejar que las propias ocurrencias y los juicios previos pasen inadvertidos, oscureciendo el sentido de aquello que se intenta comprender. Más bien, esta reflexión debe permitir el diálogo y el encuentro, haciendo valer los argumentos del otro desde su ser otro. De esta manera, hacer conciencia de la propia situación hermenéutica se convierte en un recurso crítico que permite una apertura y una nueva orientación, donde ese otro merece ser escuchado.

En qué sentido se habla del aspecto crítico de la hermenéutica filosófica, en contra de todo ideal ilustrado y barroco, se ve ejemplificado en el uso que hace Gadamer del concepto

de *Bildung*, acuñado anteriormente por Herder en tanto "formación del hombre" (Gadamer, 1999, p. 37). Si bien la traducción de este término tiene dos distinciones; en primer lugar, en sentido kantiano, como 'cultura', lo que implica que para hacerse de ella se tiene que echar a andar las disposiciones naturales en tanto una obligación personal y, en segundo lugar, en sentido hegeliano, que recupera la acepción kantiana pero con el concepto de 'formación'; es la *bildung* en este último sentido como Gadamer la recupera y la relaciona con la noción de 'conciencia histórica'. En consecuencia, para Gadamer la conciencia histórica-hermenéutica no es algo dado –como es el presupuesto de las ciencias del espíritu– sino que tiene que ser formada, razón por la cual es por fuerza crítica. La conciencia hermenéutica; entendida como un sentido general o comunitario, en cambio, deberá poner en juego su propia historicidad. Hegel sirve aquí como referencia, puesto que de lo que se trata es de un desarrollo progresivo de la conciencia hecho reflexión. El ser-ahí debe de formarse si quiere alcanzar un mayor grado de generalidad, esto es, de comprensión. Para ello, deberá hacer un esfuerzo mediante el trabajo para pasar de su estado de conciencia natural, de inmediatez, y alcanzar un grado mayor de abstracción posible, ganando con ello un nuevo sentido de sí mismo.

El movimiento de dicha formación, de esta manera, será puesto en marcha por el extrañamiento y la lejanía respecto de algo, en este caso, de la tradición que se intenta comprender desinteresadamente. Gadamer ve en la búsqueda del reconocimiento planteado por Hegel, o reconocimiento de sí en el otro, en cuanto extraño, el ámbito esencial de la idea de formación. Por ello, continuamente afirma que la relación que se mantiene con la tradición es de extrañeza y familiaridad.

Asimismo, este sentido de formación también se halla ligado a otra concepción, que es la de 'sentido común' pensado dentro del juicio tanto moral como estético del gusto. El gusto, al igual que los demás sentidos, lejos de ser meramente dotaciones naturales o sensibles, han sido formados, por lo cual son históricos. El gusto es considerado como algo propio de la cultura, esto es, parte de la formación social y del discernimiento; en tanto que es capaz de expresar lo que agrada o desagrade, tomando el estatuto como una capacidad de juicio. El gusto expresa, a su manera, el sentido de la comunidad desde la propia individualidad, por lo que las decisiones morales y la capacidad de juicio están determinadas por este.

Resumiendo lo anterior, la comprensión no sólo se encuentra determinada por la tradición, sino que también está atravesada por la cultura. Como ejemplo de ello está el hecho de que algo tan primitivo como el gusto pueda expresar todo el sentido social que determina a la capacidad de juicio. Es por esto que el intérprete debe de dar cuenta de este sentido social, ya que éste determina a la conciencia y los juicios que hace. Por ello, como parte de sus

posibilidades debe estar la continua formación, con la cual pueda ganar una mayor comprensión del objeto y con ello una nueva orientación de sí mismo, tomando esta tarea no sólo como una obligación personal, sino, como se señalaba, como una preocupación por comprenderse mejor.

Dicho esto, Gadamer retoma el planteamiento de Scheleiermacher sobre la oscuridad del tú, la cual sostiene que todo lo que es expresión del otro es irreductible y que si se coloca en la comunicación se puede prestar a malentendidos, por lo que, es necesario que la comprensión intervenga y que todo comprender sea un interpretar (Ferraris, 1998, p. 14). Gadamer se sirve de este ejemplo para ilustrar la oscuridad que está presente en la tradición y verá en todo intento de interpretación de esta, la puesta en escena de aquello que condiciona cultural e históricamente al que intenta comprenderla, como son los prejuicios y la experiencia concreta.

Gadamer vuelve y es incisivo en señalar la importancia del prejuicio en la reflexión de Heidegger, puesto que se trata de ponerlo en juego con la tradición y que ésta pueda decir algo. Pero el prejuicio, según aclara, no debe entenderse en el sentido negativo en que lo utiliza la Ilustración, en tanto 'juicio sin fundamento', sino como un juicio previo, esto es, que se realiza antes de determinar un juicio definitivo y que, por ello, puede ser valorado positiva o negativamente (Gadamer, 1999, pp. 337-338). Desde esta perspectiva, Gadamer denuncia el prejuicio contra todo prejuicio propio de la época ilustrada y considera, contrariamente, que la razón está condicionada históricamente, al igual que la existencia del ser humano, por lo que la presencia de los prejuicios no la limita, sino que estos representan 'la realidad histórica de su ser' (Gadamer, 1999, p. 339). Por ello, hace una crítica a la escuela histórica y a la corriente romántica, ya que, según observa, estas caen en el influjo ilustrado al intentar alcanzar en igualdad de conocimiento a la ciencia natural, bajo el uso del concepto de lo 'originario' y el rechazo a todo prejuicio.

La pregunta que naturalmente habría que plantearse es qué prejuicio representa un prejuicio objetivo y cuál no. Gadamer concede al romanticismo el prejuicio de la autoridad que representa la tradición como determinante del comportamiento y la acción por encima de la razón ilustrada. No obstante, otorga ciertos matices, ya que afirma que la tradición no puede tomarse como un dato histórico más, con una mirada objetivadora que mantiene su distancia e intenta desprenderse de todo prejuicio frente a ella, más bien, la idea es que nunca se está por fuera de ella y uno continuamente se asume dentro de, por lo cual ello representa un problema para la conciencia hermenéutica. En consecuencia, toda investigación que se haga debe dar cuenta de esta mediación con la tradición y la realidad histórica en que se realiza; debe

contemplar el presente, el contexto, los intereses del propio investigador, tarea propia de una conciencia formada históricamente.

Lo anterior lleva al problema de la traducción e interpretación de los textos, para lo cual se recurre a la autoridad de la tradición si se quiere comprender en verdad, en tanto que los textos, como ya había afirmado Platón, necesitan de un intérprete que los haga hablar, ya que por sí solos no les es posible defenderse (Platón, 275e). Esto no debe entenderse como si se tuviera que desentramar el sentido espiritual de los textos, como era el pensamiento en los alejandrinos, o buscar cuáles son las intenciones y motivaciones internas del autor, como es la pretensión historicista. Más bien, la intención es mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad bajo las cuales algo se comprende, no en sentido metodológico o subjetivo, sino en un intento de entrar en acuerdo con la cosa, lo cual implica participar de su sentido que siempre es comunitario, por ello el énfasis en el diálogo que se mantiene continuamente con la tradición, en tanto que se es interpelado por ella.

La distancia histórica que separa tanto al intérprete como al autor, determinados cada uno por su propia tradición y su contexto, con el cual mantienen una relación de verdad distinta, no debería ser impedimento para la comprensión, por ejemplo, de un texto, sino más bien una exigencia y una invitación a comprenderlo en su mejor sentido posible. Gadamer destruye los supuestos, presentes tanto en Schleiermacher como en el romanticismo que afirman que habría que comprender en un sentido ‘originario’ al autor mejor de lo que él llegó a comprenderse a sí mismo. También aquel planteamiento historicista que sostiene que para lograr una comprensión objetiva es necesario el despojo de todo prejuicio y empaparse del espíritu de la época; en su lugar, considera más bien que la comprensión es un trabajo productivo consistente en ver algo de modo diferente, en el que se ven involucradas tanto la tradición como el intérprete y dicho trabajo siempre supera a la simple penetración de la psique del autor (Gadamer, 1999, p. 367).

Debido a lo anterior, Gadamer también recupera la noción de ‘proyecto’ y ‘círculo hermenéutico’ de Heidegger para afirmar que la comprensión de un objeto, en este caso de un texto, es un movimiento circular, es un proyecto. En este movimiento, el intérprete está continuamente mentando diversos sentidos de aquello que intenta comprender, ya desde el primer sentido está proyectando el sentido de un todo que se va puliendo y que termina formando una unidad. Para ello, es posible que intervengan las opiniones y conceptos previos que tienen que ser continuamente elaborados y corroborados con la cosa misma, mediante lo cual podrá hablarse de una objetividad. Por ello es necesario examinar cuál es el origen y la validez de tales opiniones sobre el texto y no asumirlas acríticamente. Para realizar este

esfuerzo, es necesario que el intérprete permanezca abierto ante lo que dice el texto, que en tanto otro no debe pasar inadvertido, lo cual no implica que se deje de lado las opiniones previas, sino que puedan ser confrontadas con el texto mismo. Dicho proyecto o círculo de comprensión, entendido de esta manera, es un proceso infinito, puesto que la noción de apertura implica que se pueden mentar diversos y nuevos sentidos sobre la cosa conforme la experiencia sobre ella se continúa actualizando y uno se forma, por lo que, como bien se decía, se comprende de modo diferente.

Para entender mejor la noción de apertura en el círculo de comprensión, Gadamer añade otra noción, que es la de horizonte. Un horizonte es "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" (Gadamer, 1999, p. 372). Tener una mirada horízontica implica que, por decirlo de algún modo, se logre ampliar la perspectiva y se pueda ver más allá de lo inmediato y aparente. Esto guarda una relación con el perspectivismo universal del que da cuenta Nietzsche, puesto que, según considera Grondin (2002), abre este problema al considerar que la experiencia del mundo es interpretativa, por lo cual no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Esta desconfianza en el sentido inmediato, parte de la consideración nietzscheana de que en la historia, la cultura y la misma filosofía, no hay más que voluntades de poder que erigen su propia verdad de las cosas, por lo que este perspectivismo puede resultar útil como una filosofía crítica, en tanto que busca poner en jaque las pretensiones de conocimiento indemostrables (pp. 35-38).

Siguiendo a Grondin, la propuesta de Nietzsche es la de una hermenéutica de la sospecha, en tanto dirige su mirada hacia atrás con la intención de encontrar las pretensiones de la voluntad de poder. En Gadamer es posible encontrar, en cambio, una hermenéutica de la confianza, puesto que mira hacia adelante, hacia un mundo que abre infinidad de posibilidades de sentido que hay que interpretar. No obstante, esta última también rechaza el sentido inmediato y busca lo que hay detrás de él. El sentido se coloca como algo abierto, como una orientación y en lugar de ver pretensiones de poder, cuestiona las pretensiones de verdad.

De esta manera, hacerse de un horizonte implica tanto la desconfianza del sentido inmediato, como la ampliación del horizonte en tanto se hace experiencia en aquello de lo que se quiere ganar comprensión. Pero experiencia entendida no de manera positiva, en tanto repetición y confirmación de resultados, sino dialécticamente; esto es, como un proceso, contradictoria, negativa, con rupturas, finita.

Corresponde al horizonte el sentido de lo abierto en tanto que forma parte de la conciencia histórica y se entiende como un hacer camino, que, determinado por la experiencia de la finitud, no es llano sino con rupturas y desatinos. Será tarea del hermeneuta intentar

reconstruir un horizonte histórico de comprensión correcto, que permita el contacto con ese otro que es la tradición, lo cual requiere de un esfuerzo de la comprensión por desplazarse desde el propio horizonte (el presente) a la situación del otro irreductible (el pasado) ganando así una mayor comprensión de este, es decir, ampliando el horizonte y haciéndolo ahora uno solo, parte de la misma conciencia histórica. Hacerse de un horizonte no es fácil, pues se debe tener cuidado de no asimilar lo que dice el pasado que se intenta comprender en las propias expectativas de sentido. Por otro lado, porque se deben poner en juego los prejuicios que determinan el propio horizonte presente de comprensión; en consecuencia, comprender es un proceso que debe posibilitar la fusión de ambos horizontes.

Esta fusión de horizontes implica el “recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir” (Gadamer, 1999, p. 453). Dicho horizonte se muestra cuando se tiene un interés genuino por comprender a la tradición que habla y hacerla valer en sus propios términos, esto es, desde sus propios argumentos. Por ello, parte del esfuerzo también estará en la reconstrucción continua de las preguntas con las cuales uno se dirige hacia la tradición, por lo que, el planteamiento de la pregunta será el recurso crítico del hermeneuta.

La pregunta deberá plantearse considerando que, es la propia historicidad y la finitud humana la que se pone en juego, que hay una conciencia que se experimenta como histórica (Grondin, 2002, p. 31), por lo que nunca se puede ser realmente objetivo, sino que, como se dijo, son los prejuicios e inquietudes propias las que determinan las preguntas con las que uno se dirige a los textos y que no terminan de agotar su sentido. La reconstrucción de la pregunta por el sentido de un texto, partiendo de esta mirada circular y horizontal formará, también, parte de la experiencia hermenéutica. Su estructura será, como la del diálogo socrático, en la que lo único que se asume es que no se sabe nada. La experiencia hermenéutica está conformada, de esta manera, por las continuas preguntas con las que uno se dirige a la tradición y a los textos, en tanto que no se sabe y se intenta abrir y ganar cada vez más nuevos horizontes de sentido.

De manera conclusiva, este apartado muestra en qué sentido Gadamer entiende la tarea hermenéutica. Para ello, como bien se reitera continuamente, la hermenéutica no tiene el carácter de hacer una filosofía del sujeto ni un nuevo método de interpretación para las ciencias del espíritu. En su lugar, de la mano de Heidegger, considera la hermenéutica en un sentido existencial. Ve la importancia que tiene todo el devenir histórico, existencial y cotidiano en la comprensión de todo intérprete, por lo cual insiste en una reflexión continua, para que los propios prejuicios que determinan al intérprete, no determinen también la opinión emitida de

los textos o de aquello que se quiere comprender. Por ello, apunta Gadamer (1999), el hermenauta debe pasar por un proceso reflexivo, partiendo de desatinos y desconciertos, poniendo en juego su propia historicidad y la precomprensión que tiene del mundo. Abrir, a partir de sus inquietudes, nuevas preguntas y con ello nuevos horizontes para comprender y comprenderse mejor, abandonando la inmediatez en la que puede llegar a perderse.

De manera general, se recupera del primer apartado dedicado a la reflexión de la hermenéutica en la antigüedad griega, que la hermenéutica no ha de tener igual consideración que en épocas posteriores, ya que no forma parte del imaginario griego la tarea de comprensión e interpretación de la escritura. Asimismo, porque la hermenéutica es llevada al ámbito de lo adivinatorio y oracular. No obstante, es importante el señalamiento que hace Grondin (2002) de la relación aristotélica de las palabras como símbolo de las afecciones del alma y la *'ermeneia'*, ya que esta afirmación alude a la existencia de algo que está en el interior y que habría que desentramar, puesto que dicha expresión puesta en las palabras, no alcanza agotar todo el sentido. Tanto en Heidegger como en Gadamer, el asunto hermenéutico está en esta primera acepción.

Además, cobra importancia la alusión a los elementos tanto dialécticos y retóricos que componen el discurso, por un lado porque la dialéctica permite el teorizar sobre cualquier cosa, permite plantear preguntas en una relación circular, para ganar mayor comprensión tanto del todo como de las partes de cualquier asunto. También porque, frente a toda la pretensión positivista e historicista de alcanzar la objetividad a partir del método científico, la dialéctica se sobrepone como el recurso crítico del hermenauta. En tanto busca alcanzar la verdad, no a partir del entendimiento de la razón, sino de la comprensión misma de un asunto, con lo cual se puede hablar también de una objetividad que no necesariamente es científica. Ello cuando se consideran los argumentos del otro, atendiendo lo que tiene que decir y poniendo en términos comunes aquello que resulta confuso. La retórica también es importante porque hace posible esta puesta en términos comunes, logra la persuasión sin necesidad de demostrar desde un discurso científico o técnico elaborado. Lo cual resulta útil a la hermenéutica cuya tarea es aclarar.

El elemento entimemático que sustenta a la retórica es útil porque, sería posible compararlo con el prejuicio en la filosofía gadameriana. El prejuicio que, como se mencionaba, está presente en toda la experiencia humana del mundo y, asimismo, en las aserciones que se hacen. Por lo cual hay prejuicios que son más objetivos que otros, en tanto que se validan a partir de la experiencia compartida del mundo y de la autoridad que tienen dentro de una comunidad de sentido, o de los sabios y más reputados, como postulaba Aristóteles. Por ello,

como se vio en el apartado segundo, según el entendido positivista de despojarse de todo prejuicio en pos de una objetividad, resulta imposible para la hermenéutica filosófica que ve en ellos no un impedimento, sino un reconocimiento y una posibilidad para comprender mejor, a partir del contexto, inquietudes y cultura del propio investigador, a ese otro que se presenta en un texto o como tradición. Así, resulta imposible despojarse de esta parte entimemática o prejuiciosa, ya que es lo que en un primer momento motiva al investigador a preguntar y preguntarse. Más bien, como señalaba Gadamer, habría que cuestionar ese prejuicio contra todo prejuicio propio de la época.

Dicho esto, el hermeneuta tendrá que poner en tela de juicio todo aquello que determina su comprensión, por ello el papel que tiene la conciencia histórica dentro de la investigación. Lo que quiere decir que el intérprete debe tener en consideración la tradición que le antecede y ser consciente de su propia finitud, poner en juego su historicidad y sus prejuicios. Por lo cual se dice que no hay una univocidad de método, sino que la comprensión que es dialéctica traza un camino negativo, desde la ruptura y el desatino, ya que está en posibilidad de equivocarse, pero para ello se forma y busca comprender cada vez mejor. No en sentido espiritual o psicológico, queriendo buscar las motivaciones y deseos del autor, ni en sentido científico, buscando regularidades y relaciones causales, sino dialécticamente desde lo que tiene que decir el texto mismo. Hacerse de este camino permitirá mostrar el horizonte y abrir todo el plexo de referencias de sentido para estudiar cualquier cosa. Sirva, de esta manera, todo el recorrido en los apartados anteriores para explicar de qué manera la hermenéutica filosófica es la base para este estudio.

## **Capítulo 2: Descripción del manga y el anime (serie) *Death Note***

El objetivo de este capítulo es exponer, de manera general, cuáles son los argumentos centrales que se despliegan de las nociones de justicia existentes en la serie *Death Note*, principalmente en los dos personajes protagonistas: Light Yagami y el detective L.

Para ello primero se expone el concepto de manga y anime, el contexto en donde surgen y cómo la recepción de ambas nociones servirá para configurar una nueva conciencia tanto de la perspectiva occidental sobre oriente y, de manera inversa, de la perspectiva oriental sobre occidente. Esto abonará a esta investigación en tanto que con ello es posible señalar cómo el manga y el anime –partiendo de la consideración gadameriana de conciencia histórica efectual– al formar parte de la efectualidad de la historia, dan lugar a la reflexión y esto permite ampliar el horizonte comprensivo del objeto que se intenta investigar. Después, se presenta, propiamente, la serie *Death Note*; cuándo surge, cómo surge, quiénes son sus creadores,

quiénes son los personajes involucrados, sus ideales, entre otras características, para, finalmente, exponer los presupuestos compartidos sobre la justicia que se desenvuelven a lo largo de las interacciones entre los personajes. Los cuales, al configurar un sentido y con ayuda de la lógica, permitirán ser descompuestos en argumentos válidos, inválidos o bien en falacias, mostrando con mayor claridad el problema de la interpretación de la justicia.

## **2.1 Una aproximación al contexto histórico del manga**

En este apartado se pretende exponer un breve acercamiento al contexto histórico del manga. Para ello, se han seleccionado autores que han seguido de cerca la discusión sobre el fenómeno del manga, su surgimiento, evolución, así como las principales ideas que el manga intenta transmitir. Sobre todo, la intención será mostrar el valor del manga no sólo en cuanto un producto cultural o de valor simbólico, sino como un objeto que ha plasmado la manera en que la cultura oriental se ha apropiado de algunos elementos de la cultura occidental y, en ese diálogo, cómo la cultura occidental ha interiorizado las ideas de Oriente. La pertinencia de seguir este esquema de trabajo será en razón de exponer el valor histórico, filosófico e incluso sociológico que el manga y el anime tienen como objeto para la reflexión y conformación de la conciencia.

Primeramente, se ha de señalar que los estudios como *Understanding Manga and Anime*, *La influencia del anime en Occidente: los mundos oníricos de Kon y Nolan*, *Japanese visual culture*, entre muchos otros, que hablan sobre la llegada del anime a Occidente muestran cómo ello influyó en la recepción de una nueva mirada sobre lo oriental, tomando como ejemplo múltiples largometrajes (películas) y series dentro de la cultura estadounidense y su posterior expansión en toda América.

El manga tuvo que pasar por una serie de transiciones históricas, políticas y sociales para llegar a ser tal como se conoce. Es posible rastrear sus nichos en algunas ilustraciones o imágenes con un estilo de arte secuencial, presente en los pergaminos que datan desde el siglo XII y que se encargaban de realizar los monjes budistas. Como ejemplo de este estilo de arte, se tiene el *Choju giga*, que se hacía en forma de sátira y como una crítica hacia los nobles, que se representaban con dibujos de diversos animales en movimiento y con expresiones graciosas (Brenner, 2007, pp. 1-2). Con el refinamiento de esta forma de arte en el siglo XVI-XVII comenzaron a plasmarse dichas imágenes en madera, este estilo se llamó *Ukiyoe* que significa ‘mundo flotante’.



Imagen 1. *Choju Giga*, siglo XII.



Imagen 2. *Ukiyoe*, siglo XVI- XVII

Los artistas se encargaban de imprimir los acontecimientos y la vida del bajo mundo del barrio rojo llamado Yoshiwara, que era un lugar específicamente destinado al ocio y al libertinaje, dando pie a todo tipo de fantasías, por lo que hoy aún sirve de referente cultural para los artistas de manga. Posteriormente, siguieron los libros encuadernados o *kibyoshi* que eran cuentos o fábulas para niños que también retrataban la vida cotidiana y que abonaron a la caracterización del manga. Así, según Brenner (2007) el término ‘manga’ fue designado por Hokusai Katsuhika, ya que “his ability to capture a person or scene with a few fluid lines led to collections of what, around 1815, he called manga, meaning whimsical pictures or sketches” (p. 3) [su habilidad para capturar una persona o escena con pocas líneas fluidas lo llevó a colecciones de lo que, alrededor de 1815, denominó manga, bosquejos o imágenes caprichosas] [Traducción propia]. No obstante, siguiendo esta lectura, es hasta 1853, cuando los estadounidenses obligan a los japoneses a establecer redes de comercio con Occidente que se entrecruzan ambas culturas y se produce una fragmentación. Este choque entre culturas propició todo tipo de variantes en el arte japonés, tomando de inspiración el estilo propio de los occidentales, aunado a la referencia en sus obras de cómo ellos mismos se representaban a los occidentales. Tomando de ejemplo las tiras cómicas, los japoneses supieron adaptar el estilo occidental y hacerlo suyo, dando lugar a una especie de arte híbrido.

Muestra de esta relación entre Occidente y Oriente es la carga religiosa presente en la mayoría de los mangas, los cuales adoptan un enfoque religioso que Barkam (2009) denomina 'pluralista'. La discusión, según el mismo autor, se sigue desde la distinción kantiana entre nómeno, la cosa en sí o la realidad a la que es imposible acceder y el fenómeno, que es conformado por la cultura. Aquellos que piensan que existe esta diferencia entre nómeno y fenómeno, adoptarían una postura pluralista y, por otro lado, quienes sostienen que no hay ninguna distinción, serían exclusivistas e inclusivistas.

Este pluralismo consiste, en contraposición de enfoques exclusivistas (que consideran el cristianismo ontológicamente necesario y proporcionalmente más verdadero que otras religiones) e inclusivistas (que sostienen que sólo una religión puede ser más verdadera que las otras) en una crítica hacia aquellas doctrinas religiosas que resultan intolerantes al afirmar que sólo existe una manera de conocer la Realidad Última (pp. 26-27). Siguiendo esto último, a juicio de Barkam, tanto los japoneses, y en este caso los creadores de manga japonés, han asumido y expresado esta postura a través de diversas obras (como es *Evangelion*, *Devil May Cry*, *Chrno Crusade*, *Trinity Blood*, *Hellsing* y *Devilman* por mencionar algunas) en el que se emplean argumentos y símbolos cristianos sin perjudicar creencias shinto, budistas, confucianas o taoístas.

Para poner un ejemplo, Barkam explica que los japoneses suelen celebrar las 'bodas cristianas' y aprovechan para pedir matrimonio o expresar el amor en el día de Navidad ya que, aunque practican el sintoísmo, no tienen problema con adoptar las costumbres cristianas para el casamiento y las costumbres budistas para la muerte. De la misma manera, este autor señala que esto sucede tanto en el manga y las series de anime que incluso en ocasiones tienen que ser censuradas para determinado público por asuntos relacionados con el dogma religioso. Esto en razón de que, la propia representación cristiana que tienen los japoneses no es completamente ortodoxa, sino que expresa también la visión que tienen sobre los mismos occidentales. Cabe señalar que, en un principio, el cristianismo ocasionó una tensión política y religiosa cuando se introdujo, de tal manera que se consideraba extraño, ridículo e incluso como un recurso que servía para lavar cerebros y con fines de conquista. No obstante, según Barkman (2009) los creadores japoneses de anime se han inspirado en tres relatos bíblicos fundamentales; el diluvio universal, el Armagedón y la Torre de Babel, que, relacionados con las bombas atómicas lanzadas por los estadounidenses y la Segunda Guerra Mundial, sirven como fuente de creación de diversos mangas y animes (p. 32).

Una tesis similar la comparte Brenner (2007), quien afirma que dichos eventos permitieron un mayor auge del manga, ya que si bien existieron bajas en la creación del manga

durante la Segunda Guerra Mundial debido a que los artistas eran exiliados o silenciados (por la crítica que hacían hacia el gobierno), dicho contexto de guerra, de manera conjunta al lanzamiento de las bombas de *Hiroshima* y *Nagasaki* le otorgó el suficiente material a los artistas sobre el cual pensar para seguir creando manga. Esto en razón de que estos acontecimientos representaron un golpe duro para la cultura japonesa, por lo que los creadores de manga trataron de plasmar en sus historias las consecuencias devastadoras de la guerra, el militarismo y sobre todo la llegada del apocalipsis, temas recurrentes que más que intentar plantear un argumento, buscan concentrarse en el aspecto simbólico según la tesis de Barkam. Desde el punto de vista de este filósofo, dichos mangas y animes si bien sirven como referentes culturales ricos en contenido, serían más bien heréticos debido a su carácter pluralista y al no abordar los temas bíblicos fielmente al cristianismo (como toma de ejemplo con el diluvio universal donde ponen a Noé como el principal causante).

Drummond Mathews (2010) también menciona que los artistas de manga durante la posguerra, si bien seguían tratando temas serios sobre las consecuencias de la guerra y el militarismo, tuvieron que cuidar la manera en cómo se dirigían al público en razón de que el sentir y pensar sobre la guerra había cambiado; además los estándares de censura eran distintos entre Japón y Estados Unidos. Dicho esto, y abonando a la relación que mantiene Japón principalmente con Estados Unidos, es decir, la visión que mantiene Oriente de Occidente y viceversa, también es notable en el *background* que existe detrás para la fabricación y expansión de la distribución de manga.

El manga, siguiendo Wendy Goldberg (2010) era bien conocido en Japón. No obstante, antes de que llegara a ser tan popular como hoy en día, primero en Estados Unidos y después en todo el mundo, tuvo que recurrir a ciertas estrategias de marketing. El manga japonés, en primera instancia, a diferencia de los cómics estadounidenses, fue visto como un estilo de arte serio por los críticos (que eran principalmente los creadores de cómics); ya que su unicidad y los temas que trataba eran completamente distintos, por lo cual era difícil saber en qué categoría literaria colocarlo.

Su distribución, en un principio lenta, fue a través de las tiendas que realizaban pedidos especiales y algo que jugó un papel importante fue el orden en que debían de ser acomodados en los estantes. En Japón existían espacios específicos para la lectura de manga (como parte de su cultura) donde los niños iban a leer por horas su manga favorito, muy a diferencia de Occidente donde no existía este espacio debido a que las editoriales y librerías no sabían cuál era el público principal al que el manga estaba dirigido.

Sin embargo, esto fue lo que comenzó a detonar su éxito: su diferencia. La apertura, creatividad y diversidad en los temas que trataba atrajo primeramente a los niños y posteriormente a todo tipo de lectores, a diferencia de los cómics estadounidenses que se encontraban ya bien cimentados en cuanto al público meta y su único contenido, los superhéroes. Además de encontrarse limitados por el tema de la censura. Algo que supieron aprovechar las diversas editoriales japonesas encargadas de la distribución del manga como *Viz Media*, *Shueisha* y *Tokyopop*, ya que, como se ha dicho, en Oriente impera un pluralismo de carácter ideológico que les permite no tomarse en el mismo sentido que Occidente la representación de la violencia, desnudez explícita, la escatología, entre otros temas, por lo cual no tuvieron problemas en plasmar esto en los mangas. Si bien se mantenían en la idea de seguir los estándares estadounidenses, esto no fue una limitante, ya que su forma de contar las historias fue lo que terminó atrayendo a todo tipo de lectores, primero los niños, luego los adultos.

Algunos aspectos importantes que dieron paso a un mayor auge del manga y que explotaron las editoriales en su favor fueron; la diversidad del contenido, la impresión del manga en blanco y negro (como en su origen), su publicación en antologías (*tankobon*) que son revistas semanales, quincenales o mensuales, su lugar en las estanterías y, finalmente, el punto más relevante, la publicación de manga en la forma canónica de lectura en Japón, que empieza de izquierda a derecha.

Siendo el manga de estas características tan versátiles, siguiendo a Goldberg, se tejió una relación entre occidentales y orientales que trataban de comprenderse a sí mismos unos en otros, apropiándose cada uno de una cultura y otra. Esto es notable en la buena recepción que tuvo la lectura en blanco/negro, el uso de globos, entre otros recursos propios del manga japonés, aunque Occidente estuviera acostumbrado al uso de colores en los cómics. Asimismo, en el interés de los no expertos en los mangas que provocó que poco a poco se les diera un espacio a tal punto de que ya ocupaban su propio estante y eran llamativos por sus títulos en letras grandes. Y, finalmente, la apropiación de una nueva forma de lectura de izquierda a derecha, lo cual les dio la oportunidad a las editoriales de acrecentar la reproducción y venta de manga a pasos agigantados, puesto que ya no tenían que gastar tiempo acomodando la revista al estilo de lectura occidental. Según Goldberg, estas editoriales a través de sus estrategias de mercado estaban enseñando a los no otakus cómo ser otakus<sup>10</sup> comenzando por

---

<sup>10</sup>Sobre el término otaku, refiere al grupo de fans o aficionados del manga y anime japonés. Es una especie de nueva subcultura.

el cómo leer el manga correctamente, aunado a la venta de cartas, videojuegos, acceso a contenidos exclusivos (descripciones de personajes, glosarios, datos curiosos, etcétera),

Según concuerda Brenner (2007) algo que produjo un cambio considerable en la industria del manga fue el paso de las tiras cómicas de su colocación en revistas, a cuadernos de pasta dura y con una mayor cantidad de páginas. Menciona que justo esa es la diferencia entre los cómics estadounidenses y el manga japonés: el ritmo acelerado de publicación y su formato (p. 5). Las publicaciones, se hacían en colaboración de grandes empresas editoriales que se hicieron de renombre. Cabe destacar que de entre las revistas de manga, la más popular, *Weekly Shonen Jump*, se posiciona como una de las revistas semanales más vendidas en el mundo, ya que llegó a vender por lo menos 6 millones de copias por semana (Drummond-Mathews, 2010, p. 62).

*Death Note* (entre otros mangas) fue publicada por *Weekly Shonen Jump* a través de la empresa editorial de Japón *Shueisha*, dueña de otras compañías como *Viz Media* encargada de licenciar la publicación de manga en Estados Unidos y Latinoamérica (Ecured, 2014), la cual no sólo es dueña de las licencias, sino también de los doblajes. Asimismo, según los datos proporcionados de Comi Press, *Death Note* en su presentación de manga obtuvo el sexto lugar de ventas en los Estados Unidos en el año 2008. También, se encuentra en el ranking de las series *Jump* más vendidas de todos los tiempos que cuenta con 12 volúmenes y 26,500,000 copias en circulación.

A esto se suman ya no sólo las editoriales involucradas, sino las televisoras que transmiten las series de anime como *Nippon tv*, que es una televisora japonesa con mercado internacional y aquella que cuenta con uno de los más altos ratings en Japón, según lo indica su página oficial (Nippon Tv, 2022), que también es dueña de *Madhouse*, el estudio de animación donde se realizó la serie *Death Note*. Tal como se consulta en su página hoy día, podemos encontrar una leyenda que dice: “Nippon TV está aprovechando su codiciada plataforma para revolucionar los medios digitales en una industria en constante cambio para consolidar su presencia y marca como líder mundial en medios” (Nippon tv, 2022). Una noticia recientemente publicada por Mision Tokyo (2022) expresa que la empresa Disney quiere llegar a un acuerdo con *Nippon Tv* para incluir mayor contenido de animes y *live actions* japoneses en la reconocida plataforma de *Disney+*, este acuerdo permitirá que se puedan expandir globalmente, abarcando mayores audiencias.

De esta manera, tanto las empresas editoriales de manga junto a las productoras y televisoras como *Nippon TV*, que fueron abarcando cada vez más audiencias para la transmisión del manga, dieron lugar a la aceptación de la cultura japonesa en Occidente. Según

afirma Gil (2018) “no fue hasta 1946, tras finalizar la II Guerra Mundial y la consecuente ocupación de Japón por parte de las fuerzas aliadas, que se empezó a conocer internacionalmente su animación gracias a la participación de algunos filmes en festivales internacionales” (p.316). Asimismo, es en los años 80’s que los críticos culturales muestran un interés por el estudio de la cultura de aficionados (o de masas) a los mangas (Hernández y Gutiérrez, 2021) y para los 90’s, la traducción, distribución e importación del mismo se volvieron todo un negocio en Estados Unidos (Brenner, 2007, p. 11) después de haberse comenzado a infiltrar estos contenidos de manera ilegal a través de los *fans*, con traducciones hechas por ellos mismos y en búsqueda de versiones más fieles a las originales.

Gil (2018) explica que el anime - ‘animación japonesa’- en un primer momento y sin ningún matiz se pensaba como si fueran meros dibujos animados. No obstante, Herrera et al (2016) señalan que “en Japón, la palabra ‘anime’ se utiliza para referirse a todo tipo de animación, sin importar su lugar de origen, pero fuera de Japón, se utiliza especialmente para la animación japonesa” (p. 2). Es con la llegada de la animación limitada –entendida como aquella que simplifica y descompone los movimientos de una animación y que, por tanto, reduce los costos de producción a diferencia de la animación total (Wikipedia, 2023)– debida a Osamu Tezuka, que los estadounidenses introdujeron el anime entre sus programas televisivos, ya que esto resultaba en una nueva programación a un menor costo, aunado a la creciente popularidad de los mangas entre los jóvenes y adultos.

Cabe destacar el importante papel que juega aquí Osamu Tezuka, quien es considerado el abuelo de los cómics (Brenner, 2007, p. 6). Tezuka era un hombre visionario y dio un giro a la industria del manga cuando añadió elementos tomados del cine (como el movimiento, zoom, cortes, descomposición de los paneles) y con ello definió una nueva manera de crear manga. Su principal inspiración fue tomada de la animación occidental, entre algunos ejemplos se encuentran *Betty Boop*, *Mickey Mouse*, *Popeye el marino*. Es debido a él que se comienza a hablar de ‘diseño de personaje’, en el que supo adaptar tanto los rasgos occidentales como los japoneses que ya existían antes de la guerra, dándoles un desarrollo más profundo y arcos narrativos más largos. Esto en razón de que “Tezuka was convinced that the format could be used to tell every kind of story, from adventure to comedy to serious drama” (Brenner, 2007, p. 7) [Tezuka estaba convencido de que el formato podía ser usado para contar cualquier tipo de historia, desde la aventura a la comedia hasta un drama serio] [Traducción propia]. Entre sus primeros diseños de personajes, son bastante conocidos: *Astroboy* y *Kimba el león blanco*. Para hacer hincapié en su importancia, de ésta última obra se dice que sirvió de inspiración para la famosa película estadounidense *El Rey León*, aunque Disney niegue cualquier tipo de

relación o plagio (Gil, 2018, p. 325). Asimismo, con *Astroboy* es que Tezuka da el salto del manga a la televisión.

Según considera Gil (2018), aunque Ozamu Tezuka, ‘dios del manga’ representa un caso de éxito dentro de la industria del anime y del manga, y son famosas entre otras las obras de Mamoru Oshii como *Ghost in the Shell*, *Akira* de Katsuhiro Otomo, aunado a las obras de Satoshi Kon, puesto que permitieron una nueva consideración de lo oriental dentro de la cultura occidental, ningún creador de manga fue más influyente que Hayao Miyazaki y *Studio Ghibli*. De Hayao Miyazaki son reconocidas *El viaje de chihiro*, *Mi vecino Totoro* y *La princesa Mononoke*. Con ello, es notable el interés por adaptar los animes japoneses a los estándares americanos. No obstante, según expresa Gil (2018) los autores de dichas obras se han empeñado en mantener la originalidad de las mismas y distribuirlas tal como fueron pensadas en un inicio (p. 318).

Derivado de esta popularidad del manga y del interés por su consumo y con relación a su reproductibilidad, los creadores se interesaron en dirigirse a otro tipo de público que no fuera solamente un público infantil. De esta manera, se dividen y clasifican en categorías o demográficos de acuerdo al público dirigido. Entre ellos están; el *Seinen*, dirigido especialmente a los adultos, donde se ve la presencia de violencia, sexo y antihéroes, el *Shoujo*, que es un manga especialmente para las mujeres, con temas que pueden abordar el drama, la tragedia o el romance. Por su parte, *Shonen* es una categoría que pretende llegar a gente joven, en especial a los hombres con lo que cabe destacar que:

Este demográfico, es la sangre de la industria, es el segmento poblacional más grande (casi un 40% de los fans del anime son adolescentes varones); es por ello que siempre se busca crear producto para ellos; ciertamente no son fuente de mucho negocio, pero son el semillero de la industria. Para los estudios, la producción de series shonen de cualquier género es invertir en el futuro, porque enganchar a los adolescentes es lo que permitirá, cuando sean adultos, venderles mercancías. (Oji-San No Seishin, 11, 2020).

Refiere Drummond- Mathews (2010) “the largest segment of manga publishing is shonen or young boys’ manga. Read by boys, men, girls and women alike, these stories reflect the fantasies and social history of an evolving Japan” (p. 62) [El segmento más largo de publicación de manga es shonen o manga de chicos jóvenes. Leído por jóvenes, hombres, chicas y mujeres por igual, estas historias reflejan las fantasías y la historia social de un Japón en evolución] [Traducción propia]. Si bien existen otros demográficos, el que más se destaca

es el *shonen*, ya que, aunque su público meta son los jóvenes de sexo masculino, como hace hincapié Drummond-Mathews (2010), los argumentos y las ideas que comparten terminan atrayendo otro tipo de lectores tanto de mayor edad y del sexo femenino. Por ello, se afirma que esta categoría adquiere peso porque es la que más se ve y se produce. Entre otros géneros de manga existentes se pueden mencionar los de deportes (*Hikaru No Go*, *Super Campeones*, por mencionar algunos), de acción/aventura (*Dragon Ball Z*, *Naruto*), mangas o series escolares (*Boku No Hero Academia*, *Another*), de terror y suspenso (*Death Note*) y de ciencia ficción (*Evangelion*).

Ahora bien, esta autora ofrece un panorama amplio sobre las cualidades que se pueden valorar en los mangas y series pertenecientes a la categoría *shonen* y que permiten diferenciarlos claramente de los cómics estadounidenses. De manera especial menciona la figura del héroe, que es quien tiene que pasar por varios momentos para convertirse en tal, como es la iniciación y el regreso<sup>11</sup>. El manga y las series de anime muestran, a través de sus héroes, ideas y valores que todos podríamos compartir, puesto que está pensado de tal manera que todos sin distinción alguna puedan empatizar con estos personajes. El héroe, siguiendo a Drummond-Mathews, es aquel que, saliendo de la comodidad de un estado normal de las cosas, tiene que emprender un viaje (que corresponde a la iniciación) en el que se le cruzarán diversos obstáculos y dificultades que al mismo tiempo servirán para forjar su carácter. De este viaje, no se sabe si regresará victorioso o no, pero lo que sí se tiene por seguro es que se habrá hecho mucho más poderoso en habilidades y rico en conocimiento (que le servirá para salvar el mundo o mejorarlo), en pocas palabras, no regresará siendo el mismo. Según Drummond Mathews (2010) “Typical Japanese superheroes derive from samurai. They exhibit stoicism and reticence, and they usually have some kind of affiliation with a group, though they can be also depicted as loners (p. 73) [Los típicos superhéroes japoneses derivan de los samurái. Muestran estoicismo y reticencia y normalmente tienen algún tipo de afiliación con un grupo, aunque también pueden ser representados como solitarios] [Traducción propia].

Es por esta razón que el manga y anime japonés es muy distinto de los cómics, tanto por su carácter expansivo (que termina atrayendo a todo tipo de audiencias), como por el tipo de ideales que pretende transmitir. El héroe estadounidense, disfrazado y con súper poderes ya adquiridos (no formados) no guarda ninguna relación con la filosofía adquirida de los samuráis. Este tipo de héroe ya está hecho como tal, por lo cual se espera de él que cumpla su rol como

---

<sup>11</sup>Según esta autora, el ciclo del héroe tiene por lo menos tres momentos: separación, iniciación y retorno. Este ciclo es parecido a una especie de rito de mayoría de edad que empieza con un llamado a la aventura que bien puede ser ignorado, sin embargo, el héroe termina aceptando el llamado y es así como da inicio a la historia. En este camino no está solo, sino que recibe la ayuda/guía de algún acompañante. Al final del viaje (que puede ser de expiación) recibirá una alguna bendición (Drummond-Mathews, 2010, p.70).

héroe, no tiene que esforzarse por adquirir habilidades ni emprende un viaje de ida, sino más bien de regreso. Según Drummond-Mathews, el héroe de los cómics tiene una estructura secular de los ideales cristianos, es una especie de divinidad redentora. Este héroe toma la figura de Cristo que se sacrifica por los buenos y se espera de él que gane todas las batallas, no que busque madurar y aprender. No hay un evento que lo obligue a cambiar, como tal seguirá siendo el mismo. Así, en los mangas tanto puede o no haber un ‘final feliz’, pero en los cómics se espera que lo tenga. Uno y otro formato serán el reflejo de la cultura a la que pertenecen, pero justo sus diferencias serán las que hagan que ambas culturas aprendan una de otra.

Para finalizar, en este apartado se ha tratado de exponer el manga y el anime como un fenómeno que data ya desde una época muy temprana (siglo XII- XV) y cómo su carácter plural para abordar cualquier tema, como la guerra, el militarismo, la ciencia ficción, la religión, ha permitido su expansión y con ello ha atraído a todo tipo de lectores (desde niños a adultos). Esta pluralidad que se hace visible en el manga y el anime es lo que ha permitido establecer un vínculo cercano entre Oriente y Occidente hasta el punto de poder identificarse con los ideales de una y otra, formando una nueva consciencia histórica sobre el significado que tienen ambas culturas. Por ello, resulta pertinente seguir estudiando los mangas y los animes, en tanto que se han asumido e interiorizado a través de lo que representan para nosotros (el héroe, el detective brillante, el jugador de Go, el Dios de un nuevo mundo) no conformándose sólo como un producto cultural, sino como un objeto de la comprensión.

## **2.2 El mundo de *Death Note*, principales argumentos**

En este siguiente subapartado se abordarán propiamente los detalles de producción de la serie *Death Note*, es decir, todo lo relacionado con la parte creativa que permitió su surgimiento como manga y crecimiento como serie. Esto con motivo de dar un mayor contexto del detrás de escenas de la serie a partir de la mirada que ofrecen sus propios creadores y no sus comentaristas. Posteriormente, se expondrá tanto de qué va la serie, como las perspectivas de justicia que encierra a partir del diálogo entre los dos personajes protagónicos: Light Yagami y L. Se tratará de descomponer, de manera general, cuáles son los presupuestos de justicia que asumen estos personajes y por qué comportan un problema (como un razonamiento inválido o falaz), con ello, se evitará tomar bandos o caer en discusiones sobre qué postura es más correcta que otra, puesto que de lo que se trata es de mantener un diálogo abierto y sincero con la obra sin que sean los propios prejuicios del intérprete los que hablan.

Ahora bien, con relación a *Death Note*, éste es un manga que nace en el año 2003, en Japón, y finaliza en el año 2006 con alrededor de 107 capítulos. Dicho manga posteriormente es lanzado como serie animada en el año 2006, contando con tan sólo 37 capítulos y dando

término en 2007. En las entrevistas realizadas a ambos creadores en el tomo décimo tercero *Death Note: How to read*, que es una enciclopedia en la que se cuenta el detrás de escenas de *Death Note*, las biografías sobre los personajes, resúmenes detallados de cada historia, notas de producción, etcétera, Tsugumi Ohba (escritor), relata que este proyecto fue presentado a su editor apenas como un capítulo piloto que no creyó tendría demasiado alcance. No obstante, el editor quedó fascinado con la historia. Así es como decide contactar a Takeshi Obata, encargado del arte, esto es, de dar vida a los personajes y de diseñar los paneles de la historia. De esta manera, ambos comienzan un trabajo colaborativo sobre *Death Note*.

Ohba refiere que no hay una fuente específica de donde surge *Death Note*. Un día simplemente pensó en el potencial de la historia como aquella que relata algo sobre ciertas reglas y los *shinigamis* (dioses de la muerte). No obstante, en lugar de sólo hacer una historia sobre *shinigamis* y la *Death note* (cuaderno de la muerte), pensó en una serie de personajes que se involucran con los incidentes provocados por la *Death Note* muy propio de la categoría *shonen*, como ya se ha mencionado, que intenta resaltar a jóvenes con mentes brillantes o habilidades especiales. Con relación al género, Ohba (2008) menciona “I didn’t think I could create a normal fight-style manga, and I was thinking that it might be good to have a suspense-type fighting manga. It was so rare... That was my line of thought at the time” (p. 59). [No pensé que pudiera crear un manga de estilo normal de pelea, y estaba pensando que podría ser bueno tener un manga de pelea tipo suspenso. Eso era muy raro. Esa fue mi línea de pensamiento en ese entonces] [Traducción propia].

Para la escritura, relata que la buena elección de palabras era importante, ya que en ocasiones los diálogos eran demasiado largos y no muchas veces podían ser recortados. Por ello, tenían que ser continuamente revisados para que mantuvieran consistencia. Primero se decidió la trama, después los paneles y el flujo de las páginas. La apariencia de los personajes, como ya se mencionaba, fue trabajo de Takeshi Obata, por lo que Ohba realizaba los borradores de manga considerando el arte de dibujo de éste. Ohba comienza por escribir el final de la historia, pensándola como de conjunto y cómo podría encajar en cada capítulo.

Sobre los personajes, la ideología de cada uno de ellos y del mismo creador al realizar la trama del manga, Ohba menciona que Light fue una víctima más de la *Death note* y que, aunque tenía buenas intenciones, era bastante presuntuoso. Sobre todo, cuando hace continuas alusiones a su torcido ideal de ser el dios del nuevo mundo. No obstante, afirma, él sólo quería proteger a su familia y hacer del mundo un lugar mejor.

Con relación a su nombre, éste fue elegido después de una investigación sobre diversos nombres japoneses donde encontró el kanji (carácter japonés) para ‘star’ y para

“light”, el cual le daba un significado más profundo a la escena final del manga (Ohba, 2008, p. 61). Su nombre podría ser una metáfora que resalta una luz divina que al final se apaga patéticamente al igual que una estrella en el horizonte. Light lleva demasiado lejos sus ideales y ensucia sus propias manos, por lo cual su mente se vuelve totalmente deforme (Ohba, 2008, p. 62).

Por otro lado, L, literalmente, representa la fuerza de la justicia, es quien intenta detener la actividad criminal de Light y el que mantiene la trama avanzando. Para hacerlo más interesante L tenía que ser de una edad similar a la de Light, aunque respecto a los casos que hicieron que tuviera renombre no se imaginó su naturaleza. La letra L sólo fue elegida porque al decirlo tenía un peso mayor en lugar de otras letras.

Por su parte, el creador evita el uso de flashbacks, por lo cual sólo se indaga el pasado de un personaje: Teru Mikami. Mikami es importante porque comparte y respeta los ideales de su Dios Kira, además de que toma el papel del ‘segundo Kira’ después de Misa Amane. Mikami fue pensado como un fiscal con odio hacia la sociedad ‘mala’, como alguien inteligente y a la vez peligroso. Si bien él era un seguidor y adoraba a Kira, no obstante, Ohba menciona que no quería establecer qué estaba bien y qué estaba mal, razón por la cual no se enfoca en qué tipo de personas eran sus seguidores.

Siguiendo lo anterior, señala que no le gustaba la idea de que el desarrollo de los personajes fuera mediante los flashbacks porque deseaba escribir sobre la dureza de la realidad en lugar del drama humano, ya que esto sólo volvería lenta la historia (Ohba, 2008, p. 66). Con el drama humano se tornaría ‘filosófica y sermoneadora’ y perdería los elementos que la hacen interesante. Al mismo creador le es planteada la pregunta sobre si *Death Note* está hecho para imponer una ideología o una creencia sobre lo bueno o lo malo. A lo cual responde, sorprendentemente, que nunca tuvo eso en mente. Sin embargo, estaría más de acuerdo con las palabras pronunciadas por uno de los personajes, Near, quien afirma que la justicia es moldeable, ya que cada uno piensa y decide por su cuenta (Ohba, 2008, p. 69).

Las respuestas a las preguntas sobre el bien y el mal pueden tornarse ideológicas, por lo que Ohba decide dejarlas fuera del mundo de *Death Note*. Ohba menciona “I don’t think it’s very important to debate whether Light’s actions are right or wrong. Personally, I only look at it as, “Light is very evil,” “L is slightly evil,” and “Only Soichiro is good.” (Ohba, 2008, p. 69) [No pienso que sea muy importante debatir si las acciones de Light son buenas o malas. Personalmente, solamente lo veo como, “Light es muy malvado”, “L es ligeramente malo” y “Sólo Soichiro es bueno”] [Traducción propia]. Es por ello que, según el escritor, la elección deliberada de enfocar *Death Note* para las audiencias jóvenes se debe a que las audiencias de

mayor edad esperarían que se direccionara hacia un debate acerca de los problemas sobre el bien y el mal, lo cual se deslinda de su intención principal, que busca entretener y apartarse de las propias ideologías.

Ahora bien, Takeshi Obata enfatiza que estaba interesado en un proyecto relacionado con lo oscuro y la presencia de *shinigamis*, por lo que, si bien *Death Note* retoma elementos de su anime anterior, *Hikaru no go*, éste es creado con un estilo de arte más gótico. En lugar de flores de Sakura hay un uso constante de cruces y calaveras que se adaptan al mundo de los *shinigamis*. El arte de Obata se enfoca en lo realista pero también añade elementos bizarros que moderan esa sensación realista de su arte. Obata explica que, si bien la historia toma lugar en este mundo, también incluye partes ficticias como la presencia de *shinigamis* y la *Death Note*, por lo que buscaba un equilibrio entre ambas partes.

Otro detalle respecto a la trama es que mientras el artista dibujaba trataba de pensar en el ‘futuro’ del año 2009 y dar la sensación de que los lectores de aquel tiempo se encontraban en dicho futuro, ejemplo de ello es el dibujo del casco y el celular de Mello. Por otro lado, para rebajar el uso de diálogos muy extensos, Obata refiere que recurrió a cierta utilería para enfocar mejor la atención del lector y hacer que la historia fluyera mejor. Las marionetas de dedo que usa Near eran un ejemplo. Es notable, también, que con el arco de los personajes Mello y Near, los sucesores de L, el manga salta a América.

Sobre el desarrollo del manga, Obata menciona que recibía alrededor de 5 capítulos que contaban la trama, pero desconocía los detalles de lo que ocurriría después, lo cual lo mantenía con la expectativa y la inspiración para dibujar los capítulos siguientes. Cabe señalar que la comunicación entre Ohba y Obata era sólo mediante su editor y no se conocieron sino mucho después, por lo que, si bien Obata realizaba sus propias versiones de los personajes de acuerdo a los borradores de Ohba, no obstante, en ocasiones se daba la libertad de cambiar o añadir mayor intensidad a cada personaje. Solamente había un detalle que era importante mantener a lo largo del diseño y era el hecho de que la representación de la manzana en los mangas no fuera removida, ya que esta le daba un aspecto religioso y de misterio.

Finalmente, con relación a los personajes Light y L, Obata imagina a L como una especie de ‘*clean-freak*’ en cuanto a su personalidad. También es característica de él la forma de agarrar las cosas y su deseo por la comida dulce. Sobre Light señala que el capítulo final es el único lugar en el que este muestra realmente sus emociones. Sus expresiones faciales eran bastante importantes, ya que Obata quería que Light estallara y esto añadiera intensidad a la escena.

En los borradores Light fue dibujado con una cara bastante malvada, aunque en sus diálogos seguía expresándose con tranquilidad. Es por esto que, al final la escena se tuvo que modificar y reflejar la confianza que Light siempre tenía cuando sus planes marchaban a la perfección. Obata quería realmente hacer creer al público que Light todavía tenía un plan bajo la manga con el cual aún podría ganar, e incluso se las ingenió para que el motivo de su caída no fuera por error suyo, sino de Mikami. No obstante, quiso capturar el momento de su caída, donde se muestra cómo las personas desesperadas actuarían y a un Light con un aspecto bastante patético. Acerca de la escena de su muerte Obata expresa que fue algo bastante difícil de dibujar, pero quería asegurarse de indicar que no hay un lugar después de la muerte, sino solamente queda la nada que es mucho más aterradora que el infierno.

Dejando de lado los datos referentes a su producción, la trama comienza mostrando, primeramente, la existencia de un primer mundo, más exactamente en la ciudad de Japón, donde se ve a un joven estudiante cuya vida parece ser normal. Ir a la escuela, sacar excelentes notas y regresar a casa a estudiar. Del otro lado, una especie de segundo mundo donde realmente existen lo que denominan ‘dioses de la muerte o *shinigamis*’. Un lugar que parece abandonado y sombrío, el cual, según más adelante se señala, no es ni el cielo ni el infierno sino el mundo en el que viven todos aquellos que hacen uso de un cuaderno de muerte. ¿Qué es este cuaderno de muerte? un instrumento que, literalmente, es un instrumento de muerte. Sirve para dar muerte a aquellos cuyos nombres sean anotados en él.

Desde aquí ya parece tornarse interesante. Sobre todo, porque es un *shinigami* el que deja caer su *death note* en el mundo humano del joven estudiante de nombre Light Yagami. ¿Qué consecuencias tendrá? Por su puesto, Light ve caer la libreta en las afueras de su salón de clases, lo cual le invita a pensar ya, anticipadamente, que fue ‘elegido’ por el dios de la muerte. No obstante, en un principio Light, quizá como cualquier otra persona que se hallara en la misma situación, de manera un tanto escéptica pone en duda lo que vio. Al encontrar la libreta, lee el título ‘*death note*’ en inglés o ‘cuaderno de muerte’. Lo que más le sorprende son los detalles de sus reglas, pero la más importante: aquel cuyo nombre sea escrito y su muerte no sea detallada morirá dentro de los próximos 40 segundos de un ataque al corazón. La duda de su posible verdad se ve refutada al comprobar su intuición escribiendo el primer nombre en la libreta a modo de prueba, pensando obviamente que todo era parte de una gran broma. Bastó con probar una segunda vez para confirmar que no había sido una coincidencia.

De manera inmediata es como si Light hubiera, en una expresión platónica, ‘salido de la caverna’ y de las sombras que le apretujaban, que le mostraban una realidad que no era. Después de haber cometido sus primeros asesinatos, aunque había sentido miedo, supo lo que

tenía que hacer. Asumir la tarea del juez que vigila y castiga a los ‘malos’ en pos de los ‘buenos’, sobre todo después de que el *shinigami* le hiciera saber que no recibiría un castigo por ello. El primer capítulo es claro en exponer sus intenciones y cómo se va configurando esta idea. Light interroga a Ryuk (el *shinigami*) el por qué dejó caer su libreta y por qué lo eligió a él. Ryuk ve en sus preguntas el tono narcisista con que las plantea y le contesta que no ha sido elegido por ser un chico brillante o inteligente, sino por mera casualidad, producto de su aburrimiento. Sí, los *shinigamis* también sienten hastío de su mundo porque no pueden morir, por ello le resultan interesantes las ideas de Light y se detiene a escucharlas. Ryuk es, por así decirlo, un mediador que parece mostrarse neutro ante las acciones de Light, aunque continuamente se las cuestiona. Tal como se puede apreciar en el primer capítulo:

Ryuk: “¿Cuál es la razón para hacerlo?” (asesinar a los malos).

Light: “Sólo es cuestión de tiempo para que se den cuenta de que alguien está eliminando a estos criminales. ¡Quiero que el mundo sepa de mi existencia! ¡Que hay alguien en este mundo que está juzgando a los malvados!”

Ryuk: “¿Por qué te molestas? ¿Qué es lo que tratas de conseguir al juzgarlos? Es decir, ¿Qué te importa?”

Light: “Porque también estoy aburrido” (Ohba y Obata, 2006, 17:58-18:21).

La primera contestación que Light ofrece suena poco convincente, puesto que sus razones van más allá del mero aburrimiento, como se aclara más adelante:

El mundo se está pudriendo y quienes lo causan merecen morir. Alguien debe hacerlo ¿por qué no yo? aunque signifique sacrificar mi mente y mi alma lo vale porque el mundo no puede continuar así [...] ¿Hay alguien más que yo que sería capaz de eliminar a la escoria de este mundo? [...] ¡Pero yo puedo hacerlo! ¡De hecho soy el único que puede! (Ohba y Obata, 2006, 18:59-19:33).

Según el juicio de Light sería posible: “Un mundo nuevo, libre de injusticias y poblado de personas a quienes yo haya juzgado honestas, amables y trabajadoras” (Ohba y Obata, 2006, 20:42). Pero de la siguiente intervención de Ryuk es posible encontrar algunas debilidades en su razonamiento cuando le objeta:

Ryuk: “Pero si haces eso tú serás la única mala persona que quede”.

Light: “No entiendo de qué estás hablando Ryuk. Soy un estudiante honorífico considerado como uno de los más brillantes de Japón. Y yo... ¡Yo me convertiré en el dios de este nuevo mundo! (Ohba y Obata, 2006, 20:42-21:07).

Lo anterior tendrá que someterse a prueba. Si es el caso, reforzar el argumento débil o bien, mostrar el error en el razonamiento, pues de lo que se trata es de mantenerse abierto para poder

establecer un diálogo y llegar a la noción de justicia derivada de lo que se desprende de este texto, recordando la parte dialéctica, esto es, la estructura de la pregunta y la respuesta como recurso crítico del que se sirve el hermeneuta.

Ahora bien, como se puede observar, Light supone que; en primer lugar, el mundo no funciona como debería funcionar, en segundo lugar, que los causantes deben morir y, en tercero, que sólo él podría determinar quiénes merecen morir y quiénes no. Lo primero que se podría cuestionar es, ¿por qué Light supone que los criminales son los únicos causantes de que el mundo esté en esa condición? Es decir, ¿cómo determinar las causas? es posible que ello se deba a múltiples factores históricos, económicos y estructurales, por lo que sería necesario hacer un estudio más detallado que ofrezca una visión amplia sobre los causantes de la corrupción del mundo.

Seguido de esto, no ofrece razones suficientes para determinar por qué sus acciones serían más ‘justas’ que ‘los que causan que el mundo se pudra’. Sobre todo, cuando Ryuk le hace ver que él también se convertiría en un criminal si comete asesinatos. Si él es asesino, también es un criminal, luego entonces, merece morir. No obstante, en su defensa, del hecho de que es un estudiante ‘honorífico’ y ‘brillante’, se desprende su capacidad de juzgar. Si se sigue a Copi (2013), esto corresponde a una falacia de apelación inapropiada a la autoridad, la cual es una “falacia en la que la conclusión se basa en el juicio de una supuesta autoridad que no tiene legitimidad para reclamar su conocimiento como experto en la materia en cuestión” (p.173). Básicamente Light se toma a sí mismo como autoridad (académica) y sustenta sus acciones y su capacidad de juicio en dicha autoridad. Por ello asocia arbitrariamente a los malvados con los criminales y a los honestos con los buenos, dividiendo así al mundo en una dualidad de buenos y malos, en el que sólo los ‘realmente buenos’ merecen vivir, condición necesaria para que así el mundo se mueva (idealmente) en la dirección correcta. Pero, ¿con base en qué se construye su criterio sobre lo bueno y lo malo? La base de la creencia de su buena capacidad de juicio se sustenta no sólo en su figura como autoridad académica, sino en su condición mesiánica, como es notable cuando repetidamente se nombra a sí mismo como ‘el dios del nuevo mundo’, lo cual resta credibilidad y suficiencia a su argumento volviéndolo falaz.

En el capítulo segundo esta idea se ve reforzada cuando una multitud de gente comienza a nombrarlo a través de sitios web como ‘el dios Kira’ en señal de temor, pero también de respeto, generando controversia y una ruptura en dos bandos: los que apoyan a Kira y los que no. Ante esta situación, Light pone en la mesa la siguiente declaración:

Digamos que se les pregunta a los alumnos si una persona mala merece morir. [...] Todos darían la respuesta socialmente aceptable: No es correcto matar a personas. Es lo que deben decir, por supuesto. Es la respuesta correcta que dar. Los humanos siempre trataremos de guardar las apariencias cuando estamos en público, así es como somos. Pero esto es lo que sentimos en verdad. Muchos temen apoyarme por lo que pensarán los demás. [...] Aquellos que no han hecho el mal apoyan a Kira porque saben que no tienen que temer, mientras que los otros temen por su vida (Ohba y Obata, 14:00-14:45). Aquí es posible encontrar nuevamente dos tipos de falacias: La falacia de apelación a las emociones o *ad populum* y la falacia del consecuente. La primera consiste en tomar las emociones de la gente como premisas y con ello llegar a una conclusión (Copi, 2013, pp. 151). Kira toma el apoyo que cree recibir de la multitud para justificar que sus acciones son las más correctas, puesto que poco a poco comienzan a conformarse grupos a su favor. De esta manera, aprovechándose de la tensión existente influencia y manipula a los medios masivos de comunicación (como la televisora Sakura), los representantes políticos, la policía e incluso a las élites y grandes corporaciones de poder (Yotsuba es un claro ejemplo) para conformar la conciencia de que lo que hace debe ser la ley. No obstante, las creencias que tiene la gente no pueden tomarse como objetivas, sino como producto de la emoción y la sensación del momento, las cuales, al no comportar un argumento real, se vuelven falaces. Matsuda, uno de los personajes miembros de la policía japonesa, es un claro ejemplo de ello. Cuando le dice al jefe Soichiro Yagami que poco después de que Kira apareciera el crimen en el mundo disminuyó notablemente, en ese momento cae en la cuenta de que no puede dejarse llevar por sus impresiones y por ello justificar las acciones de Light como ‘justas’.

Siguiendo el argumento de Light, es posible cuestionar también esta última parte de la frase ‘aquellos que no han hecho el mal apoyan a Kira, mientras que los otros temen por su vida’ Hay, como se mencionó, dos bandos: Aquellos que hacen el bien y aquellos que hacen el mal. Así, desplegado lógicamente: Todos los que apoyan a Kira son buenos. X apoya a Kira. Por tanto, X es bueno. De lo cual se deduce que los malos son aquellos que no apoyan la causa de Kira, como se repite continuamente. No obstante, aunque esta forma de silogismo no comete ningún error en sentido formal, no parece haber ninguna relación entre la bondad de las personas y el apoyo hacia Kira, ya que se puede objetar que los mismos criminales pueden compartir sus ideas o que, como se mencionó, las personas se ven influidas por la sensación o emoción del momento, no tomando ningún criterio de bondad para apoyar a Kira.

La otra falacia informal presente que se puede observar es la falacia del consecuente y según Aristóteles esta “<se da> por creer que la consecuencia es reversible; en efecto, cuando,

al existir esto, necesariamente existe aquello, también -creen algunos-, al existir lo segundo, existirá necesariamente lo primero” (167b). Para ello, Aristóteles afirma que esta opinión envuelve un error que parte de la sensación, como pone de ejemplo con la lluvia. Si ha llovido, es una consecuencia necesaria que esté mojado, pero si está mojado no se sigue que necesariamente se deba a la lluvia. Ahora bien, en el caso de Light, la falacia se encuentra cuando supone erróneamente que sólo los malos temen por su vida. Lo cual, aunque si bien es posible, no es necesario, por lo que no se sigue que: si temes por tu vida, es porque eres malo. Como se muestra a lo largo de la serie no sólo los criminales temen por su vida e intentan salvaguardarla, sino que los que no comparten las ideas de Kira, esto es, ‘los más honrados’ se sienten amenazados y se esconden por esta misma razón, como se ve de ejemplo al principio, cuando los elementos de la policía japonesa comienzan a abandonar la causa por miedo a hacer asesinados.

Un aspecto que se repite continuamente, que se considera el común denominador de la argumentación de Light/Kira, es el carácter persuasivo que comportan sus razonamientos y la retórica que emplea. Retórica no en sentido aristotélico (como hemos detallado ya en el capítulo uno de este trabajo de investigación), puesto que con ella no busca la verosimilitud ni la plausibilidad, sino el engaño. Por esta razón, la retórica de la que hace uso se entendería más en el sentido que Platón le otorga, semejante a la cosmética, como la del sofista que sólo busca ganar la causa a su favor por medio de la persuasión, que parece mostrar, pero no muestra nada. Para ello, se ha recuperado un fragmento del capítulo 30 que parece ser claro en cómo logra hacer que la causa se voltee a su favor, permitiendo con ello convencer (como ya se ha mencionado) a uno de los miembros de la fuerza policíaca.

Matsuda: Oigan, ¿les importa si les hago una pregunta seria? ¿Alguna vez han pensado en que Kira no es totalmente malvado? He estado pensándolo y una parte de mí cree que no lo es. No estoy seguro, pero creo que Kira trata de luchar contra el mal y cambiar el mundo a su manera. Y bueno, el mundo es un mejor lugar para quienes llevan una vida honesta. Así que tal vez...

Aizawa: Te equivocas, Matsuda, las personas tienen miedo de perder la vida. ¿Cómo puedes pensar que eso es paz?

Matsuda. Lo entiendo, créeme lo sé también como tú. Es sólo que también comprendo el otro lado. ¿Por qué tanta gente considera a Kira un salvador? Sé que siempre he sido una persona débil, pero también soy un detective, no puedo aceptar a Kira. Sé que es mi deber atraparlo. No, quiero atraparlo, es sólo que no puedo odiarlo por completo.

Light: Es probable que Kira sepa que lo que hace es malvado, pero tratará de cambiar al mundo, incluso como mártir. Aunque le cueste el alma. Esa es su forma de justicia. [...]

Si Kira es atrapado es malvado, pero si gana y gobierna al mundo, entonces es justicia (Ohba y Obata, 2006, 5:12- 6:45).

Como sucede con la falacia de apelación a las emociones ya antes descrita, otra falacia que podría ir de la mano es la de las consecuencias deseables, la cual resulta sugerente en este fragmento de la serie. Dicha falacia consiste en determinar la verdad o falsedad de una afirmación no en razón de su contenido argumentativo, sino tomando en consideración las consecuencias deseables de asumir dicha posición. Ad consequentiam está presente no sólo en el diálogo de Matsuda con Izawa, sino de manera contundente en la afirmación de Light, cuando supone que: ‘Si Kira gana y gobierna al mundo, entonces es justicia’. Esta aserción resulta bastante persuasiva, puesto que vuelve incuestionable su ideal de justicia debido a las repercusiones negativas o positivas que tiene el mismo. La creencia en el gobierno de Kira, en lo favorable que resulta ser, justifica y sirve para reafirmar la idea de que sus acciones son justas, basándose en las consecuencias observables, como es el hecho de que los criminales ya no cometan delitos y que debido a eso la tasa de criminalidad disminuya, llevando así al mundo en ‘la dirección correcta’. Lo cual permite que la idea de justicia, aunada a la idea de matar personas por propia mano, ya no sea sometida a la reflexión crítica, sino simplemente asumida como verdadera.

Se ha de seguir de cerca la discusión/diálogo que mantiene Light con el coprotagonista L, también llamado Ryuzaki y cuyo nombre real es Lawliet. Este personaje persigue un solo ideal: atrapar a Kira a como dé lugar. Si se adopta la estructura del diálogo socrático, L pudiera asumir el papel de dialéctico. La razón es simple, como bien lo menciona a lo largo de sus intervenciones, su intención es llegar a la verdad del caso y si alguna respuesta no le resulta convincente, tratará de refutarla una por una buscando sus posibles trampas. Por ello, si bien le gusta arriesgarse, juega con las probabilidades utilizando porcentajes (que no siempre son los porcentajes que piensa realmente) y somete a prueba cualquier consideración. A diferencia de Light que, como ya se ha dicho, representa al sofista que aparenta buscar la verdad a través del engaño para ganar una causa a su favor.

Sin embargo, ambos se ponen a prueba mutuamente, como es en los diálogos socráticos donde los personajes que intervienen mantienen ‘la trama’ avanzando. Si bien pueden simpatizar uno con el otro en algunas ideas, a tal punto de que L mantiene una rara

relación de amistad con Light, sus posiciones son completamente distintas. Aunque L tiene confianza en sí mismo y en sus creencias, le es difícil mantener la interacción con las personas, por lo que a comparación de Light no es nada popular ni parece tener seguidores. Su recurso, en consecuencia, no será la moción de los afectos en las personas sino la validez de sus argumentos. Aunque Light no se queda atrás, ya que ambos parecen tener habilidades deductivas de manera innata, por lo cual son grandes lógicos. Pero, como se señalaba, ambas posturas sobre la justicia chocan y también tienen sus debilidades.

Figura 3. *Nociones de justicia* (cuadro de autoría propia)

Light justicia como: -Bondad -Maldad	L, M, N justicia como: -Dentro del marco jurídico -Se concibe por vía negativa (lo que no es)
Miembros de la policía: -Traer a comparecer a los malos	Teru Mikami: -Dar a cada quien lo que se merece -Asunto de justicia divina (vs mal)

Como se ha dicho, en Light la justicia es un asunto de bondad o maldad. La gente honesta merece vivir y la gente malvada merece morir, en tanto que el marco legal es insuficiente, una sola persona debe tener la capacidad suficiente de juicio para disponer sobre la repartición de la justicia. En L, esta consideración parece insuficiente. Siendo un detective y formando parte de la fuerza especial policiaca, piensa firmemente que la noción de justicia de Kira es infantil. A su juicio, Kira es solamente un criminal más, puesto que juega a los dados creyéndose dios. Para L, aunque no lo mencione de manera explícita, la justicia sería más bien aquella que se imparte dentro del marco legal. Es decir, las acciones de Light jamás podrían ser legítimas porque no pueden medirse y regularse, están por encima de la ley. En este sentido, sólo las instituciones están facultadas para garantizar el correcto ejercicio de la justicia. No obstante, L también hace trampa, manipula los medios de los que dispone para lograr sus objetivos. Se le podría plantear la pregunta a L, ¿qué pasa cuando estas instituciones de poder son insuficientes como garantes de justicia? Puesto que también bajo el manto del poder se cometen acciones injustas, la única diferencia es que estando dentro del ámbito legal no se ponen en tela de juicio, a diferencia de aquellas que se hacen fuera de la ley.

Pero L es policía y también hace un uso indebido de su autoridad para realizar acciones que son por demás cuestionables. Por ejemplo, cuanto pone a un criminal en televisión sólo para comprobar su teoría. Asimismo, cuando pretende hacer uso de la libreta, disponer de otras

vidas como si fuera necesario para fines que aportan a la investigación, colocar cámaras de vigilancia de manera ilegal violando el derecho de privacidad de las personas. Así como omitir información importante/valiosa que podría ser útil para el caso, utilizar identidades y placas falsas, entre otros muchos ejemplos. Es por esto que, hablando propiamente sobre su definición de justicia, no es tan clara como la postura de Light, ya que a lo largo de la serie no hace mención de una sola definición. Sin embargo, se podría conjeturar que su manera de comprender la justicia se encuentra en su manera de proceder ante la injusticia. Esto es, partiendo de una vía negativa en la que no se tiene una definición de justicia, esta puede definirse señalando aquello que no es. Claramente atrapar a Kira sería, en consecuencia, un acto de justicia. De esta manera, su noción de justicia se construye como un acto reaccionario en el que es mucho más fácil señalar los actos injustos que dar una definición de justicia (Wisecrack, 2017).

Teru Mikami, siendo fiscal, parece adoptar una posición intermedia entre la concepción de justicia que tienen los miembros de la policía que es ‘atrapar a los malvados’, pero también la de la necesidad de una entidad divina que se encargue de hacer justicia cuando se muestra la insuficiencia de las instituciones. Siendo un juez, como bien menciona, su sueño siempre fue el de impartir justicia, esto es, dar a cada quien lo que se merece, sin embargo, esta ocupación por sí misma no garantiza la efectividad de la justicia. La justicia, según Mikami, sería tomar acción directamente, puesto que si quieres que exista la justicia entonces tendrías que buscarla. Para Mikami, al igual que para Light, la sociedad está dañada y los únicos ‘buenos’ que existen terminan corrompiéndose, por lo que la acción justa debe encauzar a las personas a que cumplan con la ley. En este sentido, los que sólo se quedan como espectadores también son criminales y merecen un castigo. Para hacer justicia debe existir alguien (una divinidad) que se encargue de perseguir y castigar a los malos. Es por ello que Mikami ve a Light como el salvador (con tintes un tanto cristianos) y como aquel que se sacrifica por la humanidad, pues el tema del castigo divino es recurrente.

Finalmente, hemos visto durante esta exposición los argumentos centrales que se derivan de la posición de Light y L y los problemas a nivel lógico que se desprenden de las diversas formas de comprensión de la justicia. En primer lugar, en tanto que los razonamientos de Light en torno a la justicia comprendida como un acto de bondad no se siguen, puesto que incurren en diversos tipos de falacias (de autoridad, de las causas deseables, *ad populum*, entre muchas otras). Por otro lado, se mostró que si bien L parece aproximarse de forma negativa (lo que no es la justicia) hacia la definición de justicia cuidándose de no asumir ninguna posición, su noción de justicia (que no es explícita) se puede cuestionar desde sus prácticas, esto es, qué

tal legítimo es moldear la ley para alcanzar un fin ‘justo’. Si bien se han mencionado otras definiciones que pueden aportar en esta investigación, se ha evitado entrar en detalles porque la posición de los demás no es tan clara como en estos dos o se mantienen al margen de la discusión. No obstante, de manera particular este trabajo invita a seguir indagando de manera especial en posturas como las de Teru Mikami, Matsuda, N que resultan por demás interesantes también.

De manera general, en este capítulo se desarrolló la importancia cultural, filosófica, social, histórica que tiene el manga y el anime ya no sólo para Oriente, lugar donde nació, sino para una gran parte de Occidente. A tal punto que estos textos, como se ha querido nombrarlos, sirven como objetos de formación del comportamiento y la consciencia de cualquier público al que se dirija. Esto en tanto los temas, ideas, valores transmitidos permiten sentirse identificado a tal punto de formar una nueva cultura de fans de manga y anime (otakus), lo cual si bien ha quedado fuera del alcance de este trabajo de investigación, también puede ser objeto de análisis como un punto importante en la expansión de este fenómeno. Este recorrido se ha hecho en razón de justificar por qué tiene sentido hablar de manga y anime y por qué vale la pena un esfuerzo de interpretación del mismo, viendo su importancia como un acontecimiento histórico que ha permeado la vida de las personas. La adaptabilidad del formato, la apertura en lugar de la censura, aunado al interés cada vez mayor por parte de las audiencias por conocer una manera distinta de narrar (no sólo las historias de los héroes), es lo que dado lugar a que el manga y el anime sigan existiendo. Por eso cabe hablar de ellos, también como se habla de cualquier otra obra literaria. Todos estos antecedentes históricos han servido para seguir de manera particular el desenlace del anime *Death Note*, puesto que se considera como un diálogo/texto que, en tanto abierto, los argumentos de sus participantes pueden ser sometidos a examen y el concepto de justicia es tomado como una excusa para seguir reflexionando sobre temas análogos. Con ello se quiere reiterar que no sólo *Death Note* es objeto de análisis, sino que cualquier manga o anime puede serlo y es siempre bien recibido.

### **Capítulo 3.- Del anime a las propuestas filosóficas de justicia**

En líneas anteriores se aborda *Death Note* como un fenómeno hermenéutico en tanto que dicha obra sirve para mostrar diversos modos de estar interpretado en la justicia. Para esclarecer esto, en primer lugar, se explora qué se quiere decir con el concepto hermenéutica, dentro de qué tradiciones se conforma y se distingue de la hermenéutica filosófica (entendida como una teoría filosófica de la praxis que pone en juego la comprensión); y, según se reitera, el punto de partida de la hermenéutica gadameriana es emprender una crítica al ideal ilustrado y de positivización propio de la ciencia en su época, poniendo en evidencia los prejuicios y tradiciones que imperan

en toda tarea interpretativa. Para ello, resalta la importancia del recurso dialéctico, del planteamiento de preguntas que permiten esclarecer aquello que se da por sentado o que se toma por evidente.

Dicho esto, Gadamer (1998) considera a la hermenéutica no como un método o herramienta interpretativa, sino como un “arte de comprender estructuras de sentido” (p. 366) ya en las obras —como toma de ejemplo en la experiencia estética del arte— o ya en los textos<sup>12</sup>; pero no limitándose a ellos, sino abarcando todo el ámbito de la experiencia humana. Por ello, siendo la hermenéutica de índole universal, en el sentido en que se halla mediada por el carácter fenomenológico de la experiencia y del lenguaje (de lo que se dice o se ha dicho); y tomando como modelo la estructura del diálogo (cuyo objeto es la pregunta, que pone en crisis eso que se dice) sirve ella de guía para realizar esta investigación, en tanto que lo que se busca es esclarecer, a través de *Death Note*, los posibles modos de comprender e interpretar qué es la justicia.

Partiendo de esta base, en el capítulo segundo se explora el plexo de referencia de donde surge el manga y el anime en tanto fenómeno histórico, social e incluso político, que siendo de gran alcance para todo tipo de lectores/audiencias, estructura una nueva consciencia y una nueva forma de comportarse o referirse al mundo. Este recorrido sirve para justificar porqué estudiar y abonar para una mejor lectura de los mangas y animes, en este caso, *Death Note*, no sólo como objeto de consumo cultural, sino también de comprensión. Así, el intento de interpretación concretado en esta serie, exige que se muestren los prejuicios, argumentos débiles e incluso falaces que se desprenden de las diversas posiciones/afirmaciones que mantienen los personajes principales a propósito de la justicia, lo que se lleva a cabo en la segunda sección.

Para, finalmente, en este tercer capítulo rescatar las condiciones de posibilidad bajo las cuales cada una de estas posturas llega a conformar un argumento teórico-filosófico de la justicia. Ya que, como bien se observa, hay argumentos que resultan ser insuficientes en sí mismos y, no obstante, estos pueden matizarse dentro de marcos específicos de interpretación, en tanto que está en su posibilidad responder a tradiciones. Con ello, la intención en este tercer

---

<sup>12</sup>Al igual que en los textos, Gadamer pone de ejemplo el esfuerzo interpretativo que se realiza cuando se tiene una conversación, donde se intenta traducir, en el caso de hablar con una persona de diferente idioma, lo que dice. Pero la traducción de suyo no implica una recuperación literal de aquello que se dice, sino un intento de comprensión de un sentido (sujeto a malentendidos o que está oculto) que tiene su base en el lenguaje, de donde parte para establecer cualquier diálogo posible, mediante el intercambio de pareceres y el acuerdo. Se puede decir que prácticamente cualquier fenómeno puede ser tomado como texto, en tanto se estructura en el lenguaje y encierra un sentido; como es el caso de la interpretación escénica, musical, poética, etcétera (Gadamer, 1998, p. 479).

capítulo es ganar mayor comprensión sobre las distintas interpretaciones que hay sobre la justicia, priorizando el planteamiento de preguntas a partir del punto de encuentro o de quiebre con las tradiciones coexistentes, viendo sus prejuicios o la oscuridad que presentan tales afirmaciones. Para ello, se trata de hacer una revisión puntual (pero no exhaustiva) de algunos esbozos sobre la justicia en Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes, que se consideran fuentes próximas de interpretación y dotadoras de sentido, con las cuales se busca lograr una fusión de horizontes. Es decir, construir un marco histórico-interpretativo que permita abrir el diálogo con dicha tradición y así comprender los argumentos de justicia inmersos en la serie *Death Note*, esto desde referentes occidentales. Finalmente, también es la intención hacer una revisión de lo que se denomina pensamiento oriental, a partir de Lao Tsé, Confucio y algunas nociones sobre el budismo y budismo zen en Teitaro y Nishida Kitaro, que son referentes culturales de Oriente que servirán para encontrar, si es que existe, una relación más próxima a la disertación de la justicia.

### **3.1 Platón y Aristóteles: La justicia como virtud y máxima expresión de la comunidad política**

En este primer apartado se realiza una breve aproximación a los principales argumentos en torno a la justicia en el pensamiento platónico y aristotélico. La intención es comprender los elementos más importantes de los argumentos en Light y L, situados en esta tradición, lo cual otorga una mayor contextualización de estos y hace posible su crítica o por el contrario, su defensa. Para ello, se hace mención de la virtud como principal hilo conductor de la noción de justicia, aunado a un ideal de vida en comunidad que permite que diversos discursos en torno a la justicia, como el del sofista, se tejan al interior de la *pólis* griega. Lo que da lugar a la pregunta por el ser de esta, guiada por estos dos filósofos.

Es posible rastrear ya un intento de teorización sobre la justicia de manera temprana tanto en *La República*, como en *La Política* y la *Ética a Nicómaco*. Cabe señalar, siguiendo a Patricio Tierno (2005), que los primeros acercamientos en torno a la justicia derivan de la configuración de la *pólis*; esto es, en primera instancia, de la vida en comunidad y del paso o formación de la individualidad con relación a una reflexión moral sobre la justicia. Es el movimiento sofístico el que da cuenta del quiebre en el orden de la *pólis* después de la derrota de Atenas ante los espartanos en la Guerra del Peloponeso y trae consigo una nueva forma de educación del ciudadano griego, mediante la enseñanza de la oratoria y el conocimiento

‘especializado’<sup>13</sup>. Jaeger (1962), por su parte, hace mención de la tensión existente entre estado-espíritu como condiciones de posibilidad necesarias para que este movimiento lograra realizarse; puesto que en dicha tensión se encuentra, en primer lugar, la necesidad de una nueva concepción del individuo, que dejara atrás los prejuicios relacionados con la virtud o *areté* comprendida como *kalokagathia*<sup>14</sup>, accesible sólo a los aristócratas por derecho divino. En segundo lugar, una estructuración de una *areté* política que comprendiera, ya no a los nobles y aristócratas, sino a los ciudadanos de la *pólis* y las masas –donde se comienza a vislumbrar la democracia, los temas de libertad, la justicia– propiciando la formación del espíritu y el cuerpo, pero con estrecha vinculación a los asuntos de la comunidad y del bien común. Es el postulado de Protágoras, mencionado en el *Teeteto*, ‘el hombre es la medida de todas las cosas’ el que inserta ya en materia política la idea de igualdad y justicia democrática (Tierno, 2005, p. 27).

Con lo que se puede interpretar que el ciudadano griego comienza a tener, mediante el criterio de igualdad, derecho a hacer uso público de la voz para emitir opinión y tomar parte dentro de los asuntos relacionados con la *pólis*, asimismo, en la manera en que debería sustentarse el orden político y social, esto es, encaminarse de manera justa e igualitaria. No obstante, tal como menciona Tierno (2005), el *Gorgias* platónico es un ejemplo de la férrea resistencia que pone Platón ante la aparición de los sofistas. Esta resistencia se debía al aparente saber sobre la justicia que estos decían poseer, ya que la sofística<sup>15</sup> a juicio de Platón, no enseña a hablar con justicia sino con injusticia, esto es, con vista al poder y dominio político, lo cual resulta incongruente con la justicia como valor en sí y como acción moral. Esto se expresa claramente en el *Teeteto*, donde se puede apreciar cómo la tesis de Protágoras no se sostiene, pues se termina por autorrefutar a sí misma al afirmar que los hombres son la medida de todas las cosas. Protágoras, al sostener que cada uno puede parecer para sí mismo el más sabio, no logra explicar entonces qué se podría aprender de un sofista y tampoco por qué, si cualquiera puede ser su propio maestro de verdad, creer en lo que dice éste. En segundo momento, porque

---

<sup>13</sup> La virtud es colocada en el ámbito del saber, por eso se dice que ‘puede ser enseñada’. Teniendo en consideración el talante necesario para la buena conducción del estado-pólis que debe tener el gobernante, los sofistas ven una oportunidad para enseñar, no las cualidades propias con las que el buen gobernante debería nacer, sino el arte de estructurar discursos elocuentes. No obstante, la tarea de estos va más allá, busca la formación del espíritu en conjunción del saber enciclopédico (gramática, retórica, dialéctica, poesía, música y en el ámbito del espíritu y la sociedad; la política y la ética) (Jaeger, 1962, pp. 268-269).

<sup>14</sup> *Kalokagathia*: es un término que relaciona belleza y bondad, para lo cual es necesaria una educación espiritual, corporal para alcanzar la virtud. La *kalokagathia*, según Jaeger, pertenecía a los nobles o aristócratas, por lo cual se heredaba por lazos consanguíneos. (Jaeger, 1962, p. 264)

<sup>15</sup> Sofística y retórica son utilizadas indistintamente en el *Gorgias*, ambas acepciones hacen alusión, según el discurso de Sócrates, a una “especie de práctica de producir cierto agrado y placer” (462 c), puesta en el ámbito de la adulación, como son la culinaria y la cosmética. En el *Protágoras* el sofista aparece como un traficante o tendero, vendedor de mercancías del que hay que tener cuidado, puesto que ofrece cosas dañinas para el alma. (313c).

si alguien sostiene la opinión de que la tesis de Protágoras es falsa (lo cual vale como verdad para sí mismo), siendo consecuente a su doctrina, este sofista se debe ver forzado a admitir que su tesis es falsa, luego entonces el hombre no puede ser medida de todas las cosas. Según Platón, la tesis relativista de Protágoras termina asemejándose al postulado heraclíteo del flujo perpetuo, del cual muestra también su inviabilidad: si todo está en completo movimiento, no es posible nombrar ninguna de las cosas, puesto que lo que se nombra ya no es, por ende, no sólo no es posible el conocimiento, sino que la misma tesis del eterno fluir no se sostiene en tanto que ella misma representa una estabilidad. De la misma manera, si se dice que lo que parece a uno mismo verdad es válido y que a otro le parece falso también lo es, entonces una misma cosa puede ser verdadera y falsa a la vez, lo cual es una contradicción.

Lo anterior sirve a manera de contextualización de la forma en que tanto Platón como Aristóteles guían su reflexión sobre la justicia, siendo útil esta forma de argumentación para mostrar las contradicciones que existen cuando el sofista argumenta sobre lo que es la justicia; donde el injusto puede llegar a parecer justo o viceversa, como se sigue de manera especial en la discusión que se mantiene en *La República*. En dicho diálogo, Platón (a través de Sócrates) entabla una conversación, principalmente con Trasímaco, Glaucón y Adimanto (libro I, II y IV) que se centra en la búsqueda de una definición sobre la justicia.

Sirve de ejemplo en esta discusión una de las intervenciones hechas por parte de Glaucón, quien narra un mito conocido. Según relata, un hombre común, cuyo oficio era ser pastor, mientras paseaba a su ganado encontró un anillo de oro en el cadáver de un hombre, el cual le concedió el poder de volverse invisible al mover su engaste. Con ello el hombre, de nombre Gíges, no se resistió y aprovechó la situación, se inmiscuyó en los asuntos del gobierno, tomó a la esposa del rey y logró destronarlo. Siguiendo este mito, Glaucón busca apoyar su postura mostrando cómo nadie quiere la justicia por sí misma, puesto que si fuera la propia elección y la injusticia no fuera vista con tan malos ojos, en cuanto se tuviera oportunidad de obtener algún beneficio, cualquiera elegiría la injusticia, que ofrece muchas más ventajas. En consecuencia, para Glaucón sólo el débil y el tonto persiguen la justicia y los demás lo veneran en público, pero en el fondo prefieren la injusticia.

Adimanto expresa, por su parte, que la definición de justicia debe incluir al que es justo no en apariencia, sino en sí mismo, porque en todo caso el que recibe honores y riquezas no se sabe si es justo con miras al beneficio o si lo es por sí mismo. Por ello, según la opinión general el injusto lleva una vida mejor, pero por convención el justo es preferido. Incluso, refiere, el justo sólo recibe el odio y la desdicha por parte de los dioses, en cambio para el

hombre injusto sólo basta el hacer súplicas y sacrificios para ser perdonado. Los mismos sofistas o maestros de verdad convienen en lo mismo, en que lo justo sólo es en apariencia y que lo aparente es mucho más conveniente que la verdad, pues sirve para convencer a la gente en las cortes y asambleas, por lo que la apariencia sería una especie de virtud (Platón, 363c).

Ahora bien, después de expresar cada uno su concepción, de la que parece gobernar la injusticia como más conveniente y de hombres sabios, a juicio de Trasímaco, puesto que conviene al más fuerte en lugar de la justicia; Sócrates teje su definición con miras a defender a la justicia ante la injusticia. Para ello, pone en relación la *areté* (excelencia o virtud) con la justicia, con la sabiduría y con la felicidad.

Como se puede apreciar al final del libro I, Sócrates pone en crisis lo expuesto por Trasímaco, a saber: la tesis de que el injusto es sabio y posee la excelencia y el justo es lo contrario. En concordancia con esto, Trasímaco defiende que el justo busca superar/aventajar a su contrario (el injusto) y el injusto intenta aventajar tanto a su semejante como a su contrario. Para ello, se sirve del ejemplo del músico. Según conviene con Trasímaco, 1) entre el músico y el que no es músico, el primero es inteligente y el segundo es tonto. 2) Si del músico se dice que es inteligente, también se dice que es bueno y del bueno que es sabio. 3) Luego, del no músico se dice que es malo e ignorante. 4) Aunado a esto, se dice que el músico, a diferencia del no músico, no intenta aventajar más que a su contrario, al que no sabe el arte de la música. En cambio, el no músico quiere aventajar al que conoce el arte y al que no. Luego entonces, la definición de Trasímaco no logra sostenerse, puesto que Sócrates demuestra que, si el músico es bueno y sabio en tanto que conoce su arte, de ello se desprende que no busca aventajar más que a sus desemejantes, esto es, a los que desconocen el arte. Lo que concuerda perfectamente con la definición de justo dada por Trasímaco, con lo cual resulta que, contrariamente, el injusto es malo e ignorante.

Pero no sólo se logra llegar a esta conclusión, sino también a la idea de que la justicia tiene mayor fuerza, resulta más provechosa y excelente que la injusticia, pues Sócrates sugiere que incluso entre los más injustos (los ladrones, gobernantes, tiranos), existe algo de justicia. Puesto que, si aquellos fueran realmente injustos no podrían pactar acuerdos ni lograr ningún propósito entre ellos, en tanto que gobernaría la disputa y la enemistad<sup>16</sup>. Entonces, de acuerdo con esto, si la justicia es excelencia, el alma que se gobierna conforme a esta es virtuosa, por ello vive una vida buena y por ende una vida feliz. En cambio, al alma que persigue la injusticia

---

<sup>16</sup> Desde aquí podría existir una aproximación a la idea del beneficio mutuo que se encontrará más adelante en Hobbes; la cual muestra la necesidad del pacto o del acuerdo en el Estado de naturaleza para garantizar los mínimos de subsistencia, donde no existe ningún criterio de justicia.

(lo que no va de acuerdo a su virtud) le depara una vida infeliz. Ya que, según expresa el libro IX, el injusto es el más desdichado de todos; pues es parecido a una bestia polimórfica que es incapaz de controlar sus impulsos, que se mantiene en lucha entre lo racional e irracional, dejando al final que la parte bestial lo gobierne. En este sentido, el injusto —el que vive sin moderación— no es más que un esclavo de sí mismo, puesto que la adulación y la fama no traen ningún bien para él; antes bien, lo hacen más perverso e insensato. Dicho esto, la perversidad gobierna a todo aquel que, aun conociendo sus faltas, no permite ser corregido, con lo cual pierde la parte más divina que tiene su alma: la sabiduría y la justicia.

Siguiendo lo anterior, la justicia desde el punto de vista socrático, es un bien que se tiene que anhelar por sí mismo y no por lo que genera, más bien porque ella misma permite la felicidad. En concordancia con su filosofía, es mucho más preferible padecer la injusticia antes que cometerla. Sócrates, en contra de la opinión común y de los sofistas, refiere que es mucho más viable encontrar la justicia desde el nacimiento de un Estado, por lo que su disertación se encamina en relación con su forma de organización, donde se entiende que la justicia del individuo debe existir también en la *pólis*. Si las partes que lo constituyen son justas, la *pólis* —el Estado—lo es. Este pensamiento se deriva de que, siguiendo a Guthrie (1984) y lo dicho al principio de este capítulo, los griegos no establecían ninguna diferencia entre ética y política, esto es, la excelencia, la búsqueda de la virtud del ciudadano estaban relacionados con un ideal de alcanzar la vida buena y el buen gobierno del Estado (p. 427).

Es por esta razón que para Sócrates existen dos tipos de Estados; el sano y el enfermo. Uno y otro son la expresión de la manera en que se gobiernan quienes lo componen. En el modelo sano, austero, que no goza más que de lo necesario para subsistir —que para Glaucón representa la Ciudad de Cerdo— la justicia consiste en que cada una de las partes cumpla con la tarea que le corresponde para alcanzar la excelencia (virtud), con lo cual también se obtiene la felicidad. Es en el segundo Estado de donde se infiere el nacimiento de la injusticia, ya que Sócrates lo califica como un Estado enfermo en tanto que en él ni los gobernantes ni los gobernados velan por el interés común, sino que, cegados por sus pasiones, corrompidos por la avaricia y el poder,<sup>17</sup> desean cada vez más y más, lo que los lleva a caer en el vicio.

---

<sup>17</sup> Es posible señalar una relación con la crematística en Aristóteles y su diferencia con la economía. Ésta última hace referencia a la administración doméstica; el modo en que se gestiona la casa, la relación que se establece entre los hijos, los cónyuges, el amo y el esclavo. La crematística, por su parte, se relaciona con la adquisición en general, de recursos y propiedades. La mayoría, dice Aristóteles, vive de lo que provee la tierra y de actividades propias que no implican el comercio (como es la caza, la pesca, el pastoreo), no obstante, la capacidad que se tiene para adquirir es de suyo natural. Pero dicha capacidad de adquirir, debe servir para almacenar o proveer bienes necesarios, útiles, para vivir bien. En este sentido, la riqueza es definida como aquella que sirve para la administración de la casa y la ciudad y que asegura este vivir bien. No obstante, esta riqueza debe diferenciarse

En consecuencia, este tipo de Estado, que da lugar al nacimiento de las clases, no es el deseable —en el sentido de que merece ser deseado por sí mismo y no como medio—. Esto se explica porque, a diferencia de la Ciudad de Cerdo, este representa una especie de injusticia, en tanto que él se divide en clases para poder contener las pasiones de los inmoderados y para ello se les priva de sus libertades, pues de otra manera la justicia no puede realizarse. No obstante, siendo inevitable que se dé esta forma de Estado, para que reine la justicia, cada una de sus partes —artesanos, guardianes y gobernantes— deben cumplir lo que corresponde a las partes del alma. Así, aquel que dirige su vida de acuerdo a la virtud que mejor le pertenece, asegura que el Estado se encamine de manera justa. Es decir, cuando el artesano que tiende a lo apetitivo lleva a cabo la virtud de la temperancia, el guerrero la virtud de la fortaleza o coraje y el gobernante la de lo racional. De lo que se sigue que este criterio de justicia mínima —imperfecta—, de cumplirse debidamente por cada uno de los gobernantes y gobernados, permite la moderación, la sabiduría y la valentía, que son las tres virtudes que encierran la virtud máxima, que es la justicia.

Ahora bien, haciendo una comparación con la forma de gobierno que propone Kira, es posible sostener que es injusta. De acuerdo a la filosofía platónica, como se ha explicado, la justicia no sólo es un asunto externo, sino es también signo de la interioridad del alma, puesto que la justicia está presente de manera interna en aquel que se modera, que obra de acuerdo a la virtud y con sabiduría, así como también la injusticia se encuentra donde impera el vicio, la ignorancia y lo perverso. Por ello, cobra importancia la relación que hay entre el individuo, el alma y el Estado. Si se eligiera entre los tres tipos de virtudes; la razón, el apetito y la ferosidad, se pensaría que Light siempre actúa conforme a la razón, por lo que podría ser buen gobernante. No obstante, constantemente estos tres géneros de virtudes chocan entre sí, de tal manera que lejos de usar la razón se deja llevar por sus pasiones, por el deseo de poder y veneración por parte de los otros. Acepta la vanagloria cada vez que su nombre es repetido dentro de la opinión pública, en la policía, la televisora, el gobierno. La vanidad, la petulancia, son muestras claras de un alma incapaz de controlar sus apetitos, por lo que es un alma enferma que no puede someterse al buen juicio de la razón y por ello estos apetitos terminan gobernándolo. Siendo que en un Estado justo debe existir la moderación, el gobernante ideal debe asimismo ser moderado. Donde no hay moderación sólo queda la tiranía, que es la mayor degradación. En el mejor de los casos el tipo de gobierno propuesto por Light es el de la tiranía, donde la injusticia

---

de la crematística que corresponde al negocio, al intercambio y al dinero, cuyo fin es la riqueza ilimitada, desmedida y que en nada contribuye para la vida buena, también, de la crematística que busca los placeres en exceso. La crematística que alude a estas dos, la búsqueda del lucro, el exceso de recursos y del placer es inútil, por lo cual es objeto de crítica también en Aristóteles (1258 a).

reina porque el gobernante se ha corrompido, puesto que no busca la excelencia de los súbditos ni la vida buena, sino la renuncia y el sometimiento a través del miedo. Esta preocupación en torno al lugar del miedo en las relaciones de organización política y el gobierno está presente, como se verá más adelante, en Hobbes y Maquiavelo.

Recordando la postura de Light expuesta en el capítulo segundo, se decía que es aquella que sostiene que sólo el bueno es justo y el malo es injusto, que por lo tanto los buenos merecen vivir y los malos merecen morir; incluyendo en el grupo de los justos aquellos que apoyan su ideal de construir una sociedad perfecta (enteramente justa) y tomando como enemigos a los que no apoyan dicha idea. El punto de encuentro en esta discusión es que, si bien en Platón se encuentra presente la concepción de que ‘el justo es bueno y el malo es injusto’, no por ello en Platón se consiente la idea de condenar al malo tomando como criterio un juicio arbitrario, puesto que el malo –como también se ve en Aristóteles–no lo es por intención, sino por ignorancia (pues tiene una concepción errónea de la justicia). La tiranía, que es el gobierno de uno solo es inviable, puesto que el Estado justo se construye a partir de lo que cada uno en su individualidad aporta, el poder no podría recaer en uno solo, sino en los mejores (aristócratas) y en los más sabios (filósofos). Aunque Light dice querer extender la justicia a todos, sus medios son cuestionables, puesto que en sus argumentos y en su lucha contra L no parece buscar el bien común sino el propio, moldeando la justicia de acuerdo a la situación, por lo que si tuviera que asumir un papel en la discusión que Sócrates mantiene con los personajes involucrados en *La República*, se asemeja más a la postura de Glaucón y Adimanto.

Con lo cual es posible encontrar una similitud en otro de sus planteamientos con la exposición de estos últimos. Para Light, las personas siempre guardan las apariencias buscando dar una respuesta socialmente aceptable cuando se les pregunta sobre lo que consideran justo. Para estas, es malo matar personas, y, sin embargo, en el fondo consienten la idea de que debe ser así, eliminar a los malos para hacer justicia. Por ello, según la exposición de Glaucón y Adimanto la justicia no puede ser un bien, en su lugar es considerada un mal y se cultiva sólo por necesidad, puesto que si el justo tuviera oportunidad de elegir elegiría la injusticia. Está en la naturaleza ser codicioso y sólo por convención se elige la justicia. Nadie elige la justicia de manera voluntaria, sino involuntaria. Siguiendo esta consideración, bueno es cometer injusticias y malo padecerlas, solo los débiles buscan la justicia y realizan acuerdos porque no tienen el valor para cometer injusticias. Lo que es bastante congruente con la consideración de Light, de que el justo es aquel que se ensucia las manos y se sacrifica por la humanidad sin importar los medios a los que tenga que recurrir para lograr su cometido.

Si se permite hacer la comparación, Light representa a Gíges, que en lugar del anillo encontró una libreta con tal poder y —como bien alaba Glaucón de Gíges— con ella se volvió similar a un dios entre los hombres. Incluso él mismo (Light) se autoproclama repetidas veces el dios del nuevo mundo. Para Light el fin justifica los medios, por lo que no importa si tiene que ser injusto para hacer la justicia. Siendo que para él la injusticia es mucho más conveniente a sus intereses, persigue la justicia sólo para obtener el beneficio propio, haciendo parecer que se preocupa por el bienestar de la humanidad. No obstante, en el fondo consiente la idea de que es mucho mejor ser injusto, ya que busca guardar las apariencias y actúa según lo que es socialmente aceptable asumiendo un doble papel; por un lado, el del chico brillante, bueno y de una rectitud moral inquebrantable, por otro, el de Kira, aquel que no dudaría en matar a cualquiera que se interponga en su camino. Kira no duda en ponerse el anillo (usar la libreta), hacer la injusticia en tanto que es un mal necesario y de entre los males el menos peor, no obstante, según la consideración socrático-platónica esa sería la más grande injusticia, la de parecer justo sin serlo (361a). Y es la más grande injusticia porque viola el principio de no-contradicción, ya que “es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo” (Platón, 436 c), por lo que siguiendo el criterio platónico no es posible ser justo e injusto a la vez.

Ahora bien, también es posible rastrear en Aristóteles alguna aproximación a la discusión que mantiene L con Light en torno a los argumentos que ofrece sobre la justicia. Según se veía, L a lo largo de la serie nunca ofrece una definición estructurada de justicia; sin embargo, es posible seguirla dentro del marco de la legalidad y la legitimidad. Precisamente es Aristóteles quien concibe la justicia en estos términos. No se debe olvidar, como ya se ha mencionado, que la justicia en los griegos está conformada de acuerdo a un ideal tanto moral como político de alcanzar una vida buena, conforme a la virtud, lo cual está estrechamente relacionado con la forma de gobernanza. Por ello, la *Ética a Nicómaco* y la *Política* se vinculan entre sí.

Dicho esto, algunas de las cuestiones que Aristóteles trata en la *Política* van en relación con establecer cuáles son las características del buen ciudadano, si hay alguna diferencia entre el buen ciudadano y el buen gobernante, así como cuál es la naturaleza de la comunidad política. Estas interrogantes, como se verá, se encuentran en el terreno de la justicia.

Siguiendo la disertación del filósofo, el buen ciudadano se considera distintamente por el régimen (ordenación política) al que pertenece, pero su función principal es participar en los asuntos públicos de la ciudad, en la administración y la deliberación, pues su interés está

en mantener/asegurar el bienestar de dicho régimen. No obstante, la diferencia entre el buen ciudadano y el gobernante se encuentra en la distinción que hace con el ‘hombre de bien’. Puesto que no todo buen ciudadano es persona de bien, es necesario que la persona de bien obre de acuerdo a una única virtud suprema, que es la prudencia (*phronesis*). Dicha virtud pertenece al gobernante y siendo así, se dice de él que es bueno y sensato, en tanto que posee el saber no sólo de lo que significa el arte de gobernar, sino de ser gobernado. Alguien con estas cualidades, debe preocuparse, asimismo, por qué cosa es conveniente a la comunidad y en qué medida se asegura el bien político, esto es, la justicia. En consecuencia, para asegurar la existencia y bienestar de la vida en comunidad el gobernante debe tener por fin la buena legislación y con ello, la justicia.

Aunque hablando en materia de justicia, Aristóteles examina diversas clases de la misma; como es la justicia distributiva y correctiva, de entre las cuales pondera la justicia política. Para ello, toma en cuenta dos conceptos centrales que deben existir en cualquiera de éstas, la igualdad y la proporción o la igualdad proporcionada. Lo que consiste en poner en igualdad de términos o razones aquello que se somete a juicio –considerando que la justicia es igualdad y la injusticia desigualdad– por ello la justicia no es otra cosa que una proporción aritmética. Siendo lo justo el término medio, una correcta distribución de los bienes para que sea justa evita caer en los extremos, que corresponden a excesos o defectos y por ello son vicios. Puesto que no hay igualdad cuando se tiene de algo demasiado o cuando existe la carencia extrema, se dice por ende que hay injusticia. En este sentido, la justicia distributiva debe encargarse de dar o repartir ciertos bienes en cuanto al mérito, ajustándola según lo que corresponde a cada uno y según medida<sup>18</sup>.

Por su parte, la justicia correctiva pone especial énfasis en el papel que tiene el juez a la hora de juzgar. Este debe estar facultado conforme a la ley para dar a cada quien lo que corresponde, poniendo en igualdad de términos la desigualdad existente en ambas partes (es decir, entre el afectado y el transgresor), esto para que, aunque en términos desiguales, exista menos pérdida y mayor ganancia, que es lo más cercano a la justicia para cada parte. De tal manera que el juez ocupa el lugar del término medio, repartiendo en partes iguales sin hacer

---

<sup>18</sup> Es por esto que Aristóteles hace una crítica a la justicia como reciprocidad, puesto que no puede haber reciprocidad sin antes existir la igualdad y la proporción. Es decir, la justicia distributiva permite establecer puntos de comparación, vuelve dos cosas aparentemente desiguales en algo conmensurable. Por ello el ejemplo con la moneda de cambio, que es un medio estable con el cual es posible equiparar y ajustarse a una proporción, establecer un valor igual, permitiendo un intercambio justo entre personas no iguales. Pero si sólo se considerara la justicia como reciprocidad, esperando dar lo que se obtiene o viceversa, si un ciego te pisa y, de manera recíproca, devuelves la misma acción, no habría igualdad de condiciones ni proporción, por ende, habría injusticia.

distinción alguna entre el que comete la injusticia como para el que la recibe, puesto que la ley se ejerce de la misma manera para ambos.

No obstante, la justicia política a diferencia de las dos anteriores, tiene por fin la felicidad. Esto adquiere sentido si se considera que para que realmente pueda hablarse de comunidad, la existencia del territorio o de la agrupación entre personas no es suficiente, puesto que las personas no se asocian sólo por un mero vivir, para evitar la guerra o por interés, sino que, además de buscar el intercambio, la ganancia de bienes, u obtener algún otro beneficio, se puede decir que la comunidad lo es por las relaciones que se establecen entre aquellos animales políticos que buscan vivir bien. Por ello, es tarea del gobernante cuidar dichas relaciones y, para ello, ser justo, así como actuar con justicia. Y para que la justicia sea efectiva y pueda garantizar el bien de las relaciones entre los ciudadanos, es necesario que existan, asimismo, leyes efectivas, y para que lo sean, se deben estructurar tomando como modelo el marco legal y equitativo. Hay legalidad y equidad cuando se busca el bien de la comunidad, puesto que la justicia no es asunto de uno solo, sino que afecta directamente a otros. En este sentido, Aristóteles expresa "llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política" (Aristóteles, 1129 d). Entonces, si la justicia es aquella que tiene por fin la felicidad, que sus conciudadanos lleven una vida buena y busquen/trabajen en la excelencia, su contraparte, la injusticia, es un modo de ser que corresponde a aquel que, no sólo transgrede la ley — pues como se verá también está en discusión si el que lo hace es por fuerza injusto— sino que perturba la armonía de esta vida en comunidad, en tanto se conduce conforme a los vicios, ya sea por exceso o defecto.

Cabe señalar que Aristóteles, en contraste con Platón, establece una diferencia entre lo que sería la justicia, por un lado; y actuar con justicia por otro (1130 b). La justicia y el acto justo se determinan de acuerdo a su carácter de voluntarios o involuntarios. El Estagirita refiere que, uno y otro se pueden dar de manera separada. Es decir, alguien podría cometer un acto justo de manera involuntaria y no por ello ser justo; asimismo con la injusticia, no se da de manera necesaria que si alguien obra con injusticia por ello sea injusto. Por ello enfatiza dicho criterio de lo que es voluntario o involuntario, con lo que deja claro que no se puede juzgar de injusto a aquel que llevado por sus pasiones comete una injusticia, tampoco al que contra su voluntad es obligado a cometerla o donde se da de manera accidental. En todo caso será, como ya se mencionaba en Platón, fruto de la ignorancia o del infortunio. Tanto el acto injusto como el acto justo tienen que partir de la deliberación previa del juicio. El acto verdaderamente injusto, en consecuencia, es aquel que tiene por causa la maldad y cuando se tiene en la mira a

quién o a quienes se busca hacer daño voluntariamente, con lo cual se dice de aquel que también es injusto.

Teniendo claras estas definiciones y regresando a la argumentación de los personajes, en primer lugar, se mencionaba con anterioridad que L construye su definición de justicia por vía negativa, es decir, a partir de lo que no puede ser justicia y partiendo de los hechos de la vida fáctica. No obstante, para L la justicia es pensada dentro del marco de la legalidad en tanto que la ley tiene que garantizar el orden social. En este caso, las leyes son las que asumen el papel del soberano; es posible ver en su forma de concebir la justicia una proporción, ya que busca que se juzgue tanto al justo como al injusto en términos iguales, de tal manera que no haya desigualdad en cómo se juzga a uno y a otro. Pero, ¿qué pasa si Kira no tiene consciencia o no está seguro de ser Kira? como convenientemente declara en el capítulo 16. Los miembros de la policía arguyen que poco importa si el asesino es bueno o malo, lo relevante es el asesinato mismo, el acto de matar, a menos que ello sea obra de un dios desquiciado. Lo cual es absurdo, ya que sería como suponer, cartesianamente, que los actos de Light son obra de un genio maligno, en este caso un dios, que engaña a los sentidos, mostrando las cosas no como son realmente. No obstante, siguiendo la argumentación de Aristóteles, este punto es problemático porque: sí es un acto injusto, efectivamente es una injusticia cometer asesinato; pero no por ello podría considerarse que Light es injusto si consigue probar que obró contra su voluntad, que no tenía consciencia de ello o fue poseído por un dios. En este sentido, las leyes tendrían que ajustarse para considerar dicha posibilidad, puesto que podrían aplicarse injustamente.

Pero indistintamente a esto, L piensa que Kira es injusto y obra con injusticia porque su repartición de la justicia procede desigualmente, haciendo todo por fuera de la ley. No hay equidad ni término medio en tanto posee el poder en demasía, por ello termina cayendo en el defecto. Resulta claro que no se está en igualdad de condiciones ni hay proporción, puesto que Kira es el amo de un poder del que los demás no participan, a saber, la *death note*. Con la que tiene la posibilidad de ejercer el dominio. Para L, Kira atenta contra el bien de la comunidad, contra el Estado y no sólo contra este, sino contra el bienestar del mundo porque no hay una ley que lo regule, en este sentido, Kira amenaza al sistema entero, por lo que representa un peligro eminente. Aunque Kira dice querer la felicidad de todos, no busca que los miembros de la comunidad alcancen ninguna autarquía, esto es, que sean libres y que puedan gobernarse a sí mismos, sino que se sometan a su propio gobierno. Por esta razón, al igual que se decía en Platón, su gobierno es injusto en tanto que:

los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres (Aristóteles, 1279a).

El gobierno de Kira es injusto en tanto que atiende sólo sus propios intereses y cae en la desigualdad; por un lado, por su exceso de poder; por otro, por la carencia de la legislación. Aunque con ello pretenda algún bienestar para la comunidad. A esto también se añade que él mismo es injusto en tanto que parte de la disposición y de la deliberación para cometer actos injustos siguiendo su propio criterio de lo que es la justicia. Según Aristóteles, los actos injustos se caracterizan cuando se tiene en la mira a quién o contra quiénes cometerlos y con qué, es decir, poseen una intencionalidad. Kira delibera continuamente quiénes merecen vivir y quiénes morir –Lo que refuta el que exprese que no sea consciente– reparte la injusticia a partir de la premisa de que sólo él posee la facultad de juzgar. Los otros no son libres ni iguales ante él, son casi como esclavos, no busca la felicidad de estos sino la propia, puesto que antepone su vida ante la de los otros, que es lo propio de un gobernante que se ha corrompido. Es injusto sobre todo porque sus actos los realiza con maldad y nunca son involuntarios, lo cual es reprochable tanto desde el punto de vista aristotélico como platónico. La postura de Soichiro Yagami respecto de la justicia está justo bajo esta consideración, es decir, ¿qué tipo de felicidad podría obtener alguien con un poder así (esto es, el poder de matar)? Para Soichiro, tener dicho poder es maligno y aquel que lo posee está maldito. ¿Y cómo no? ¿Cómo dicho poder asegura la estabilidad en las relaciones, la vida en comunidad, la amistad y la estabilidad política?

Tanto la postura de Kira, como la de Teru Mikami empatan con la comprensión de la justicia como reciprocidad. Ambos piensan en la justicia como aquella en que cada quien recibe lo que da, pero de forma indiscriminada y ven la necesidad de que alguien juzgue lo que a cada quien le toca. Siguiendo a Aristóteles, esto no equivale a distribuir la justicia equitativamente ni proporcionalmente. No hay ninguna proporción en la elección de matar a alguien sólo porque cometió un crimen; aunque si bien es necesaria la figura del juez para establecer la justicia correctiva, determinar que alguien merece morir sin más y sin previa deliberación sería un exceso, sería un defecto del poder que tiene el juez. Es decir, éste tendría que tomar en cuenta diversas variables; como la intencionalidad, si fue un acto voluntario o involuntario, si fue obra de las pasiones, para determinar, primeramente, si alguien es en sí mismo injusto o si sólo cometió un acto injusto y después si por ello merece morir.

De este primer apartado se rescatan los principales argumentos de justicia en Platón, a manera de contraargumentación de los planteamientos de justicia en Light. Asimismo, se rescatan los argumentos de Aristóteles para contrastarlos con los argumentos de L. Para ello, se juega con uno de los conceptos claves que guían esta discusión, a saber, el concepto de virtud –que no puede desligarse del de justicia– y la importancia de estos dentro de la estructura de la *pólis* y formación de conciencia del ciudadano griego. En este sentido, los argumentos de Kira sobre justicia, personificados en Glaucón, Adimanto y Trasímaco, atentan contra este ideal de vida buena, puesto que la única preocupación que guía la búsqueda de justicia es el bienestar del individuo propio y no el de la comunidad. Por lo que se ve en Light la figura del sofista, cuyos argumentos de justicia son aparentes, pues en el fondo defiende la injusticia. También toma el papel del tirano, puesto que es inmoderado y continuamente se deja llevar por sus pasiones. En términos aristotélicos, Light es imprudente, pues no actúa según medida o proporción. Por su parte, aunque L se halle dentro de los límites de lo establecido en la ley, también procede desigualmente y sin ninguna proporción. L lleva al extremo sus propias presuposiciones, por lo que vuelve cuestionable si realmente es justo o sólo actúa con justicia sin serlo.

### **3.2 Maquiavelo y Hobbes: el papel de la justicia en la realidad política**

En este segundo apartado se tiene por objeto hacer una revisión general del pensamiento político en Maquiavelo y Hobbes los cuales, a diferencia de los filósofos anteriores, mantienen posturas totalmente distintas en torno a la manera de comprender la justicia, la cual puede resultar no ser tan clara. No obstante, se recuperan aspectos que resultan valiosos para interpretar sobre todo los argumentos en Light o Kira, siendo mucho más cercano al discurso del soberano o del príncipe, cuya finalidad ya no es la virtud ni la justicia en sí misma, sino la búsqueda de la estabilidad y de la paz al interior del Estado moderno.

En primer lugar, es relevante mencionar que la situación histórica en la que surge el pensamiento de Maquiavelo sobre la realidad política está marcada por muchos cambios y fragmentaciones, a saber: el paso del sistema feudal al capitalismo, la apertura hacia nuevas rutas de comercio, el renacimiento italiano, la reforma y contrarreforma, el descubrimiento de América y el proceso de industrialización, con el cual se da inicio a la modernidad temprana en el siglo XV. Por ello, su propuesta, en respuesta a esta situación, hace énfasis en la búsqueda de cohesión para la construcción de un Estado fuerte, capaz de hacer frente ante cualquier ataque tanto al interior como al exterior de este. A juicio de Ferrer (2017) Maquiavelo parte de una ética política (p. 175), no obstante, Forte (2011) sostiene que, Maquiavelo critica y rechaza

todo intento de sumisión del saber político a un mero saber pedagógico/formativo (propio del Renacimiento) y, sobre todo, su vinculación con la ética. En contraposición, la postura de Maquiavelo en relación con la política se comprende de manera dialéctica, moviéndose en el campo de lo verosímil y de la prudencia (p. 62).

También se establece una diferencia y existe una discusión con la filosofía política de Platón y Aristóteles, quienes concebían la fortaleza de la *pólis* en la relación que mantenía con el ciudadano, en la realización de cada uno según lo que le corresponde (su virtud) y en la construcción de relaciones estables al interior de la *pólis* según el ideal de vida buena. Contrariamente, Maquiavelo parte de una desconfianza y pesimismo con respecto al ser humano, puesto que ve lo fácilmente que este es llevado por sus pretensiones egoístas, por la corrupción y cómo con ello compromete la vida del Estado. Por ello, (muy cercano a Hobbes), Maquiavelo ve en el Estado una unidad independiente que debe ser gobernada por un príncipe, capaz de ejercer el poder, de ser necesario, con el uso de las armas y la violencia.

La postura de Maquiavelo, que apoya el republicanismo; es pragmática, funcional, por lo que, según observa Ferrer (2017), poco se preocupa por un problema tan fundamental al que apuntaban los griegos antiguos, que es la posibilidad de una forma de gobierno según el modelo de justicia. Según retoma de Maquiavelo “en una sociedad igualitaria no emerge el príncipe, y en una sociedad de príncipes no emerge la igualdad” (Ferrer, 2017, p. 187). Con dicha frase, es posible encontrar un quiebre con la propuesta aristotélica de justicia como igualdad. La justicia en Maquiavelo es posible en la forma del príncipe, así como en Hobbes en el soberano, que se encargan de mantener el orden y de que los súbditos le obedezcan, pero no puede haber ninguna igualdad puesto que el príncipe –aunque busca la libertad (entendida como no dominación) de los súbditos– puede tomar medidas que por demás se pueden considerar injustas si el Estado pelagra y en Hobbes, el soberano y los súbditos no pueden tener el mismo poder porque de ser así todos serían soberanos, lo cual llevaría a la guerra. Como se verá, en Hobbes la justicia procede del convencionalismo, lo que corresponde a una racionalización del egoísmo (Reale y Antiseri, 2011, p. 123) y el soberano, cuyo poder es absoluto, está por encima de la justicia misma y de los pactos y convenciones establecidas entre los súbditos.

En este sentido, hay un rompimiento marcado entre los gobernantes y gobernados – que no existía en la *pólis* griega—y que es lo que caracteriza al Estado moderno, donde ahora se enfatiza el papel que tiene el soberano frente a los ciudadanos y la necesidad de la existencia de un contrato social que asegure el bien común y el respeto de la norma. Puesto que Hobbes –que nace más de un siglo después que Maquiavelo– es testigo igualmente de distintos eventos

históricos, como la guerra de los treinta años entre católicos y protestantes, la revolución inglesa, la revolución científica, tiene material suficiente para guiar su reflexión con motivo de evitar la guerra.

Es notable la influencia que tienen tanto en su filosofía política como en su visión de la filosofía en general, los postulados de Euclides (de quien leyó los *Elementos*), el racionalismo cartesiano, la postura científica de Bacon, y, sobre todo, la física de Galileo Galilei (Reale y Antiseri, 2011, p. 113). En contra de la filosofía platónica y aristotélica que pregonaban los escolásticos, comparte el pensamiento de que dicha época corresponde a una época antigua y medieval que en nada corresponde a la actual. En este sentido, para él la filosofía se comprende como una ciencia que refiere a los cuerpos (naturales o artificiales) y con relación a la filosofía política, a los cuerpos políticos. Tomando de ejemplo el método científico de Galileo, pretende instaurar una ciencia del Estado, esto es, descomponer el Estado en sus partes para comprender sus causas y propiedades como lo haría la física. Lo que conduce a que las reglas de la ciencia puedan aplicar a la moral y la política, buscando garantizar la paz y evitar la guerra. De esta manera, la postura de Hobbes es material y mecanicista.

De entre los contractualistas, Thomas Hobbes resulta útil para reforzar el argumento de Light/Kira, ya que Hobbes describe cómo es la forma de organización entre los hombres en estado natural y muestra la necesidad de que el Estado se organice bajo el gobierno del monarca, a tal punto de considerar la lectura de los escritores griegos y latinos como una enfermedad que se debe erradicar. Sobre todo, porque estos no comparten que la monarquía (que se degrada en tiranía) sea la mejor forma de gobierno y en su lugar ponderan la democracia. Contrariamente, Hobbes (2005) afirma que no es legítimo atentar contra el monarca ni tomar a este como un tirano, más bien señala que el repudio contra el gobierno del monarca deriva del miedo a ser fuertemente gobernados (p. 269).

Siguiendo el capítulo XIII, el filósofo enfatiza que los individuos en condición natural se hallan gobernados por sus pasiones, principalmente por el deseo de salvaguardar la vida y el temor a la muerte. Por ello, lo que caracteriza este estado natural es la guerra constante de todos contra todos, también como una disposición a hacerla, ya que, siendo todos iguales en razón –aunque no en fuerza– son acreedores a los mismos derechos que cualquier otro. Por lo que la guerra se produce por el temor del dominio del otro sobre lo propio, la violencia y la muerte. Siendo de esta manera, no hay posibilidad de tener propiedades, riquezas, arte, navegación, agricultura o una sociedad estable, puesto que no hay ley ni poder que pueda

mantener a raya a cada uno de tal manera que sus propiedades y la vida estén aseguradas. Este estado, según Hobbes (2005), es pobre, solitario y sobre todo breve (p. 103).

En lo concerniente a la justicia, este filósofo sostiene que en este estado natural, no existiendo leyes ni un poder soberano, tampoco existe un Estado y mucho menos la justicia o la injusticia. Justicia e injusticia son conceptos que refieren al establecimiento de las leyes. En contra de la consideración platónica de que la injusticia y la justicia residen en el alma, sostiene que éstas no son facultades, sino que tienen cierta materialidad en la conformación de las leyes del Estado. La otra crítica es respecto a la tesis de la sociabilidad de Aristóteles, que afirma que si las personas se agrupan entre sí es porque son seres sociales políticos por naturaleza. Contrariamente, Hobbes señala que los individuos se asocian por interés y necesidad de mantener su vida a salvo, por egoísmo, no porque sean realmente sociales. Siendo que poseen razón, pueden superar su miserable condición por medio de ésta y motivados también por sus pasiones proponer normas de paz.

Estas últimas las denomina Leyes de la naturaleza, que son “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla” (Hobbes, 2005, p. 106). En condiciones naturales un individuo tiene el derecho, esto es, la libertad de tomar cualquier cosa e incluso la vida del otro. Sin embargo, para que esto no suceda es que establece preceptos conforme a la razón que puedan garantizar ciertos mínimos de subsistencia. De entre las Leyes de la naturaleza más importantes se destacan las siguientes; 1) buscar la paz, esforzarse por ella y sólo recurrir a la guerra en caso de que no sea posible salvaguardar la vida por medio de la paz, 2) la renuncia voluntaria a tener libertad sin límites, esto es, derecho sobre todas las cosas. Lo que no significa tener menos libertad, sino dejar el camino libre para que otros hagan válidos sus propios derechos. 3) Que se cumplan los pactos establecidos; la injusticia reside en donde no se cumple con el pacto, 4) que cada uno reconozca a los otros como iguales a uno mismo, 5) proceder con equidad cuando se juzga entre otros, 6) que el soberano distribuya igualmente a cada uno lo que le corresponde, lo cual se denomina equidad o justicia distributiva.

Las Leyes de la naturaleza, siguiendo a Hobbes son divinas e inmutables. Si se estableciera una jerarquía, en primer lugar, se encontrarían las Leyes de la naturaleza y, en segundo lugar, el poder del soberano. Dicho esto, la justicia y la injusticia no existen en condiciones naturales, sino en el establecimiento de las leyes. La justicia y la injusticia existen con relación a los pactos establecidos en un Estado ya erigido. El Estado es aquel que tiene el poder coercitivo suficiente para mantener la paz a través del miedo latente, mostrando las

consecuencias que se derivan de romper los pactos, con lo cual se garantiza la propiedad y la seguridad de los miembros del Estado. El Estado es aquel poder a quien se le otorga o transfiere voluntariamente y bajo un acto deliberativo el poder de ser gobernado. A él los súbditos le deben sumisión y obediencia, con la plena consciencia de que es mejor someter sus pasiones y limitar su libertad en búsqueda de un bien mayor: la paz y la seguridad.

La necesidad del gobierno del monarca, que es el Estado y la ley misma se deriva, a juicio de Hobbes, de la falta de un árbitro o juez que no busque su propio beneficio. Puesto que la razón privada y el gobierno individual que mejor le parece a cada uno resulta peligroso y contrae la guerra, en este sentido “la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado” (Hobbes, 2005, p. 265). Hobbes deja de lado la discusión moral de la maldad y la bondad que comúnmente se relaciona con la justicia, puesto que hay una discrepancia entre lo que realmente sean estas. La reflexión sobre lo que a cada uno parece bueno o malo abona a la filosofía moral, que sirve en la mera condición natural donde cada uno se guía por su propia razón. No obstante, como señala Nussbaum (2007), las leyes morales no podrían construir el orden político (p. 56). El orden político bien cimentado deriva de las leyes civiles. Siendo que en la definición de ley está el que no puedan ser injustas; la ley buena es aquella que es útil para el bienestar del pueblo, por ende, la ley inútil es mala. Para Hobbes en la definición de ley está el que no puedan ser injustas, sino buenas o malas en razón de su conveniencia para el beneficio del pueblo. Para ello, el soberano tiene la obligación de establecer leyes buenas y con ello repartir la justicia de manera equitativa (sin desigualdad). Aunque esto plantea una serie de problemas, ya que para el filósofo pareciera absurdo cuestionar la legitimidad del poder absoluto que posee el monarca, ya que él mismo no puede ser sometido a las leyes civiles, sino que se halla por encima de éstas. Si se le cuestionara, entonces tendría que existir otro soberano que lo castigue y vigile. Además de que es discutible el hecho de que no existan leyes injustas, aunque Hobbes no lo cuestiona porque asume que el monarca no puede ser injusto, pues es el pilar de la sociedad entera. Por esta razón el pueblo no puede sublevarse en contra suya en tanto que su palabra es ley y sólo Dios puede juzgarlo.

Ahora bien, ¿cómo es posible encontrar en la filosofía política hobbesiana una aproximación a los argumentos de Light sobre la justicia? Ya con Platón y Aristóteles se veía que Light/Kira representaba un peligro para el Estado en tanto que atentaba contra su constitución legal. Contrariamente, aquí se ha de partir de la idea de que Light, siendo la representación del soberano, tiene que estar por encima de todas las leyes humanas y por ende no someterse a ellas. Sin embargo, algo que puede cuestionarse en primer lugar es el hecho de que Light considere que su poder y carácter irrevocable de soberano ha sido otorgado por Dios.

De manera contraria, para Hobbes el poder no se puede obtener de una entidad divina directa, sino de la renuncia voluntaria a la libertad sin límites y la visibilidad de la necesidad de un contrato en el que todos puedan obtener mayores beneficios que los que puede proveer la libertad ilimitada en la condición de naturaleza. El soberano a cambio de la obediencia y sumisión de los súbditos tiene la obligación de protegerlos y mantener la paz del Estado, pero ante todo de salvaguardar la vida.

Este último punto es de los más importantes, puesto que es la vértebra que sustenta la concepción política de justicia en Hobbes. Para aclarar esto, se ha de recordar que Hobbes sostiene que Las Leyes de la Naturaleza están antes y por encima del Estado o de cualquier poder soberano, puesto que son inalienables. Una de estas Leyes dicta que nadie puede ser despojado del derecho a la vida, ni tampoco se puede renunciar a ella, en tanto que está en la naturaleza buscar la preservación de la misma. En este sentido, el soberano no puede ni está en su poder disponer de las vidas humanas. Se puede objetar, poniéndolo en los términos de la argumentación de Light, que él busca asegurar la paz —que es otra de las leyes que la naturaleza ha impuesto— sin embargo, cae en la injusticia porque viola la Ley máxima que es la protección de la vida. Él administra, gestiona la vida a través de las muertes humanas, y en este sentido tampoco procede equitativamente. No considera a sus súbditos como si fueran iguales, siendo que sus intereses y los de ellos se contraponen; aunado a que hace uso de su poder para castigar llevado por la ira o deseos de venganza.

Comete injusticia también en tanto que no hay un pacto establecido entre él y los súbditos, puesto que su consideración de justicia no se basa en la creación de leyes eficaces para asegurar el bienestar, sino en la concepción moral sobre lo bueno y lo malo, lo cual, según ya se decía, es relativo a las diversas doctrinas y costumbres. Esto lejos de asegurar la paz trae la guerra, ya que se cae nuevamente en la razón privada y egoísta de aquel que sólo busca satisfacer sus propios intereses, sacrificando vidas humanas sin posibilidad del acuerdo o la deliberación. Siendo la deliberación parte importante del convenio, ya que Hobbes tiene la creencia de que todos por naturaleza poseen en igual cantidad la razón. Para Light sólo él posee razón, por lo cual es el único facultado para juzgar. No obstante, si bien en el estado de naturaleza es válido guiarse por la propia razón, por las pasiones y por las creencias sobre lo bueno y malo, en el Estado es imperativo crear leyes fuertes que eviten volver al estado de guerra.

Ahora bien, tomando como punto de referencia a Nicolás Maquiavelo —siendo anterior en el tiempo a Hobbes— cabe señalar que éste vive un contexto totalmente distinto

donde todavía no se consolida el Estado moderno como tal, sino que se encuentra en transición. Maquiavelo no ve la política de manera procedimental ni formal, como lo hace Hobbes influenciado por el pensamiento moderno de la época —que busca medir todo el objeto de conocimiento a través del establecimiento de leyes matemáticas— más bien, concibe la política en su dimensión experiencial, como se mencionó, como continua elaboración y en relación con la *techné*.

En Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, no se encuentra la idea del contrato y de la renuncia voluntaria a los derechos en búsqueda de un bien mayor, que es asegurar la paz. Más bien, en él se encuentra la preocupación genuina por pensar cuáles son las condiciones efectivas, reales, bajo las cuales se puede asegurar e incrementar el poder una vez que se ha tomado, de tal manera que el Estado tenga larga vida. El asunto aquí, si bien no es el de la justicia, sirve para ver en Light Yagami —o al menos esa es la idea— el papel del príncipe, cuyo fundamento está en el uso de la fuerza (militar, estratégica). Es decir, una vez que se ha tomado un Estado, ya sea por medio de la violencia o la virtud. ¿Qué sigue?

La reflexión de Maquiavelo en torno a estas condiciones se denomina realismo político, donde también se puede ver cierto pesimismo. Realismo, en primer lugar, porque, haciendo revisión de la historia y tomando ejemplos de ella (específicamente de la romana), la reflexión en torno a cómo conservar el poder no se puede basar en el deber ser, sino en cómo son y han sido efectivamente las cosas, puesto que, según piensa, los antiguos pensadores griegos no muestran más que gobiernos y hombres que jamás han existido. Por otro lado, su pesimismo es notable cuando expresa —como también lo hace Hobbes— que el ser humano es egoísta, vil, traicionero, no por naturaleza, sino porque la historia así lo muestra. Por ello, si se ha de querer construir un Estado fuerte, se ha de renunciar a toda consideración moral o ética sobre lo que es bueno o malo y ponderar únicamente lo que es útil o eficaz. Ya que, existiendo esta igualdad de pasiones; tanto la política, el orden social y la historia están atravesadas por el antagonismo, lo que sirve de hipótesis para buscar los medios necesarios que aseguren la estabilidad y fortaleza del Estado.

Con relación al uso de la fuerza, cabe hablar de las figuras de la zorra y el león. Estas figuras deben estar equilibradas, correspondiendo la primera a la astucia de la que hace uso el hombre y la otra que es propia de las bestias, aunque también el hombre recurra a ella. Una y otra son necesarias para la conservación del Estado; La astucia para no caer en la trampa y el engaño, y la fuerza para defenderse de éstas. Hay que ser astuto, cauto, para ver el engaño y también para engañar a los otros si es necesario; pues conviene más que los otros piensen que

se es leal, compasivo, que realmente serlo. Por lo que, nuevamente, Maquiavelo no discute si el príncipe ha de ser bueno o malo, si uno u otro atributo resulta útil para la conservación del Estado, no importa qué recurso se utilice. Más bien, aconseja que el ‘bueno’ esté en disposición de hacer el mal y obrar en contra de todo lo que se considera bueno, puesto que ser enteramente bueno lo perjudica.

La virtud, como se puede observar, consiste en tener la sabiduría para equilibrar las fuerzas que se contraponen. Ya que, es necesario saber cómo mantener contentos tanto al pueblo, como a la fuerza militar, como a los notables. Por ello, es importante que el que gobierna se dirija con coraje, valentía, evitando mostrarse como si fuera ingenuo o inseguro, con lo cual impide que sea atacado o que conjuren en su contra. Para lograr esto, el príncipe debe conocer bien sobre el arte de la guerra, debe estar siempre armado y tener buenos ejércitos, puesto que, según Maquiavelo (2011), sólo donde hay buenos ejércitos hay buenas leyes (p. 40).

Este filósofo aconseja que, si bien se debe estar bien preparado, antes hay que saber tomar ventaja de las apariencias, esto para no tener que recurrir a la violencia o al uso de la fuerza del león. Por ello, es importante ganarse al pueblo y no enemistarse con él. La violencia debe ser el último recurso y debe ser fuerte, pero breve, para que los súbditos no tengan intenciones de desobedecer. Aunque lo mejor es no ejercerla, ya que el pueblo sólo busca no ser dominado y llegar a ser libre. En este sentido, sobre la cuestión de que es más preferible, si ser temido o amado, se debe ser prudente en mantener las dos, aunque es mucho más seguro ser temido, ya que fácilmente se ponen en contra del que es amado. Maquiavelo considera algo así como un punto medio, de tal manera que los súbditos tengan presente el temor al castigo y por ello no se revelen. No obstante, el príncipe debe cuidarse de que, si no es amado, tampoco sea odiado. Por ello, no debe ejercer castigos infundados, tomar lo que no le corresponde, no debe hacerse de los bienes de los súbditos.

Ya en los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, Maquiavelo observa la siguiente dificultad cuando las costumbres de un pueblo se corrompen: puesto que no hay leyes ni gobiernos perfectos, se necesita de alguien bueno que tenga la intención de reformar y de alguien malo capaz de conseguirlo a través de la violencia. Estas dos mismas condiciones deben estar en el mismo individuo, ya que sólo uno puede reorganizar el Estado; por lo que la dificultad está en cómo restablecer las costumbres y, al mismo tiempo, saber tomar el mando por medio de las armas, sin ganarse el odio del pueblo, pero manteniéndolo en observancia de la ley.

Lo anterior sirva ahora para comprender por qué Light/Kira se asemeja al príncipe, descrito por Maquiavelo. Aquí no se discute qué tan razonables son los ideales de Light con respecto a la justicia, puesto que en Maquiavelo no se encuentra un razonamiento en torno a la legitimidad del poder en relación con ella —como ya se veía en Platón, Aristóteles e incluso en Hobbes— más bien, él reflexiona sobre qué hacer con él una vez que se tiene sin importar los medios por cuales se haya tomado. De esta manera, que Light haya elegido el camino de la violencia para asegurar la paz es justificable si realmente funciona. Light observa que el sistema está corrompido y que no existe ningún remedio eficaz que pueda enderezarlo, los robos, los asesinatos, el acoso, siendo tantos los casos difícilmente se les da seguimiento. Por ello, ve la necesidad de alguien que, teniendo la sapiencia para gobernar, pueda mantener a raya a los súbditos, de tal manera que por miedo al castigo dejen de cometer crímenes.

Como se observa a lo largo de la serie, el índice de criminalidad disminuye por el temor hacia Kira y la gente parece alabarlo por sus acciones. ¿Astucia? por su puesto. No hay ejemplo más claro de las figuras de la zorra y el león que en Light. Kira sabe jugar perfectamente con las impresiones de la gente que lo admira, aunque a ojos de todos haga parecer que tiene un alto sentido de justicia y desarrolle grandes discursos con tintes de moralidad, no hace más que aparentar, jugar las cartas a su favor, aunque él piense todo lo contrario a lo que sostiene. Lo que bien se veía en Platón como un defecto, ‘el parecer justo sin serlo’, acá es toda una virtud. Conviene que las personas piensen que se es justo o bondadoso porque así puedes ganar adeptos y no tan fácil se ponen en tu contra. Kira no tiene problema en ser tomado como el más bondadoso o el más cruel, todo beneficia a su gobierno, puesto que sabe mediar muy bien con las apariencias. Puede ser el novio perfecto, el estudiante honorífico, el mejor policía o el asesino más grande, teniendo todo completamente equilibrado. Por ello su astucia es digna de admiración. También sabe hacer uso de la fuerza del león, ya que no duda en asesinar a cualquiera que pueda representar un peligro para su gobierno. Si bien no tiene una fuerza militar bien establecida, siendo zorra, su astucia le ayuda a proveerle de cualquier cosa: la posesión de grandes equipos de investigación policíaca, la toma del gobierno de cualquier país, el dominio de la propaganda pública y de cualquier corporación que pueda representar algo en su contra.

Kira mantiene bien equilibrados los polos contrapuestos, el amor y el odio hacia él. L ve en él el enemigo al que debe atrapar, pero también lo mira como su amigo. Matsuda admite que debe odiar a Kira, pero que no lo odia del todo. Su padre, Soichiro, se niega a ver en él un criminal y muere feliz con la falsa idea de que no lo es. Sus simpatizantes; Naomi Takada, Misa Amane, Teru Mikami, se vuelven grandes aliados porque su devoción y lealtad hacia Kira

es tanta que no dudan en dar su vida por él. Todo esto conviene al gobierno fuerte del príncipe, hacer de los enemigos sus aliados y que los pocos que confían en él no se vuelvan en su contra. Se dice de Kira que es virtuoso porque sabe mantener equilibradas todas estas esferas, entonces, ¿por qué pierde al final?

Maquiavelo también ve el peligro de los gobiernos cuando el príncipe se deja llevar por la ira y la venganza o por el exceso de violencia injustificada. Como se ve, la mayoría de los asesinatos que comete Kira una vez que se asienta en el poder, ya no buscan sólo combatir el crimen, en ocasiones no tienen razón de ser más que la ira, el deseo de ganar o demostrar un punto. Entonces, es posible pensar con Maquiavelo que el gobierno de Kira es inviable, no por su retorcido ideal de lo que es bueno, malo, justo o injusto, sino porque sus continuos excesos terminan viciando su perspectiva del poder y del gobierno, con lo que termina cayendo en una tiranía; enemistándose con el pueblo, ejerciendo la violencia con demasía, recurriendo al castigo no para corregir, sino para hacer la guerra. Aunque sea posible mantener a los súbditos del lado de Kira por el temor al castigo, no hay gobierno duradero ni paz alguna cuando el interés de estos y del príncipe se contraponen.

La filosofía política de Hobbes y Maquiavelo, como se observa, resulta mucho más cercana a la concepción de justicia en Light que en L. No obstante, se aclara que no hay una definición de justicia dada en estos pensadores, así como tampoco una reflexión moral sobre ésta, sino que más bien se puede rastrear en sus principales ideas políticas. De ello, se concluye que la justicia tiene su razón de ser, en Hobbes, en la sociedad civil donde se crean leyes que permiten mantener la seguridad del Estado, bajo las cuales se pueda controlar a los súbditos. Sin embargo, la existencia del contrato social, la deliberación previa y la renuncia voluntaria a la libertad son determinantes para que el gobierno del monarca no degrade en tiranía, lo que sucede con Kira. Kira, contrariamente, como observa atinadamente Fernández (2010) se apoya en el terror en lugar de hacer ver la conveniencia del pacto (pp. 87-88). Representa aquel problema que se supone el monarca tendría que subsanar, el de la existencia del miedo a ser despojado de lo propio, el miedo a perder la vida. Es decir, representa el regreso al estado de naturaleza donde no es posible concebir la justicia, por lo que muestra lo que sería un Estado sin ley: el retorno a la violencia donde lo que gobierna es el desenfreno de las pasiones. Bajo la misma línea, quizá Maquiavelo pensaría que el gobierno de Light no es conveniente y prueba de ello es su brevedad. Ya que, al ganarse la enemistad y el odio a través del exceso del terror y la violencia, el Estado inevitablemente peligra, lo que conlleva a la guerra. Esta guerra se ejemplifica claramente en *Death Note*, donde durante el gobierno de Kira se muestra cómo se logra una paz aparente y, contrariamente, crece la oposición y falta de cohesión entre los grupos

existentes, lo que posibilita la caída de Light. Poco importa su discurso de justicia, puesto que no todos creen en él.

### **3.3 El pensamiento oriental; concepciones de bien y mal con relación a la justicia.**

Este apartado final está dedicado a la revisión de lo que se denomina filosofía oriental. La intención es buscar otros caminos que permitan ampliar el horizonte de comprensión, esto es, sin limitarse a comprenderse dentro de una sola tradición, y, más bien, ver el diálogo posible que existe con otras –en este caso Oriente–. Nuevamente, se aclara que esta lectura se hará a partir de una mirada occidental. De esta manera, expone en qué sentido se habla de pensamiento o filosofía oriental, cuáles son sus diferencias, similitudes con Occidente y la comprensión de la justicia ya no como un concepto ni como una teoría, sino en relación con la vida y el sentido de ésta (en cuanto cambio o mutación), para lo cual vienen a colación las nociones de bien y mal. Para ello, se recurre a Confucio, Lao Tsé y algunos representantes del budismo y budismo zen que son importantes dentro de la tradición oriental; ya que, tanto el taoísmo, como confucianismo y el budismo son filosofías que conviven entre ellas dentro del imaginario oriental, por lo que se encuentran en la vida cotidiana y en el pensamiento de Oriente, lo que impacta directamente en las obras que produce. Así, el objetivo es mostrar también la influencia que ejerce esta tradición en la obra *Death Note*, por lo cual su comprensión permite orientar mejor el diálogo e interpretación de los argumentos de justicia en Light y L.

Dicho esto, retomando la pregunta, ¿en qué sentido es posible hablar de filosofía o pensamiento oriental? No son pocos los que se han planteado dicha pregunta. Montoya (2011) afirma que, efectivamente, así como existen ideas, conceptos, teorizaciones que se desprenden de los problemas existenciales que aquejan al ser humano occidental y sobre los cuales razona e intenta dar respuesta; y, puesto que es natural que todos deseen saber, como ya afirmaba Aristóteles, correlativamente, se puede afirmar que, al igual que en Occidente, en Oriente existe un pensamiento filosófico o maneras propias de filosofar (p. 84). Como bien expresa Shiru (2020)

En esa era de gran resplandor, los orígenes de las cuatro grandes civilizaciones del mundo, Grecia, Babilonia, India y China, experimentaron un «salto filosófico», en el sentido de que la humanidad adquirió conocimientos bastante racionales sobre el origen del universo en el que vive el ser humano, y una nueva concepción respecto de su posición y la razón por la cual el ser humano es así denominado (p.6).

Con esto se quiere aludir a que hay indicios de que estas civilizaciones, siendo de distinto origen y en diversas partes del mundo, sin encontrarse cerradas sobre sí mismas, ya estaban pensando en torno los mismos problemas, a saber, hace aproximadamente más de dos mil años. Ya con anterioridad, siguiendo el argumento de Montoya (2011), se ha hecho referencia al origen oriental de la filosofía, siendo los griegos –como Pitágoras o Platón– acusados por los alejandrinos y los padres apologetas de haber expropiado sus ideas de los orientales, apelando a que civilizaciones como India o China existieron mucho antes y habrían hecho los mismos descubrimientos en torno a la astronomía, la magia, la geometría y las letras (p. 82). Aunque este señalamiento, según refiere Montoya, no debe servir para despreciar el aporte de los griegos para con la filosofía, sino más bien dar cuenta de la afinidad existente entre las civilizaciones a la hora de discutir el curso en el que se ha desenvuelto la propia filosofía. Por lo que se muestra cada vez más la importancia de atender lo que ese otro, Oriente, tiene qué decir.

Según expone Román (2005) existen teóricos que sostienen que no es correcto establecer una división entre pensamiento oriental y occidental, ya que dicho quiebre ha sido un invento de los occidentales, dominados por su visión eurocéntrica del mundo. Otra de las opiniones apunta que, si efectivamente hay algo denominado pensamiento oriental y occidental, siendo dos polos opuestos, lo que ambos comparten es un abismo metafísico (p. 306). Aunque no explica qué quiere decir con este ‘abismo metafísico’. Racionero (1993) sería del grupo de teóricos que sostiene la segunda opinión, esto es, que las propuestas de Oriente y Occidente son antagónicas; no obstante, quiere mostrar la necesidad de realizar un esfuerzo de comprensión sobre Oriente, apartando la falta de interés y de escucha que ha caracterizado a Occidente, para así poder redirigir la reflexión a los problemas que aquejan al mundo actual (la crisis ecológica, el capitalismo, la visión del progreso, etcétera). A su juicio, este antagonismo entre ambas se puede observar, en primer lugar, en el aspecto temporal; mientras que Occidente está marcado por la concepción lineal de carácter judeocristiano, que determina el inicio y el fin de los tiempos, en Oriente el tiempo corre de manera cíclica, de acuerdo a la idea del eterno retorno, las estaciones del año, donde no hay ni inicio ni fin<sup>19</sup>. En segundo lugar, como también señala Shiru (2020) en que Occidente se caracteriza por una búsqueda inalcanzable por la

---

<sup>19</sup> Hay que tomar con cuidado estas afirmaciones, ya que en los griegos sí está presente la noción del tiempo cíclico y no lineal, en concordancia con la naturaleza. Sirve de ejemplo el mito de Perséfone, que narra el suceso de su rapto y cómo su madre Deméter (diosa de los cultivos y la fertilidad) hace que las cosechas prosperen con el regreso de Perséfone del inframundo, o que los campos se sequen, lo cual da inicio a las estaciones del año. Por ello, en los griegos antiguos no existe la idea del futuro o el pasado (propio de la narración histórica), sino sólo del presente. El quiebre entre el ser humano, la naturaleza y su historia se da mucho después, ya en la época medieval e inicios de la modernidad.

verdad, mientras que Oriente se ha centrado en las prácticas, en cómo llevar una vida virtuosa (p.6)<sup>20</sup>. En tercer lugar, en que es propio de Occidente, marcado por la física y el mecanicismo, tender a lo racional, al conocimiento de las causas y de las leyes que pueden explicar los fenómenos que acontecen, por lo que el pensamiento se dirige al conocimiento de lo exterior. Muy a diferencia de Oriente, donde se habla de sucesos, de movimiento y de orden –no de leyes– que rigen la conciencia interior. Finalmente, dicho antagonismo se puede constatar en la representación que se tiene de Occidente como la parte masculina, la racionalidad, el control y el dominio de la naturaleza, mientras que Oriente representa lo femenino, la pasividad y la armonía con la naturaleza. Por el contrario, la base sobre la cual se comprende la tradición oriental, siguiendo a Racionero, es mediante los conceptos de unidad, cambio y armonía, que sirven de explicación a los acontecimientos que dan lugar a la realidad concreta. Para estos – los orientales–, la vida se origina a partir del cambio, donde no hay un inicio, fin o creación, sino que todo cuanto hay comienza a partir de una serie de movimientos, que no son lineales ni causales sino sincrónicos; esto es, que convergen unos con otros dentro de un sistema donde todo está completamente relacionado.

Para fines de este trabajo, estas concepciones resultan útiles de manera mostrativa, puesto que señalan algunas de las diferencias entre ambas civilizaciones; no obstante, parece mucho más pertinente la postura de Román (2005), que sostiene que Oriente y Occidente no pueden ser dos mundos completamente separados e incompatibles, y, más bien, es más razonable decir que existen apariencias de oposición o tensión, pero en el fondo comparten características comunes (p. 308). Como ejemplo de ello, vemos la similitud que comparte la filosofía platónica con la filosofía confuciana, cuyo hilo conductor se encuentra en la idea de la virtud no sólo como un ejercicio teórico, sino en cuanto práctica, como se verá más adelante. También ideas en torno al vacío, la nada, la libertad, la muerte, por mencionar algunas, que existen en Oriente, han sido fuertemente discutidas por filósofos occidentales<sup>21</sup>. Por ello, el argumento anterior resulta más persuasivo, pues si se considera que estas filosofías no comparten nada en común, no se puede establecer diálogo alguno y, contrariamente, lo que

---

<sup>20</sup> También al respecto de esta idea se tendría que matizar que ya en Platón y Aristóteles, así como en las escuelas helenísticas, la pregunta por qué es la virtud y la práctica de la misma está presente, por lo que no es sólo una concepción que se encuentre en Oriente. La búsqueda de la verdad (*veritas*) y la certeza, sólo de manera posterior, corresponden a un momento en la historia denominado pensamiento moderno, lo que no quiere decir que haya sido así en toda la historia de la filosofía occidental.

<sup>21</sup> Si se quiere profundizar más en la relación que existe entre el pensamiento filosófico occidental con la filosofía oriental, Byung Chul Han detalla en *Filosofía del budismo zen*, las principales diferencias y afinidades que existen sobre todo en Platón, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger con el budismo zen.

se busca es establecer una relación dialéctica entre ambas culturas, dejando de lado el prejuicio de lo que se cree que conforma la conciencia occidental de cara a Oriente<sup>22</sup>.

De manera directa, es posible tomar de ejemplo el *I Ching* (o *libro de las mutaciones*) como base del pensamiento oriental. Este texto, según expertos como Richard Wilhelm, es un referente de la sabiduría milenaria de China. Tiene una antigüedad de aproximadamente tres mil años y es de tal importancia que sirvió a Confucio y a Lao Tse para formular sus principales concepciones sobre la vida y el sentido. Según afirma Jacoby (1976), las imágenes pintorescas que ofrece China sobre su cultura, los rótulos de las tiendas, la figuración de los ancianos que otorgan consejo, las creencias populares, en fin, todo aquello que está en la vida cotidiana, se ha conformado a partir del conocimiento del *I Ching*. El cual no sólo está presente en lo cotidiano, sino que su influencia es tal que ha servido de consulta a grandes líderes a la hora de tomar decisiones en el ámbito político, también para determinar todo tipo de filosofías y el desarrollo de una ciencia natural china (pp.33-34).

Respecto al contenido, éste hace alusión de las estaciones o ciclos que rigen la vida. Está compuesto en estilo oracular, por signos (hexagramas) cuyas combinaciones arrojan 64 escenarios posibles en la vida cotidiana y a partir de su lectura permite comprender la condición en la que el lector se encuentra a modo de poder abordar la pregunta sobre cómo actuar frente a dichas situaciones. Puesto que, según se piensa, todo lo que acontece no es estático, sino que está en movimiento, es mutación. Por lo que, de comprender la razón de ser de estos cambios, sería posible comprender el pasado y –si bien no predecir el futuro en un sentido mágico– sí prever los acontecimientos una vez que se conoce de fondo cómo se interrelacionan, cómo funcionan dentro del todo. Así, la intención de comprender los momentos de cambio es evitar el sufrimiento, gracias al conocimiento de la Ley –que desde Lao Tsé es el sentido o tao y en el budismo el *dharma*– que rige el universo, como más adelante se señalará.

Ahora bien, la siguiente imagen muestra dichas combinaciones, como se puede apreciar, el *I ching* ofrece ocho signos que están tanto en la Tierra como en el Cielo y que de manera necesaria mutan, de acuerdo a la carga positiva o negativa que poseen. Esto es, expresan

---

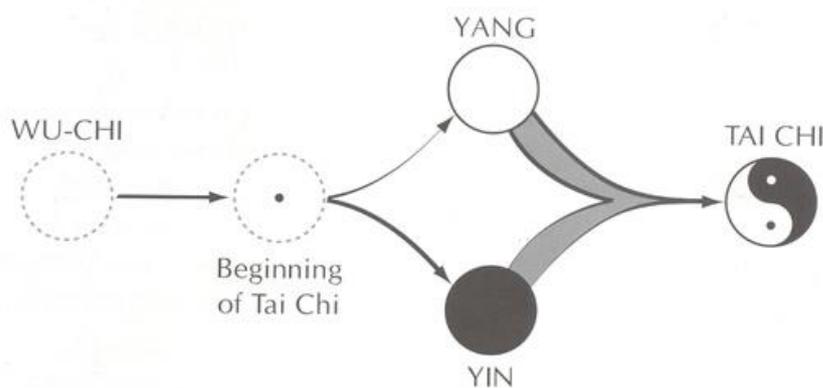
<sup>22</sup>A lo largo del texto de Racionero se lee cierto tono de prejuicio hacia Occidente, como deudora con Oriente de todas sus concepciones. No obstante, él mismo incurre en el prejuicio del que pretende desprenderse -a saber, la mala lectura que se hace Oriente- haciendo una reducción de la filosofía de Occidente, a través de su propia comprensión y lectura de la filosofía occidental. Este ejemplo es claro en la siguiente cita, que además de ser reduccionista, no da mayor explicación de qué se comprende por dialéctica y la dialéctica en Hegel: “para juzgar las posibilidades de esta vía china hay que hacerlo desde la mentalidad china, no desde la nuestra. Y esa mentalidad es precisamente no aristotélica y dialéctica: Hegel tomó la idea de antítesis y tesis del taoísmo chino donde ying se transforma en yang, la noche en día, lo negro en blanco, la tesis en antítesis, el comunismo en capitalismo y viceversa” (Racionero, p. 33, 1993).

estados de transición. Por ejemplo, lo creativo es de carácter masculino y su cualidad es la fuerza, su contrario es lo receptivo, cuya cualidad es la debilidad. Estos trigramas, a su vez, representan sucesiones parentales (padre, madre e hijos). Así, la importancia que recae en los estados de transición y no en el ser de las cosas, se debe a la creencia de que en ellos es posible ver con mayor detalle aquello que siendo invisible, está en lo visible de los fenómenos que acontecen, que es una especie de verdad más profunda, puesto que permite comprender cómo las cosas se convierten de unas a otras y se mantienen en un equilibrio de fuerzas.

	Nombre	Cualidad	Imagen	Familia
☰	Ch'ien Kien <sup>[4]</sup> , lo Creativo	fuerte	Cielo	Padre
☷	K'un Kun, lo Receptivo	abnegado	Tierra	Madre
☳	Chen Dschen, lo Suscitativo	movilizante	Trueno	1 <sup>er</sup> hijo
☵	K'an Kan, lo Abismal	peligroso	Agua	2 <sup>o</sup> hijo
☶	Ken Gen, el Aquietamiento	quieto	Montaña	3 <sup>er</sup> hijo
☴	Sun Sun, lo Suave	penetrante	Viento, Madera	1 <sup>a</sup> hija
☲	Li Li, lo Adherente	luminoso	Fuego	2 <sup>a</sup> hija
☱	Tui Dui, lo Sereno	regocijante	Lago	3 <sup>a</sup> hija

Imagen 4. Representación trazos de los 8 trigramas

De ahí que venga a tema la formulación de *yin* y *yang*, de cuño taoísta y que ha llegado a Occidente como una explicación maniquea o dualista de las cosas y que, no siendo la más correcta, tiene su origen en el *Libro de las mutaciones* (Wilhelm, 1978, p. 52).



### Imagen 5. *In the Beginning*

Según se muestra en la imagen, *Wu-chi* es un principio anterior al comienzo de todo *Tai Chi*. *Wu-chi* es una línea que se ve representada por un círculo vacío, en el que todo aún no ha sido separado en contrarios. En la práctica, representa el estado mental en el que cuerpo y mente están en armonía, esto es, en unidad, y no son susceptibles de perturbarse por lo externo (Chelmsford tai chi, 2013). *Tai-chi*, que proviene de este círculo, da lugar al comienzo de todo con la separación e interacción entre contrarios, *yin* y *yang*. *Yin* y *yang*, a su vez, otorgan nacimiento a los ocho trigramas anteriormente mencionados. De esta manera, luz y oscuridad, frío o caliente, día y noche, todo es explicado a partir de este principio elemental. No obstante, se debe poner cuidado en no tomar estas posiciones como radicalmente opuestas y, más bien, recordar que son estados de las cosas que de manera necesaria se hallan en constante cambio. Así, lo que fue un día luz, cabe convertirse en oscuridad, lo que conforma una completa unidad, sin que en ello exista alguna carga moral. Para explicar esto, es posible aludir al ejemplo del arco y la lira heraclíteo. Tanto en el arco como en la lira se da la apariencia de que las cuerdas están en quietud; no obstante, se hallan tensionadas, entre la fuerza que las sostiene y la fuerza contraria a ella, aunque hay un equilibrio de fondo que no es posible observar a simple vista. Es así como Heráclito piensa el funcionamiento del cosmos, en movimiento y guerra todo el tiempo, gracias a lo cual se mantiene existiendo (Guthrie, 1999, pp. 414-415). Lo cual encaja perfectamente con lo ya mencionado, pues para los orientales también es así como el universo se comporta, mediante la interacción entre distintas fuerzas y actuando acordes a la gran armonía universal.

En resumen, siguiendo el *I ching* y la filosofía del *yin* y el *yang*, los conceptos son plásticos; lo que refiere que no hay estaticidad en ellos ni refieren a esencias, sino que es propio de la filosofía oriental comprenderlos según el propósito de las acciones y las consecuencias que se derivan de dichas acciones. Teniendo en consideración este breve acercamiento, es pertinente hablar de Lao Tsé y Confucio como dos pilares importantes en lo que respecta a su tradición y, posteriormente, del budismo y budismo zen, que también juegan un papel importante para la comprensión en la forma de abordar los temas del bien, el mal y su relación con la justicia.

El *Tao Te King*, atendiendo a la introducción realizada también por Richard Wilhelm, no es un texto que exprese un conocimiento sistemático y lógico sino, antes bien, las enseñanzas de un hombre —Lao Tsé— respecto a cómo concibe el sentido (‘Tao’, que puede traducirse por camino, vía) y la vida (‘Te’, que se comprende como aquello que se da al nacer;

ser, espíritu o vida), en relación con el cosmos y con la unidad que se halla en la realidad (Wilhelm, 1978, pp. 33-34). Dicho en términos simples, Lao Tsé realiza una indagación sobre el sentido de la vida, cuyo fundamento encuentra en un modo de ser espontáneo, en constante movimiento, en tanto que para éste la finalidad del individuo no consiste en llenarse de contenidos para alcanzar la iluminación, sino antes bien en el ‘no actuar’ y mantenerse receptivo ante esta espontaneidad que actúa en el interior; siendo que el Tao no es una cosa, no está de manera material ni individual en el mundo, sino que está más allá del mundo y, sin embargo, se encuentra en él. El Tao está en todas partes, comprender la vida significa comprenderse en ello. Por esta razón, la bondad y la vida ‘buena’ están en relación con este ser receptivo, ya que, como afirma el comentador: “Lo <<bueno>> para Lao Tsé es una noción cambiante, imposible de fijar de una vez por todas, que necesita, por el contrario, ser adaptada a cada caso particular: [pues] todo lo que se establece unilateralmente es juzgado sin remedio como algo inferior” (Wilhelm, 1978, p. 38)

El sentido (Tao) establece el equilibrio en el mundo, así, si se entiende que la bondad y la maldad forman parte de dicho equilibrio en el que todo se mueve conforme al sentido, sería erróneo ligarlas a conceptualizaciones exteriores, morales o enteramente positivas. Más bien, la idea es que se comprendan como funciones dentro de un sistema dual que conforma una Unidad, el Todo. Esta Unidad es de vital importancia, pues contiene las fuerzas potenciales para engendrar la vida misma una vez que deviene en lo múltiple. La Unidad, siendo aquello que precede al origen, contiene a los opuestos; los cuales se despliegan para dar comienzo a todo lo existente. Esta Unidad representa el Tao y “cuando se pierde [...], aparecen la moralidad y el deber” (Lao Tsé, p. 75). En este sentido, lo bueno y lo malo están relacionados con lo que considera que es la vida y el sentido, consistentes en un continuo fluir y no en llenarse de contenidos. Lo que quiere decir, que en el caso de la bondad, aunque bien y mal tienden a oponerse, la existencia de uno no contradice la existencia del otro, puesto que gracias a que se conoce el mal, se puede exaltar la conveniencia de lo bueno. En consecuencia, para comprender lo que es bueno, se necesita su opuesto que es lo malo<sup>23</sup>. Esta sería más o menos la idea del *Ying* y el *Yang* antes mencionada que, si bien no se expresa explícitamente en el *Tao Te King*, se encuentra de manera implícita, pues según se enuncia en el II capítulo “Si todos reconocen

---

<sup>23</sup> Cabe señalar que algunos escritores orientales, como Nishida Kitaro han sido influenciados ampliamente por la filosofía alemana (Hegel, Kant, Heidegger, por mencionar algunos), que sirve de base para sus reflexiones. Aunque este no es el caso, es posible ver en esta manera de considerar la bondad cierta similitud con la filosofía heraclítica y la dialéctica hegeliana. desarrolla esta idea sintéticamente

lo bello como tal, reconocen a la vez lo feo. Si como tal reconocen lo bueno, reconocen a la vez lo que no es bueno. Porque Ser y No-ser se generan mutuamente”. (Lao Tsé, p. 52).

Es notorio el énfasis que Lao Tsé en su filosofía otorga al quietismo, que de principio entra en conflicto con la filosofía confuciana, de la que se hablará a continuación. Contrariamente, Confucio pone mayor atención en el actuar, en la praxis. Es por esto que suele ser tomado como eje central para la reflexión ética o moral, en tanto que sus enseñanzas sirven como guía en la vida práctica de las personas, quienes continúan aprendiendo de su legado al recitar los pasajes de sus *Analectas*. Aunque Shiru (2020) menciona que, con el paso del tiempo, lo que era la práctica de la virtud de acuerdo a la rectitud moral se volvió anticuada, ya que en la era actual del mundo desarrollado el imperativo que rige la vida es la adquisición de máxima riqueza y poder, dejando de lado los valores que pregonaban en la antigüedad, como es la bondad, el amor al prójimo, el respeto a los padres. Justo son este tipo de valores los que se expresan en las *Analectas* de Confucio, cuyo contenido no sólo enfatiza los ritos, sino la práctica de la bondad.

Acorde al pensamiento de Confucio, todos deben practicar y buscar la benevolencia en el sentido más elevado, ya que ello es lo que distingue a los seres humanos de los demás seres sintientes. La benevolencia es tomada como una meta y como virtud; su práctica encierra la búsqueda del camino justo y puede conllevar al sacrificio (del honor, de las riquezas, aceptando la humildad, la pobreza) si eso implica conservar la virtud. También, la benevolencia supone otro tipo de valores, entre los cuales se encuentra la justicia. El argumento de Confucio es que la bondad es una virtud ética/moral que vertebrada las relaciones humanas y que en tanto sea practicada puede llevar al perfeccionamiento de las personas, lo que quiere decir que el benevolente es virtuoso en tanto que busca la excelencia. Aquel que es realmente devoto de la bondad y la justicia no busca el beneficio propio, sino el de todos, busca estar en armonía con la comunidad entera. Según expresa Confucio “el que aborrezca la maldad, en su práctica de bondad se limita a evitar que le contagien la malicia” (2020, p. 62) Por ello, el amor al prójimo supone el más alto sentido de humanidad, pues sólo aquel que es bueno se preocupa por la realización de sí mismo en el otro. En la filosofía de Confucio, el amor al prójimo, la piedad filial, el respeto, la honestidad y sobre todo la fraternidad son prácticas esenciales que cualquiera que diga ser benevolente debe realizar en su vida, ya que, aunque la bondad se concibe como una virtud interior, sólo adquiere forma a través de la práctica de aquellas.

Según Saz-Orozco (1968), la propuesta de Confucio va encaminada a que el ser humano busque la perfección de sí mismo, acorde a su naturaleza y siguiendo la ley moral

según lo prescribe el Cielo (p.53). Entendiendo el Cielo no como gran soberano, como afirma Orozco, sino más cercano a la noción de ‘gran sentido’ en Lao Tsé. Para alcanzar dicha perfección, si bien es necesario el conocimiento, éste sólo sirve como sustrato de las leyes morales; esto es, es útil en cuanto tiene incidencia en la realidad social. Con lo cual el objetivo es que, al alcanzar el perfeccionamiento individual, se pueda, asimismo, encaminar al bien de la sociedad. Cada uno, si se quiere encauzar rectamente y conforme al bien, debe realizar un esfuerzo por adquirir la verdad, el conocimiento, lo cual sólo es posible mediante la voluntad. La voluntad, para ello, tiene que practicar la moderación de las pasiones y seguir a la razón. La virtud, en este sentido —al igual que en Aristóteles— sólo se alcanza si se practica la doctrina del justo medio en cada una de las acciones. Es decir, cuando existe un equilibrio y una armonía en las pasiones, donde no hay derroche o carencia. La virtud se expresa, asimismo, de dos maneras, mediante el respeto y amor hacia los otros, como signo de humanidad y también como signo de dignidad para con uno mismo (Saz-Orozco, 1968, p. 61). Por lo que, al interior es necesaria la moderación según la doctrina del justo medio y la razón, pero en el exterior se deben seguir los ritos (normas o reglas morales), ceremonias para alcanzar el perfeccionamiento interno y que sirven para forjar el carácter. Por el contrario, aquel que se aparta de la ley moral, del dictado de los sabios y la virtud, no es más que un hombre inferior, cuya degradación se expresa en el egoísmo.

Ahora bien, una filosofía completamente distinta y a la vez cercana a las dos anteriores, a saber, el budismo, llega a China a través de las fronteras de India, aproximadamente en el año III a.C. En sus orígenes, se mantiene junto al brahmanismo y a la filosofía de los Vedas Indios. No obstante, la facilidad con que los chinos se apropiaron de esta nueva ‘filosofía’ se debe en parte a la afinidad existente entre el budismo y el taoísmo, al menos en lo que concierne al rechazo al sometimiento de los dictados de la sociedad y la confianza en el individuo capaz de regirse por sí mismo. Además, otro factor que permitió la rápida aceptación del budismo en China, según Bauer (2013) fueron las preguntas inconclusas que dejaron de lado las doctrinas existentes, que se centraron en su mayoría en el ‘¿qué debo hacer?’ esto es, en la ética, los rituales y la vida en sociedad, dejando en segundo término lo concerniente al conocimiento, preocupación que hizo suya el budismo (p. 209). Aunque también existieron reacios opositores por ser una filosofía de carácter extranjero y por el poco conocimiento del idioma, el budismo permitió que en su seno se desarrollaran otras escuelas; neoconfucianas y neotaoístas. Y con ello no sólo dio respuestas a antiguas preguntas, sino que permitió la aparición de nuevas.

En torno a su contenido, el budismo como religión o como filosofía, se funda en la aparición de las Cuatro Verdades Sagradas reveladas a Buda Gautama. Estas Verdades conciernen a las preguntas por: qué es el sufrimiento, cuál es su origen, cómo cesa y cuál es el camino para este cese de sufrimiento. Siendo notoria la influencia que tiene de la India –de la que posteriormente se quiso desligar– los conceptos de redención, reencarnación y *karma* son comunes a esta filosofía, aunque sólo de manera trastocada. Lo que quiere decir que no sólo se esparcieron en China las ideas propias del budismo, sino ideas tomadas del sistema indio (Bauer, 2013, p. 226).

El sistema indio, según la panorámica que ofrece Bauer, se centra en el estudio del ser humano en su descomposición; esto es, la parte material, que contiene elementos sensoriales, físicos, emocionales y/o psíquicos, la parte espiritual y el alma, cuyos elementos son indivisibles. De esta manera, esta forma de pensamiento otorga vital importancia a los componentes del Yo, cerrado sobre sí mismo. Contrariamente, la filosofía que caracteriza al budismo es la negación del Yo e incluso, en otras corrientes del budismo, la aniquilación completa de este Yo. Afín a esta doctrina es la concepción del *dharma*. El *dharma* hace referencia a los ‘elementos’ en los que se descompone la realidad, de manera que para el que comparte esta idea medular de la filosofía budista, la realidad no es más que una ilusión. Aunque con ello no se niegue la existencia de la realidad misma. *Dharma* significa ‘portador’, lo que quiere decir que hay un sustrato real, verdadero, en el fondo de los diversos elementos o corpúsculos que configura el *dharma*. Para comprender la concepción de *dharma* Bauer (2013) explica que se han hecho semejanzas con el idealismo y realismo trascendental donde, por ejemplo: se dice que hay dos personas mirando una mesa, para el idealismo en realidad hay dos mesas (dos representaciones) y cuatro personas (la representación de sí mismo y del otro), por su parte, para el realismo trascendental, hay nueve cosas diferentes; tres cosas en sí (dos personas y una mesa) y seis representaciones (dos de la persona sobre sí misma, dos de la otra persona y dos de la mesa). Desde el punto de vista del budismo, no hay más que seis ilusiones. Si bien es posible que éste se asemeje al idealismo trascendental, esto no logra sostenerse, puesto que el budismo afirma que la mesa y las dos personas mismas de hecho existen, como entidades independientes de lo que se concibe en la conciencia y no toda realidad puede atribuirse sólo a la conciencia (p. 236). De aquí, surgen a su vez dos corrientes divergentes: una que sostiene que, por un lado, no hay ningún portador detrás de los elementos y, por otro, que no se puede conocer ninguna realidad por detrás de ellos, sino sólo el vacío, del cual no puede decirse nada.

Este interés genuino sobre la problematización del concepto de realidad en el ámbito epistemológico –del que también se ocuparon los epistemólogos clásicos y contemporáneos de Occidente– parte de una preocupación un tanto diferente, que, si bien es importante a nivel teórico, lo es en razón de las implicaciones que tiene para la existencia. Esta problemática sólo puede comprenderse en relación con el *dharma* y es la razón por la que los budistas buscan la desaprensión del Yo: En términos simples, puesto que es la existencia de los elementos y las complejas divisiones que conforman estos lo que da lugar a la confusión y con ello al sufrimiento, es necesario evitar caer en las construcciones que se forma la consciencia. La agitación, la perturbación de los corpúsculos, que también se entienden como manifestaciones-*dharma*, es lo que da lugar a las ilusiones. Y este carácter ilusorio del mundo de los fenómenos es lo que lleva al sufrimiento. Por ello, la finalidad de la filosofía budista es desprenderse del Yo –que es el que crea todas estas ilusiones– para así poder alcanzar la iluminación y la tranquilidad. Es común que, al igual que en el taoísmo, se hable de buscar el ‘vacío’ o No-ser. Pues el Yo perturba, con su voz no deja que se penetre en la realidad de las cosas. Así, quien logra desprenderse de este Yo, a través de la práctica (del yoga y la meditación) y el conocimiento (de las causantes del sufrimiento) encuentra la vía de acceso al *nirvana*. El *nirvana*, que en ocasiones también se comprende como *dharma*, sería el estado total de cese de sufrimiento que se alcanza cuando se deja el mundo de los fenómenos atrás y se llega a un máximo grado de abstracción o ‘absoluto’. El absoluto, entendido aquí como la vacuidad, la nada, representa a la realidad tal como es.

Dejando de lado lo anterior, cabe mencionar que al budismo también se le atribuyen los conceptos de reencarnación y redención, tomados de la filosofía proveniente de India e importados a China con la llegada del budismo. Ambos tienen sentido siguiendo lo ya expuesto. Según el pensamiento indio, cada alma es indivisible, es decir, está unificada a su propio *dharma*. Por lo que, cuando uno muere y el alma se separa del cuerpo, su *dharma* o elementos de los que se compone se vuelven a unir. Así, estos elementos transmigran de cuerpo en cuerpo, teniendo lugar en un número ilimitado de vidas. De ahí que el concepto de reencarnación se asocie con el de *karma*. El *karma* se entiende como una ley causal universal que sirve de explicación a los acontecimientos que tienen la apariencia de injustos, con la que se forja la creencia, por ejemplo, de que el alma actual ‘está pagando’ lo que ha hecho en vidas pasadas y por ello está destinada a reencarnar una y otra vez hasta conseguir la redención. Mediante la redención es posible desprenderse de este ciclo kármico, de ahí la importancia que adquirió el yoga y la meditación.

Hasta aquí se ha delimitado en términos generales, cómo se comprende el cuerpo del budismo. Pero se han de dedicar unas cuantas líneas más para hablar del budismo zen, el cual aunque tiene nacimiento en China, se segrega hacia Japón, donde adquiere toda su riqueza. Para ello, la lectura de Susuki Teitaro y Nishida Kitaro son útiles como fuentes de interpretación del budismo zen. El zen, siguiendo a Teitaro, cuya palabra significa 'meditación', consiste en poner en acto todas las potencialidades, esto es, la energía vital que se halla en lo profundo del ser humano y que a menudo él mismo ignora. Según lo ya expuesto sobre el budismo, éste comparte la premisa de que la vida es en esencia sufrimiento, no obstante, y en contra de todo pesimismo, busca la afirmación de la vida, pues considera que el sufrimiento es el que permite moldear el carácter de las personas y comprender el significado pleno de ésta. Dicho en otras palabras, el sufrimiento es un medio necesario para el perfeccionamiento de uno mismo. Este es el caso, por ejemplo, del amor, que obliga a salir de sí mismo, a aniquilar el ego para poder dirigirse al otro, lo cual resulta en una experiencia dolorosa, pero la mayoría de veces fructífera.

El zen intenta señalar la importancia que tiene la experiencia en tanto vivencia, esto es, comprendida no como una acumulación de conocimientos o de saberes enciclopédicos, sino como vivencia de los hechos mismos. En este sentido, otra de las premisas de esta filosofía es el rechazo del intelecto como punto rector o como eje central de todo, especialmente para encontrar el sentido de la vida. La razón de este rechazo es simple: el intelecto perturba. Plantea cuestiones que difícilmente puede resolver y en ese inter, causa el sufrimiento, puesto que, aunque muestra la ignorancia en la que uno se encuentra, no siempre es capaz de mostrar el camino para salir de ella. En consecuencia, el intelecto hace creer que se es carente de algo, hace sentir insatisfacción e inconformidad con uno mismo, con lo cual no permite vivir. Por ello, el zen proclama que sólo se puede alcanzar la serenidad espiritual cuando se deja de lado el intelecto y, en su lugar, se afirma la vida, dejándola en el continuo fluir de las cosas. Por lo que, no busca ofrecer una definición lógica de su filosofía, sino sólo indicar la forma en que se toman los hechos. En este sentido, el zen es más bien algo que cada cual experimenta de manera personal, en su ser mismo. De esta manera, dice Teitaro (1995) "nada hay de misterioso en el Zen. Todo está abierto para su total contemplación. Si se come la comida, se conservan pulcras las ropas y se trabaja en la granja cosechando arroz o legumbres, se está haciendo todo lo exigible en la tierra, y lo infinito se concreta en uno mismo" (p. 13). Que lo infinito se concrete en uno mismo significa que no hay necesidad de buscar en lo trascendental la salvación o la libertad, sino que cada uno la encuentra en el mundo de los hechos. Pero, ¿de qué manera? es cierto que no es tarea fácil conquistar la libertad, por lo que esta exposición sobre el Zen enseña

que, para conseguirla se requiere de una gran fuerza espiritual; fuerza que sólo se obtiene mediante el coraje y la lucha constante para lograr forjar el carácter desde la que se logra mover los cimientos de la personalidad; esto es, evitar perderse en lo superficial, situación que se da cuando se deja en el olvido la conciencia religiosa o espiritual. Esta superficialidad en la que se vive, junto a las trampas que pone el intelecto, es la que esclaviza y constriñe, por lo que la iluminación llega cuando la personalidad se logra sobreponer con todas sus fuerzas.

Siguiendo esto último, se afirma entonces que el objeto central tanto del budismo como del budismo zen es alcanzar la iluminación. De ahí que surgieran distintas escuelas; la *Maháyána* e *Hínayána* principalmente, que a su manera buscan dar una interpretación de cómo llegar a la perfecta iluminación.

Las nociones por las que más se preocuparon fueron las anteriormente mencionadas; el *dharma*, el nirvana, la no existencia del ego y la relación que mantenían con dicha iluminación. No obstante, Teitaro refiere que frente a estas escuelas, que se encargaron de interpretar y teorizar a su manera las enseñanzas del Buda –lo que no significa que fuera la doctrina tal como éste la predicara– El zen representa verdaderamente la experiencia interior de *Bodhidharma* para alcanzar el estado de iluminación. (Teitaro, 1995, p. 29). Lo que quiere decir que Buda, siendo un hombre común como todos logró extraer una verdad para sí mismo, por lo que lejos de seguir las prescripciones que indica cada escuela o, como se expresa reiteradamente, verse tentados a comprender la doctrina de Buda a través del pensamiento o de la razón –estableciendo cuestionamientos de carácter metafísico que preguntan sobre la esencia del budismo– lo que se busca es que cada cual logre acceder intuitivamente al significado del mismo en la experiencia directa e interior. En este sentido, todos pueden alcanzar el Estado Búdico y lograr la liberación, en ello debe encaminarse todo esfuerzo. Por lo que la Verdad del zen es algo que se expresa de manera inmediata, en cada uno. De ahí que todo intento de definición del budismo sea vano, el zen simplemente señala que cada cual debe ser susceptible de abrirse a los estados interiores conscientes para poder aprehender en sí mismo su verdad; para lo cual es necesaria la meditación, el desprendimiento de las pasiones y de la ignorancia. Siendo la ignorancia aquella que escinde el pensamiento y la realidad, el zen, contrariamente, muestra que en el estado de iluminación es posible ver que todo es unidad y que sólo en esta iluminación se puede comprender el *dharma*. Es por ello que definir el concepto de *dharma* sigue siendo complicado, anteriormente Bauer mencionaba que podría compararse con el nirvana o decirse que era un ‘portador’, e incluso como sustancia, no obstante, Teitaro enfatiza la importancia de que éste se comprenda en la experiencia directa. Y, en consecuencia, de no

dejarse fiar del lenguaje como asimiento de esta verdad, puesto que es imposible que con él se transmita de manera fiel el contenido de dicha experiencia.

Es en esta línea de discusión en la que es posible ubicar a Nishida Kitaro, filósofo japonés del siglo XX. No obstante, Kitaro busca repensar la filosofía y la religión cristiana a través del budismo zen. El objetivo de esta manera de abordaje, según lo expresa, es salir del esquema de pensamiento tradicional de Japón y, en su lugar, ampliarlo a partir de las ideas filosóficas propias de Occidente (Heisig, 2002, p. 519). En este sentido, para establecer una propuesta con respecto al bien, Kitaro parte de una crítica de las teorías éticas occidentales existentes; tanto heterónomas (el bien lo posee la autoridad) como autónomas (el bien se encuentra en la naturaleza humana) e intenta mostrar sus deficiencias, en tanto dichas teorías se sirven de juicios de valor externos al ser humano para sustentarse. De entre ellas, aunque Kitaro no lo realice en su obra, sirve como vía de análisis la teoría ética heterónoma, mediante la cual se ha de ejemplificar la postura del bien ya revisada en Confucio.

La teoría ética intuitiva heterónoma, por ejemplo, sostiene que los actos buenos o malos se juzgan de tal manera porque parten de la intuición (de la conciencia interior) y la confianza en principios evidentes por sí mismos, no obstante, fallan porque en la experiencia no hay tales principios generales ni evidentes ni perfectos. La experiencia demuestra que es difícil considerar un acto como el más correcto o incorrecto, puesto que depende del juicio individual de cada persona. Además, si se dice que la intuición tiene como base a la razón, esto es improcedente porque la intuición es algo mediato, no reflexivo. Luego, si un acto bueno o malo parte meramente de la intuición, entonces dichos actos no tienen razón de ser y se cae en una especie de obediencia ciega y servil (Kitaro, 1995, p. 154). Dice Kitaro, afirmar que la justicia o la benevolencia son principios ‘autoevidentes’, a la hora de actuar en situaciones de la vida cotidiana, suscita otros problemas, como, por ejemplo; cuando se dice que la justicia es igualdad, uno puede cuestionar si considerarla así no sería más bien una parcialidad o si el principio de benevolencia no resulta contraproducente para algunos casos. El problema estaría en saber identificar cuál es la intuición que corresponde a dichos conceptos y cuáles son los criterios a considerar, ya que no son del todo claros, y, puesto que no lo son, dicha teoría carece de fundamento.

Ahora bien, en la teoría ética heterónoma (no intuitiva), similar a la anterior, es posible encontrar una mejor aproximación a la consideración moral del bien en Confucio. Dicha teoría, según expresa Kitaro, otorga peso al papel que tiene la autoridad como un representante moral absoluto, cuyos mandamientos son inquebrantables y no cuestionables. Esta teoría corresponde

a una concepción del bien cuyo fundamento está en obedecer a la autoridad, en este sentido, el bien se conforma a partir del mandato externo. Como, por ejemplo, cuando Confucio hace mención de que el bien se encuentra en obedecer a los padres, a las personas mayores y a la autoridad que tienen las costumbres y el seguimiento de los ritos. El problema que suscita esta consideración, en primer lugar, es que el presupuesto de la bondad como la obediencia a una autoridad no otorga libertad al individuo para actuar distintamente, según su propio criterio, por lo que automáticamente todos los que piensan de manera distinta a la autoridad representan la maldad pura. Este argumento se puede volver conveniente para legitimar regímenes opresores, e incluso, servir a ciertos gremios (religiosos, políticos, etcétera) para apoyar ciertas causas bajo el pretexto de tomar de ejemplo a alguna autoridad. En este sentido, la deficiencia de que Confucio pretenda que el bien está en actuar conforme a las costumbres establecidas y como lo dictan ya sea, los padres, la comunidad de sabios e incluso las instituciones, está en que no pone en tela de juicio dicha idea del bien. No deja ningún margen para pensar qué es el bien realmente, ni cuáles son las implicaciones de pensar el bien según lo hace la autoridad. Tampoco cuestiona la legitimidad que tiene la autoridad como autoridad, en qué situaciones uno debería seguirla o no.

No obstante, si bien es posible señalar que el posicionamiento de Confucio tiene las características de una ética heterónoma no intuitiva, que es por demás cuestionable, también se ha de observar que esto se debe a que no era su interés pretender realizar una conceptualización o un análisis lógico-formal del bien. El bien no se puede racionalizar, sino comprender en la manera de relacionarse con los otros y con el mundo, en lo cotidiano. El sentido del mismo sólo puede captarse en los actos y en la posibilidad de encontrar la armonía, la paz, el equilibrio. Por ello, para Confucio no hay persona más virtuosa que la que realiza el bien, lo cual implica aprender a vivir según las reglas y normas, de ahí la importancia que tienen los ritos y la obediencia a las autoridades. En términos simples, de nada sirve ‘saber’, tener mucha erudición sobre qué es la bondad si en la práctica no se es bueno. La bondad es algo que sólo tiene sentido de forma tangible, si sirve para ser fraternos con los otros, para ser honestos, justos, leales, tolerantes, etcétera, no tanto en lo interno, sino en lo externo.

Por el contrario, y a su vez en concordancia con el budismo zen que ya se abordaba en Teitaro, Kitaro subraya la importancia de regresar al interior y de enfocar la atención en el individuo mismo, en la naturaleza humana, cuando se habla sobre el bien. Para éste, es necesario partir de la experiencia directa del bien que el individuo recoge en la consciencia. Asimismo, para él es la voluntad del individuo la que cobra más relevancia que el pensamiento abstracto, pues su actividad es la que unifica a la consciencia y da forma al pensamiento. La

voluntad, siendo expresión de la consciencia, es aquella que muestra los deseos o anhelos más íntimos de una persona, los cuales se presentan como metas a alcanzar y con lo cual ésta se dirige conforme a lo que dicta el interior y no lo exterior, de esta manera es que la conducta obtiene un valor para sí misma, pues es ella quien la realiza. A su vez, si la consciencia es una actividad del espíritu y es una unidad entre el interior y los fenómenos externos, dicha actividad nunca es meramente instintiva ni impulsiva, sino que se conforma según los ideales de la persona, con lo cual se habla de la personalidad. De esta manera, se puede decir que seguir la voluntad propia y con ello alcanzar la realización personal, es el bien. El bien, según Kitaro, no está separado de la felicidad, puesto que satisfacer las necesidades internas causa felicidad, la cual se distingue por entero del placer. Además de esto, el bien también concuerda con la belleza. La belleza se encuentra en la consumación del yo que se realiza, con lo cual se establece la realidad (del verdadero yo). Son los deseos y anhelos los que unifican dicha realidad, a partir de los cuales se dan los juicios de valor y donde quedan subsumidas las leyes morales. Kitaro regresa a la idea de bondad en la filosofía platónica y aristotélica para explicar cómo es que existe una correspondencia entre aquel que, atendiendo a sus aspiraciones, enraizadas en la voluntad, descubre su verdadero yo y, asimismo, funda la realidad.

Esta personalidad, según se reitera, permite que se dé la realidad. En consecuencia, “el bien se refiere a aquello que satisface los requerimientos internos del yo” (Kitaro, 1995, p. 181), es decir, de la personalidad. La realización de la personalidad, sus dictados más íntimos, es lo que cada individuo debe atender, pues ésta no está nunca escindida de la realidad; sino que refleja el mundo externo y viceversa. La buena conducta, que parte de la motivación interna, es anterior a toda deliberación, es experiencia directa que mantiene en unidad lo apetitivo, racional, sentimental. De esta manera, la maldad está en ir en contra de lo que dice la propia personalidad. Ahora bien, si Kitaro pone este énfasis en el individuo es debido a la importancia que otorga a la consciencia individual como una representación de la consciencia social y del compromiso que dicho ser individual tiene para con ella. En este sentido, si el bien está en la autorrealización de la persona, en que desarrolle sus potencialidades, es porque ello es el reflejo de una buena sociedad. La consciencia social, como un todo, es la que moldea las consciencias individuales. Por lo que, el desarrollo de la persona, sus acciones sólo encuentran plena satisfacción en la consciencia social en la que se expresa. Así, según Kitaro, las exigencias internas del individuo corresponden a una exigencia social.

Éste concluye apuntando hacia algo importante, es decir, planteando la pregunta sobre si no es acaso posible que los requerimientos internos del individuo, que suponen el bien, no entren en conflicto con los fenómenos del mundo externo. Pero esto, a su juicio, no representa

un problema. La base de su pensamiento, el budismo zen, establece que no hay escisión entre sujeto y objeto o entre interior y exterior, lo que quiere decir que no existe ninguna contradicción entre la realidad y la consciencia porque son una y la misma cosa. El bien consiste, de esta manera, en descubrir la verdad del yo. Kitaro insiste en que no hay otra realidad más que como fenómeno de la consciencia. Por ello, las teorías y conceptualizaciones que existen sobre lo que es el bien fallan porque parten de un quiebre inexistente entre la consciencia y las acciones del individuo, además de que los ‘problemas’ como la maldad, la fealdad, la injusticia, no apuntan más que a una forma de enfocar, a una parcialidad que no mira la unidad del todo. No hay, dicho en otros términos, más realidad que como uno mismo la experimenta. Realizar el bien no supone sólo interesarse por lograr grandes cosas en el exterior, sino que se olvida que el bien está en uno mismo (Kitaro, 1995, p. 194). En razón de esto, para este filósofo la moralidad parte del interior del espíritu. La pérdida del egoísmo, la sinceridad y el amor hacia los otros son acciones que permiten descubrir el verdadero yo, encaminarlo hacia la perfección de la conducta. Así, se afirma que existe una armonía entre el individuo y el universo, por lo que el sustento del bien está en encontrar el verdadero ser de la personalidad, con lo que al mismo tiempo se descubre al universo.

En síntesis, para las diversas corrientes del pensamiento oriental:

1.- La bondad y la maldad no se pueden definir de manera unilateral, pues estos conceptos se comprenden en relación con el devenir del todo y en la oposición de fuerzas contrarias, como es el *yin* y el *yang*, expresiones del origen de todo lo existente. El sentido (Tao) sobrepasa cualquier consideración moral, por lo que de comprender su significado, es posible liberarse de las ataduras que imponen los mandamientos externos. (Lao Tsé)

2.- La bondad es una virtud, propia de aquel que realmente se esfuerza por hacer el bien y vive en armonía con los otros. La bondad se encuentra en el cumplimiento del mandato externo y su significado es vano si no sirve para cambiar la realidad más próxima. (Confucio)

3.- La bondad y lo mismo aplica para la justicia, es la experiencia directa que se tiene de ella. Por lo que el bien es algo personal, voluntario, que parte de una consciencia individual que es por fuerza social. No se puede decir que viene del mandato externo, puesto que ni para Teitaro ni para Kitaro hay tal separación (interioridad y exterioridad); sino que, la verdad sobre el bien no es más que verdad sobre sí mismo, por lo que sólo puede estar en el individuo consciente. Lo que no se contrapone con el bien social, que a su vez es bienestar y felicidad del individuo. Por esto mismo no se puede dar la espalda a los intereses propios y a lo que posee más fuerza, que son los ideales. (Budismo zen)

Teniendo esto en consideración, ¿cómo es posible tejer estas distinciones sobre el bien y el mal y orientarlas para establecer un diálogo más propicio con *Death Note* y la noción de justicia con la que juegan los protagonistas? a grandes rasgos, es posible afirmar que lo que estas distinciones comparten, es la idea de que –como ya proponían también los filósofos griegos– al bien debe acompañarle la virtud, la mejora de sí mismo y la búsqueda de la mejora en los otros. En la realidad más próxima. Si bien es importante preguntarse sobre qué es el bien, la cuestión no se agota ahí, ya que éste no puede comprenderse como una abstracción. Sólo cabe la pregunta sobre el qué ahí donde la bondad se practica.

Esto último tiene sentido para el mundo de *Death Note*, donde se observa cómo es que la justicia encierra diversas interpretaciones sobre el bien. Como si no existiera distinción alguna entre las dos. ¿Será esta falta de conceptualización sobre la justicia que ofrece *Death Note* algo deliberado? según se mencionaba en el capítulo dos de este trabajo, los mismos autores afirmaban que no era la intención de su obra poner en discusión ni qué es la justicia ni qué es el bien. ¿Cuál es la razón de esto? siguiendo de la mano a los autores ya expuestos, lo que se puede deducir es que la bondad y la justicia que se expresa en los personajes de la serie –que si bien son orientales, también comparten rasgos occidentales–, no busca ser definitoria, esto es, ser construida formalmente. ¿Por qué? porque ambas, bondad y justicia son tal como la vivencian y la asumen cada uno de los personajes, lo que coincide más con la aproximación que ofrece el budismo zen.

Esta falta de conceptualización que está presente, a su vez, puede deberse a la consciencia que se tiene del bien y el mal, comprendidos en términos del *ying* y el *yang*, como aquello que está en el mundo necesariamente, que todos conocen y experimentan, que se comprende casi intuitivamente, por lo que poco importa qué sea esencialmente. Por ello, estas interpretaciones de bien y mal, de justicia e injusticia tienen sentido en cada uno de los personajes y también poseen su verdad propia. Aunque se deben tomar con cuidado, ya que no es la pretensión de los taoístas, confucianos y budistas que esta falta de conceptualización sea un arma mediante la cual se permita actuar siguiendo el criterio individual y egoísta de cada persona. Contrariamente, el propósito es que, al ser el yo el que conjetura, el que se forma ideas sobre lo que le ‘parece real’, a propósito del egoísmo, se busquen caminos que lleven a la desaprensión de este yo y de las ataduras que pone el intelecto mismo. Precisamente porque los orientales ven en el egoísmo y en la conjetura el causalmente principal del sufrimiento. De ahí que en la serie los personajes pongan en evidencia este ‘mal’, ya que en cada uno se muestran las consecuencias que derivan del apego a las creencias propias, que, al ser llevadas hasta su último término, traen con ello el sufrimiento.

Una de estas creencias es la continua reafirmación en la existencia de polos contrapuestos en el mundo, que se ejemplifica con la idea de justicia e injusticia, bien y mal. L y Light sufren porque deciden ignorar el sentido de estas, renuncian a captar cómo se comprenden dentro del todo, para, en su lugar, ponderar una lucha por conceder quien tiene la razón. No dan cuenta de que la existencia de esta contrariedad, atendiendo esta filosofía, es ilusoria. La contrariedad sólo debe admitirse de manera funcional, puesto que con ella se da cuenta del aspecto cambiante de las cosas y con ella se advierte que éstas no son así de hecho, sino que corresponden a una verdad que se desconoce, pero que se encuentra actuando, en cuanto unidad, detrás de estos contrarios. No obstante, según la propuesta de Kitaro, estas nociones no son arbitrarias, sino que ya están arraigadas en la conciencia, que no es conciencia individual sino también social.

Ejemplo de ello es la preocupación que tiene Light por cambiar el mundo y salvarlo de la injusticia existente, así como la preocupación de L por acabar con la injusticia que supone Kira. Es posible afirmar que estas inquietudes son personales, parten de lo más íntimo del corazón en tanto anhelos. Por lo que toda la realidad se fundamenta en el cumplimiento de esta voluntad intrínseca en cada uno, que es el reinado de la justicia. Sin embargo, aunque pueda decirse que estas causas son nobles, que no poseen más interés que hacer el bien y sacrificarse para ello, la conducta y los actos tienen mucho más peso que la mera intención. Según se veía con Confucio, de nada vale la mucha sapiencia si los actos no son reflejos de la misma, como apuntaba también el budismo zen, la manera de aproximarse a la realidad no puede ser sólo mediante el uso de la lógica y la razón. Cualquiera puede tener buenas intenciones y justificarlas con base en razonamientos de carácter lógico, pero ello es distinto del camino que conlleva a la virtud. La virtud sigue siendo algo imperativo<sup>24</sup>, puesto que ser virtuoso conlleva un gran esfuerzo para encontrar la armonía y no abandonar el camino recto. La importancia del no abandono recae en la comprensión de que, tal como explica el budismo, el sufrimiento y el dolor de hecho existen, así como la injusticia, pero lo esencial es saber qué hacer con dicho sufrimiento, cómo contrarrestarlo o aminorarlo. Y en este sentido no dejarse corromper, sino servirse de estos para moderar y afirmar el carácter, puesto que el perfeccionamiento de uno mismo implica el perfeccionamiento de la sociedad. No puede haber uno sin el otro. En esto

---

<sup>24</sup> Viene a cuento mencionar las enseñanzas de las que nos ilustra el *Código del Samurái (Bushido Shoshinshu)*, que es un texto que compila y describe el espíritu del que debe estar investida la clase guerrera, tanto en tiempos de lucha como en tiempos de paz. Este texto, siendo un referente cultural de Japón, reinterpreta, a su manera, las tradiciones anteriormente señaladas. Sirve de consulta para cualquier lector y no sólo para el lector oriental, pues las premisas de las que parte son enseñanzas básicas para la vida misma. De entre ellas se destaca la idea de que el guerrero debe comprender y distinguir perfectamente lo que es el bien y lo que es el mal, así como las razones para considerarse como tal. Para ello, se tiene presente el honor, respeto y sentido del deber.

hay una cercanía con Platón, quien pensaba que la sociedad es reflejo de quienes la componen. No obstante, si se examina de cerca, Light termina perdiendo la senda de aquello que en un principio se consideraba la prosecución de una ‘causa noble’. En su lugar, recurre a la mentira, el engaño, la falta de palabra y se olvida de la piedad filial para lograr sus propósitos. Tanto en Confucio, como en la filosofía oriental, es reprobable en todo sentido la falta de humanidad y el desprecio por el otro, la deshonestidad, la falta de empatía. Por lo que, no hay bondad o justicia alguna en ser un criminal, aunque con ello se busque asegurar la paz.

En la argumentación de Kitaro, si no hay ninguna realización personal en ello, ninguna belleza o si quiera felicidad, no puede hablarse de bondad. La conducta de Light no es congruente con lo que supone concebir como bien para los otros y para sí mismo. La única verdad sobre sí mismo que termina descubriendo, con ello, es la de ser malvado. Soichiro Yagami da cuenta de esto, por lo que es atinado cuando en sus propias palabras expresa “Kira es maldad pura. Eso es innegable, pero últimamente veo la situación desde otra perspectiva. Lo auténticamente maligno es el poder de matar. Y cualquiera que posea semejante poder, está maldito. Sin importar cómo se use, ninguna felicidad puede prevenir de ello... de matar a tus semejantes” (Obata y Oba, 2006, min 17:08-17:32).

Finalmente, regresando a la concepción del *ying* y el *yang*, que en Lao Tsé es la representación de la lucha de contrarios, de los opuestos, que encierran una unidad y armonía en el universo, se puede afirmar que L y Light representan esta lucha y a su vez la marcada distinción entre Oriente y Occidente. Otro acercamiento permite ver la lucha encarnizada que desde siempre existe entre el bien y el mal, cuyo encuentro mantiene el orden cósmico. Es necesario el diálogo que mantiene L con Light, para visibilizar la necesidad del bien y de erradicar el mal. L representa la parte contraria no porque no comparta las ideas de Light, sino porque cuestiona las mismas. La noción de bien y de justicia, en este punto, en L son mucho más cercanas al mundo occidental que oriental, si se admite que Occidente representa a la razón y se ha empeñado por buscar las causas, la explicación lógica de lo que acontece. No hay ninguna práctica ni presunción de virtud en L, su intención, más bien, es encontrar la verdad de un fenómeno que ante todos parece evidente, incuestionable, las supuestas prácticas e ideas de bondad y justicia que hay en un dios que se ha desquiciado. A cuya autoridad todos temen, huyen o veneran, pero que no puede estar más lejana de ser justa, en tanto quebranta las leyes que sirven para asegurar el orden social.

## Conclusiones:

En resumen, el objetivo del presente trabajo ha sido examinar una forma distinta de analizar el problema de la justicia en *Death Note*. Para ello, el primer supuesto era que la hermenéutica hace posible este análisis en cuanto que, en el diálogo con la obra, hace visibles las distintas interpretaciones y construcciones de sentido bajo las cuales esta obra se logra comprender. Razón por la cual, el supuesto dos era que no se puede partir de una definición de justicia dada si lo que se intenta es comprender en su verdad. Asimismo, que esta verdad se halla atravesada por la tradición histórica desde la cual se interpreta, sus prejuicios y los prejuicios propios del intérprete, por lo que es necesario identificar todo este ámbito que antecede para permitir construir un horizonte interpretativo correcto, mediante el cual haya mayor ganancia que pérdida.<sup>25</sup>

Para ello, en primer lugar, se expuso brevemente parte del contexto histórico en el cual surge la hermenéutica filosófica, según se mencionó, el motivo era identificar su diferencia con otras hermenéuticas y por qué esta destaca frente a las otras. Se dijo que ella, con la dialéctica como presuposición, sienta las bases para entablar una conversación genuina con aquello que se quiere estudiar, puesto que busca desestructurar las diversas pretensiones de verdad sin intentar anteponer las propias. Es decir, la hermenéutica filosófica realiza, a diferencia de otras, un esfuerzo por traducir un significado que no es obvio en el discurso mismo, pero que se desprende de él, en la experiencia misma. Por ello, el primer capítulo fue dedicado a la recapitulación de sus momentos más relevantes y el esclarecimiento del papel que tuvo en el desarrollo de esta investigación.

Seguido de esto, en el segundo capítulo se llevó a cabo la indagación del contexto histórico del manga y el anime, en tanto necesario para conocer, asimismo, las condicionantes, prejuicios, la cultura, es decir, todo el campo interpretativo en el que se desenvuelve *Death Note*. Para, finalmente, trabajar en el objeto principal, que es el análisis y desestructuración de los argumentos de justicia presentes, seguido de sus implicaciones teóricas, que se analizan en el tercer capítulo, en por lo menos cuatro filósofos: Aristóteles, Platón, Maquiavelo, Hobbes y en algunos de los exponentes de la filosofía oriental, Confucio, Lao Tsé, Teitaro y Kitaro.

Como se dijo, en el primer capítulo se observaron momentos importantes de transición, en los cuales la hermenéutica adquirió diversas connotaciones. En primer lugar, se habló de la hermenéutica entendida como interpretación, a partir del relato mítico que tejió

---

<sup>25</sup> En el sentido heideggeriano de que, cuando se gana un horizonte comprensivo, también se pierde algo. Es decir, algo se encubre.

Platón en torno a la figura de Hermes; en el cual aparece como dios intérprete. No obstante, Platón hace mención de este dios a propósito del olvido que ha producido en los hombres al otorgarles el poder de las letras, así como el descuido del alma. La atención en la importancia de este relato arroja varias pistas del contexto en el que nace la hermenéutica, ya que en este se puede ver la tradición oral de la que fueron herederos los griegos hasta ese momento (siglo V-VI). Como tal no existía una tradición ‘escrita’ como se conoce ahora, puesto que eran los poetas los que se encargaban de transmitir a viva voz el mensaje de los dioses. De hecho, el conocimiento de las enseñanzas de los filósofos de aquel entonces no era debido a sus escritos sino a la recopilación que hacían los discípulos de sus lecciones; Sócrates es un ejemplo claro de ello. De esta manera, la filosofía y la transmisión de ésta era a través del discurso oral, vivo, que se daba en la inmediatez de lo cotidiano. Por ello se decía que este discursar era en el momento presente, sin tener noción de un tiempo pasado o futuro, es decir, sin que los griegos plantearan la pregunta por la tradición precedente como aquella que deben comprender o interpretar o se preocuparan por poner por escrito sus enseñanzas para las generaciones venideras. Aunque es en dicha época donde se comienza a gestar la transición de la oralidad a la escritura, la hermenéutica no tenía ninguna especial atención, puesto que existía esta oposición a plasmar por escrito las palabras, ya que se desconfiaba de la capacidad de este para salvaguardar el discurso verdadero, inscrito en el alma.

Sin embargo, lo que se rescata de esta tradición oral es el surgimiento de la dialéctica y la retórica, que en su reflexión primera sobre la importancia del lenguaje, se convirtieron en los pilares principales para el desarrollo posterior de la hermenéutica filosófica. En esta resistencia en contra de la filosofía escrita, así como de los sofistas (de entre los más renombrados, Protágoras y Gorgias) —quienes afirmaban que podían enseñar la virtud y para ello ponderaban a la memoria como medio para producir elocuentes discursos, en lugar del trabajo del discurso mismo— Platón otorga las pautas para la conformación de una ‘conciencia’ dialéctica, que a diferencia de la sofística, logre poner en crisis el discurso, sin importar que esté escrito o no. En este sentido, la dialéctica se convierte en un ‘método’ que en su proceso circular de reflexión sugiere el planteamiento de preguntas, la continua corrección de las mismas y el surgimiento de otras nuevas. La dialéctica, según lo dicho por Aristóteles, brinda la posibilidad de tratar cualquier tema, por lo que, junto a la retórica, se mencionó que ambas son útiles cuando se busca acusar y defender una causa. El reconocimiento de los medios persuasivos que se hallan en la estructura de un texto (y no sólo en este) y de los argumentos lógicos plausibles —propios de la dialéctica— o de los argumentos verosímiles que emplea la retórica, son estructurantes de la hermenéutica filosófica. Puesto que esta última también tiene

por objeto poner en crisis la verdad o falsedad de aquello que se dice desde la construcción de sus argumentos. Se dijo entonces que la hermenéutica gadameriana recupera estos momentos a la hora de realizar cualquier intento interpretativo de un texto, de una conversación o de cualquier objeto de comprensión, puesto que la dialéctica sirve como un elemento crítico a la hora de mostrar la coherencia interna del discurso, las discrepancias o sus contradicciones y poner en evidencia lo no evidente, como es la retórica que este comporta.

Ahora bien, en un segundo momento se dijo que la hermenéutica se comprendió como una técnica de interpretación del mensaje bíblico para poder demostrar la verdad de la doctrina de Dios. Lo que se logra rescatar de esta manera de comprender la hermenéutica es el método alegórico que fue desarrollado por filósofos como Filón de Alejandría y Orígenes. La importancia de este método es el reconocimiento de los diversos sentidos que encierra la lectura del texto bíblico; como es el literal o histórico, moral o interior y espiritual. Gracias a este trabajo, se comienza a indagar sobre un sentido más allá de la literalidad y se cuestiona la relación que hay entre la autoridad –que hasta ese momento tenía la iglesia como portadora de verdad– y la fidelidad con la que realizaba la interpretación del texto sagrado. Esto dio lugar a dos posicionamientos distintos, a saber, uno que consideraba que cualquiera podía realizar su propia interpretación, y otro que tomaba en cuenta a la tradición pasada (de padres eruditos) como un punto importante en la interpretación. Consecuentemente, es notorio nuevamente el cambio en la percepción que se tenía del tiempo como hilo conductor de la construcción del concepto de hermenéutica, ya que los alejandrinos lograron captar la relevancia que tenía la consulta a la tradición pasada, es decir, a la historia y ejemplo de vida de otros padres a la hora de interpretar el texto –esto desde una nueva visión de mundo configurada en la linealidad y progresividad del tiempo. Aunque con ello todavía no se logra captar la importancia real de la distancia histórica-temporal como se ve más adelante en la hermenéutica filosófica, ya que, más bien, para ellos el pasado era la base y única fuente de verdad del presente.

No obstante, esta reestructuración en la manera de experimentar el tiempo generó cambios no solo en el pensamiento, sino también en el acontecer de la ciencia y en el avance de la técnica. Como consecuencia de ello, la subsunción de la tradición mítica de los griegos antiguos –y no sólo de ello, sino de toda la esfera humana– dentro de una lógica lineal y causal que inauguró el cristianismo y que terminó por adoptar la ciencia. De ahí que se mencionara que el cientificismo moderno, que dio lugar al nacimiento del positivismo, entre sus pretensiones de medir y estudiar todo a partir del método científico –incluidos los fenómenos sociales– redujera toda comprensión e interpretación del mundo a dicha lógica. Esto generó revuelo entre los hermeneutas de la época, lo que abrió la discusión sobre la estrecha diferencia

entre la comprensión de los fenómenos y la explicación de los mismos. Algunos hermeneutas, como Droysen, argumentaron que la explicación si bien era aplicable a fenómenos externos, que son observables por fuerza; esto no podría aplicarse de la misma manera a fenómenos no observables, como los fenómenos sociales, los cuales, más bien, deben comprenderse. Ello porque consideraban que la comprensión era un proceso individual e interno. Dilthey compartía esta postura, puesto que pensaba la comprensión como un fenómeno de carácter psicológico, casi equiparable a la empatía

La realización de este abordaje, según la intención inicial de este trabajo, sirvió para distinguir a la hermenéutica filosófica de las demás hermenéuticas. De ella se rescata el quiebre con toda consideración droysiana y diltheyana de la misma, asimismo, con los postulados de la ciencia positiva. Se afirmó que la hermenéutica filosófica se resiste al intento de clasificarla como un método más para la explicación de la ciencia, aunque puede ser útil para la comprensión de esta. No obstante, la hermenéutica filosófica en Gadamer se halla más próxima a la fenomenología y el existencialismo, puesto que hace problema el asunto de la comprensión a partir de la existencia misma y el fenómeno del lenguaje. Gadamer considera que, al igual que el lenguaje, la hermenéutica filosófica es universal. Si bien a todos les es inherente el comprender e interpretar, no todo el que interpreta comprende de manera necesaria, por ello es necesario descifrar el mejor sentido de aquello que se interpreta, intentar desocultarlo. Es relevante rescatar las ideas que Gadamer adopta de Heidegger para su propia comprensión de la hermenéutica. Concepciones como aclarar, expresar e interpretar son bastante cercanas a ella, con lo que se intenta conducir a la búsqueda de un sentido que no está expreso en la literalidad del texto –objeto inicial de la hermenéutica pero no exclusivo– sino más allá de lo que dice el texto mismo o su autor. A ello hay que añadir que Gadamer también recupera la preestructura cuidadora del comprender del ser-estar ahí, puesto que, según se menciona, el ser-estar ahí que emprende una investigación o búsqueda ya se halla interpretado y al comprender aquello que investiga, no sólo comprende eso sino que al mismo tiempo realiza un acto de comprensión o esclarecimiento de sí mismo. Este ya interpretado, que precede a todo juicio que se realice –puesto que la comprensión e interpretación están en todo momento– es una preestructura en tanto que es imposible desprenderse de este. Más bien, es necesario dar cuenta de este estado interpretativo en el que uno se encuentra para no entorpecer o desviar una investigación si se toman los juicios propios como verdad. Por ello, otro aspecto que se señaló es que la hermenéutica filosófica no es metodológica ni teórica sino más cercana a un arte, que consiste en deshacer y rehacer, que aprende de errores. En ese sentido es dialéctica, puesto que parte de la experiencia negativa, de los fallos, contradicciones y rupturas para poder

comprender mejor. No hay que perder de vista que también es dialéctica debido a la importancia que tiene la pregunta y la reformulación continua de estas, ya que son el primer acercamiento que el investigador tiene con aquello que también surge como una interrogante sobre sí mismo.

Sobre esta misma línea se habla de proyecto, ya que el arte de comprender, en la relación de las cosas con uno mismo, no termina; puesto que se puede mentar (trazar) siempre un nuevo sentido sobre algo. Sin embargo, también se debe dar cuenta que este arte no puede sobrepasar la finitud humana, puesto que interpretar no sólo implica ‘aclarar lo comprendido’ sino también el ser mismo, del que investiga, el que pregunta. Interpretar también es, ‘hacer claras las estructuras que determinan la comprensión’, dichas estructuras son los prejuicios, ocurrencias, la tradición, la cultura; es decir, todas las fuerzas que operan y condicionan la comprensión y la interpretación.

Para ganar mayor grado de comprensión de aquello que determina al investigador, Gadamer hace mención de la *Bildung* también como un recurso crítico, es decir, ve la necesidad de formación de la conciencia, de educación. La conciencia formada históricamente debe dar cuenta, entonces, de los condicionamientos a los que sucumbe, los prejuicios propios, la distancia que tiene con otras tradiciones, el tiempo, sus propios intereses, entre otros muchos factores. De esta manera es que se puede lograr establecer un diálogo auténtico con aquello que se quiere comprender y así dar lugar a la fusión de horizontes. Fusionar los horizontes significa acortar la brecha que separa al investigador y a su objeto de estudio, esto es, hacer del pasado y el presente uno solo, permitiendo la participación en un sentido comunitario en el que se logre captar el mejor sentido posible de ese algo.

Por lo que, según lo anterior, se realizó una exploración del contexto histórico y cultural que dio nacimiento al manga, al anime y su posterior apogeo. La intención de haber realizado esta indagación era dar cuenta de la tradición que antecede al surgimiento de *Death Note*, puesto que, siguiendo los supuestos de la hermenéutica filosófica, era necesario comprender dicho contexto para poder establecer un mejor diálogo con la obra que se intenta estudiar. Sin dicho contexto, difícilmente se pudiera captar más allá del sentido inmediato lo que intentan reflejar verdaderamente los mangas y los animes. La comprensión, por ejemplo, de cómo el contexto influyó en los primeros creadores de manga a la realización de sus primeras obras también arroja pistas –de un hecho presente– como el porqué el manga y el anime fue y es tan bien recibido. Lo cual merece especial atención, en tanto que estas nuevas formas de expresión han llegado para quedarse. Según se señaló, el manga en su nacimiento era un objeto

utilizado en forma de crítica política, cuyos mensajes transmitidos eran en oposición a la guerra, el militarismo y al gobierno, con lo cual no se vislumbraba que llegara a tener un alcance más allá de dicha crítica. En ese sentido se dijo que es proyectivo, puesto que su lectura abre diversas posibilidades de interpretación. Aunque este sufrió diversos cambios a lo largo del tiempo, fueron estos los que permitieron su rápida expansión de Japón a todo el mundo. Es posible enumerar un amplio legado que el manga y el anime deja en la sociedad, en los lectores y fans que exploran y actualizan en su experiencia propia aquello que leen/ven en estos. Su popularidad, según se mencionó, se debió a la apertura y creatividad para abordar cualquier tópico, sin miedo a la censura ni a experimentar cosas nuevas, lo cual generó extrañeza, pero también familiaridad entre aquellos que lo miraban. Asimismo, a la estrecha relación que existió en aquel entonces entre Oriente y Occidente, lo que permitió que ambos participaran de un sentido compartido, en el que cualquiera podría comprender los sentimientos, valores, tradiciones del otro y al mismo tiempo sentirse identificado. Este diálogo y acercamiento entre culturas –posibilitado a través del manga– creó una nueva visión del mundo, en el que no sólo existen los superhéroes con poderes extraordinarios y finales felices, sino también sus contendientes, los antihéroes, que tienen una historia y con los que se puede compaginar. O el héroe cuyo poder reside en la resistencia, en la voluntad, en el aprendizaje y continuo desarrollo de sí mismo. Siendo el manga y anime, en consecuencia, producto de una mezcla plural de ideas, se hace comprensible el que cualquier público al que se dirija se sienta atraído, intrigado por él y por las preguntas que plantea/ le plantea.

Con base en esto es que este trabajo se centró en el análisis e interpretación de *Death Note*, como un texto abierto que resulta sugerente en muchas de sus propuestas, especialmente en la disertación de la justicia<sup>26</sup>. Para ello, en la segunda sección del capítulo dos se realizó una dialéctica, esto es, la tarea de descomponer los argumentos, en este caso de la justicia, viendo su viabilidad o inviabilidad. Al realizar el trabajo de esta manera, la intención fue mantener la congruencia con aquello que la hermenéutica filosófica postula como comprender e interpretar un texto. Dicho esto, resultaba incongruente intentar realizar una crítica de este anime sin tener en cuenta al anime mismo, lo que intenta decir en la experiencia misma de aquel que lo mira. En lugar de someterlo desde ya a una mirada objetivadora que toma sin más lo primero que parece decir, desde fuera del texto mismo, a partir de la opinión general o de los expertos; el objetivo era realizar una interpretación que abriera nuevas posibilidades de comprensión,

---

<sup>26</sup> Otros animes de interés similar pueden ser, como facilita Romero, J (2011) *Code Geass, One Piece, Fullmetal Alchemist, D. Gray Man*. Estos animes quedan fuera de este análisis debido a que se ha intentado delimitar este trabajo para no hacerlo más extenso. No obstante, estos pueden servir de apoyo al lector si está en su interés indagar en otras propuestas de justicia.

donde el intérprete juega también un papel importante, puesto que es él el que permite fusionar los horizontes entre aquello que parece lejano en el tiempo (como es el anime en cuanto objeto o texto) y el presente donde aquel se encuentra y desde donde mira.

Por su parte, se identificaron algunas de las falacias que son recurrentes en la argumentación, algo que cabría añadir es que la facilidad con la que se incurre en ellas se debe al aspecto verosímil que comportan. Es decir, que basan sus premisas en ejemplos que parecen cercanos a la verdad, basadas en una visión de mundo que ‘la mayoría’ comparte o con la que podría estar de acuerdo. Por ello es que la comprensión del fenómeno de la justicia resultaba problemática, en *Death Note* los personajes mismos dan cuenta de la complejidad de comprender algo que está ahí, pero que no se puede observar ni definir, sino que por el contrario se vuelca en una lucha por conceder quién tiene la razón o no. Una lucha de voluntades de poder, como diría Nietzsche, por establecer qué verdad resulta más valedera que otra. La consecuencia ‘lógica’ que se derivó de esta situación fue la conformación de bandos entre los personajes de la serie, en donde la definición de justicia imperante parecía más bien la voluntad del más fuerte. Este ejemplo es claro en el posicionamiento que tiene Kira dentro de la discusión, puesto que, según se analizó, sus ‘argumentos’ de justicia se tornaban persuasivos a tal grado de lograr convencer a cualquiera que lo escuchara, tomando como base la popularidad de su persona. La contraparte, L, era un ejemplo de cómo incluso siendo brillante intelectualmente pero poco popular, difícilmente era apoyado por la gente. Conforme la serie avanza es notable cómo la definición de justicia también cambia, no sólo en los personajes principales sino también en los personajes secundarios (la policía, el gobierno y la misma sociedad) quienes, aunque parecen mantenerse al margen también abonan y cuestionan las definiciones dadas por los personajes principales. Estos elementos presentes en el discurso y por fuera de él fueron relevantes para esclarecer lo que dentro de la serie se toma por justicia y fueron analizados porque, según se mencionó, dichos elementos suelen operar sin que se dé cuenta de ellos.

En esta búsqueda realizada para encontrar un mejor sentido de aquello que *Death Note* expresa sobre la justicia a través de sus personajes, el tercer capítulo fue pensado como una réplica, que intenta reforzar o bien mostrar las deficiencias presentes en estos argumentos. Para ello, posterior al examen de los argumentos, se seleccionaron por lo menos cuatro autores (Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes) que con anterioridad se dieron a la tarea de examinar los problemas que suscita el hablar sobre justicia y las posibles preguntas que se abren al intentar definirla, a modo de ejercicio hermenéutico. También se realizó un esfuerzo por considerar ideas cercanas de justicia en la tradición Oriental, que es donde nace

propriadamente la serie. Con ello, la intención fue ampliar el horizonte comprensivo en el que se consideró que *Death Note* podía desenvolverse, no obstante, se ha de aclarar que éste no es el único horizonte sino que puede ser uno de muchos.

De manera general, se analizó la pertinencia política y filosófica en que nace la pregunta y la preocupación por el qué de la justicia. El aporte que realizan Platón y Aristóteles para esta investigación es la sugerencia, no sólo de la corrección de los argumentos, sino la atención en algo de importancia mayor: la formación del ciudadano que emite estos discursos de justicia. Para estos filósofos, el criterio último a considerar para decir que existe o no realmente la justicia en una sociedad es que ella debe servir, no para ejercer la tiranía, sino para asegurar que los ciudadanos de la *pólis* logren vivir en armonía y alcancen la felicidad. Lo que sólo es posible en la reflexión continua sobre el perfeccionamiento del individuo y en la reestructuración del papel que éste ocupa dentro de la sociedad, con lo cual se garantizan los mínimos para la existencia de la justicia. Siendo dicha sociedad en sí misma imperfecta, puesto que es cierto que en ella existe la injusticia, el ciudadano debe realizar su mayor esfuerzo por no caer en ésta. Esto se logra cuando hace lo que le corresponde, sin buscar aventajar a otros. Básicamente, el argumento de Platón y Aristóteles expresaba que para alcanzar una definición real de justicia, era imprescindible que los gobernantes y gobernados se encaminaran rectamente, de acuerdo a la virtud. Ahora bien, ¿a qué se debía este énfasis en la rectitud moral? en tanto que, siguiendo a Platón, aquel que lograra trabajar y reflexionar sinceramente en torno a la justicia en su interioridad difícilmente podría corromperse. El ejercicio de la virtud era imprescindible, puesto que, para este, la corrupción del gobierno partía de la corrupción del individuo, quien comportaba una definición errónea de lo que es la justicia. En consecuencia, siendo el gobernante corrupto, por fuerza los ciudadanos lo serán. Muy a diferencia de Platón, Aristóteles logra hacer la distinción entre dos nociones clave como el ‘actuar con justicia/injusticia’ y el ‘ser justo/injusto’. Con ello, clarifica en qué sentido se puede decir que aquel que actúa con justicia o injusticia no necesariamente es justo o injusto, partiendo de ciertos criterios, a saber: la intencionalidad y la afección a otros. Por ejemplo, si alguien actúa con injusticia involuntariamente se dice que hay injusticia pero no que la persona es injusta. En cambio, si la persona obra injustamente de manera voluntaria hay injusticia y es injusta. Para Aristóteles es muy importante la deliberación previa cuando se juzga, aunado a los criterios de igualdad y proporción, es decir, de otorgar a cada una de las partes lo que corresponde de tal manera que no exista el defecto o desigualdad, lo cual implicaría ser injusto. Siguiendo lo dicho por ambos filósofos, se concluía que para que la justicia fuera posible en el sentido propuesto por estos; en primer lugar, el justo tendría que aprender no sólo a gobernar

sino a gobernarse a sí mismo, practicar la moderación de las pasiones y la virtud. Asimismo, tener como fin último la *eudaimonía* (felicidad). En este sentido, se dijo que, hablando propiamente de Kira en *Death Note*, no hay correspondencia con la justicia comprendida como aquella que busca salvaguardar y asegurar la libertad de los ciudadanos, ni como virtud máxima entre todas las virtudes, ya que Kira busca asegurar su felicidad y bienestar propios, incluso si ello implica sacrificar la de los ciudadanos. No pone en crisis su definición de justicia, esto es, no se pregunta si es válida o no, en su lugar, considera que es la única que puede serlo. Light no logra hacer una correcta distinción entre la justicia por un lado y la acción justa por otro. Para éste, siendo que lo más importante es asegurar la paz y todas las acciones deben estar encaminadas a ello, si el cometer asesinato está de por medio, el asesinato mismo no sólo es una acción justa, sino la justicia en sí misma. Es decir, apela a una especie de justicia imperfecta, donde sacrificarse por los otros para mantener el control y la sumisión es el mal menos peor si realmente se quiere alcanzar un bien mayor, que es erradicar el mal en la sociedad. L, por su parte, según se mencionó, conforma su definición de justicia con base en la desaprobación de las acciones injustas. Es decir, parte de una lógica contraria donde no busca ponderar la intencionalidad de las acciones, sino las acciones mismas, como reprobables o no dentro del marco legal. De esta manera, siendo que matar es una acción injusta en sí misma, el que asesina –por fuera de la ley y sin ningún criterio de medida– por fuerza es injusto sin importar si su propósito es el más noble. En este sentido, se dijo que la noción de justicia de L es mucho más cercana al planteamiento de Aristóteles, sobre la existencia de la proporción e igualdad en la repartición de la justicia y la inviolabilidad de las leyes para asegurar la paz.

Ahora bien, este argumento se analiza con mayor detalle a partir de Hobbes y Maquiavelo, quienes ponen distancia con la tradición anterior. De ambos se rescata la idea siguiente: la falta de consideración moral sobre si la justicia es buena o es mala en sí misma dentro de la ordenación política del Estado, puesto que para estos se comprende en términos de efectividad. Un punto relevante que observa Hobbes es el hecho de que la reflexión sobre la bondad o maldad sirve en el estado de naturaleza, donde cada uno se guía siguiendo el criterio propio para salvaguardar su vida, lo que no tiene relación alguna con la justicia. Aquí no hay justos ni injustos, sino que la existencia de éstas derivan de la consolidación del Estado y de las leyes. La injusticia y la justicia se mide en razón de la utilidad que tienen para construir leyes efectivas dentro del Estado. La injusticia, en ese sentido, para Hobbes estaría en faltar a los pactos que existen por alguna razón, a saber, aquellos que establecen la renuncia voluntaria a la libertad ilimitada y la violencia, para garantizar la seguridad y el bienestar de todos. No obstante, más importante que la justicia es la voluntad del monarca, quien debe ser capaz de

garantizar –en términos desiguales– la paz, aunque para ello tenga que recurrir al miedo y a la violencia o a cometer actos moralmente injustos. Esta consideración, a saber, parte de una desconfianza inmediata en la ‘bondad’ incorruptible del ser humano y en la necesidad de una figura que logre someter a los individuos a hacer el bien. Por ello, se dijo, el tratamiento de la justicia aquí no es ético ni moral, sino político. El monarca es la representación del Estado y la ley misma, por encima de él sólo se hallan las Leyes de la Naturaleza, sin embargo, su poder es irrevocable, aunque se considere que las acciones que realiza para asegurar la paz sean injustas.

Ahora bien, como se analizó, Maquiavelo, al igual que Hobbes, no busca definir o defender la justicia, en su lugar, pareciera que busca hacer ver la conveniencia de la injusticia. Puesto que la sociedad y las leyes que la estructuran son cambiantes, es decir, operan dialécticamente, se debe reinventar continuamente la manera de gobernar, ya que no hay una fórmula a seguir. En este sentido, la preocupación de Maquiavelo gira en torno a la conservación del poder político y su incremento en relación con el mantenimiento del Estado. Su reflexión, en *El Príncipe* –dirigida específicamente para los futuros gobernantes– ofrece una visión general, histórica, de lo que otros gobernantes han realizado, los puntos a favor, en contra y el motivo de su decadencia. En este sentido, Maquiavelo se presenta más como un consejero que como un teórico político. Muchas de sus ideas resultan sugerentes, de entre ellas se enumeran las siguientes: 1) La consideración de que el gobernante debe ser astuto, cauto y también tener la suficiente fortaleza en términos militares y estratégicos, es decir, la importancia de la imagen que el pueblo tiene de éste, 2) mantenerse en el punto medio entre ser amado y temido, pero de preferencia temido, 3) asegurar la paz por medios pacíficos, pero estar preparado en caso de tener que hacer uso de la violencia, 4) no dejarse llevar por sentimientos de ira o venganza, 5) no tener inconveniente en cometer injusticia si el Estado peligrara, es decir, estar facultado tanto para el bien como para el mal, lo cual implica jugar con las apariencias, con las opiniones para beneficio del Estado, 6) la propuesta de una forma de gobierno en la que el criterio no es la existencia de la justicia ni la igualdad, sino la conservación del poder.

Dicho esto, la propuesta filosófica tanto de Maquiavelo como de Hobbes abona a la argumentación de Light en torno a la manera de pensar cómo se debería sustentar el orden político; aunque no en la consideración de lo que sea o no la justicia. Las conclusiones a las que es posible aproximarse a partir de la reflexión de Hobbes es que, en primer lugar, una vez que los súbditos aceptan la conveniencia del pacto y renuncian de manera voluntaria a sus libertades, el monarca les debe por fuerza la protección y salvaguarda de sus vidas. Por lo que

resultaría incongruente que el gobernante se rija por el egoísmo siendo que la existencia de aquel se fundamenta en evitar que los otros gobiernen siguiendo su criterio egoísta y con ello la violencia. En este sentido, el gobernante debe ser capaz de la deliberación y de dar cumplimiento a los pactos establecidos, esto es, las leyes. En tanto se dijo que él es la representación absoluta de la Ley y el Estado, su corrupción llevaría nuevamente al estado de violencia, donde no habría paz posible. De esta manera, pensando en cómo Hobbes observa que debería fundamentarse el cuerpo político, a partir de la racionalización del egoísmo para garantizar la paz, no podría existir justificación alguna para el gobierno de Kira. En tanto que, de principio no hay ningún pacto establecido entre él y los súbditos, quebranta las leyes que se supone sirven para establecer la paz, pero, sobre todo, actúa motivado por motivaciones internas y egoístas, lo cual resulta completamente incongruente si lo que se busca es erradicar la violencia. Asimismo porque, no hay garantía alguna de que su gobierno logre salvaguardar la vida, principio elemental de las Leyes de la Naturaleza, de la existencia del Estado y del contrato. Lo cual llevaría nuevamente al estado de naturaleza en la que impera la guerra de todos contra todos.

Con Maquiavelo la situación es un tanto distinta, ya que él no hay una preocupación sobre el cumplimiento de un contrato social. Muy a diferencia, Maquiavelo considera que si es necesario quebrantar las leyes para salvaguardar el Estado, el príncipe no debe escatimar en ello. No obstante, resulta de importancia mayor el énfasis en la formación o educación del príncipe, con lo cual sería posible garantizar un gobierno estable. Dicho esto, esta postura es mucho más cercana al posicionamiento de Light, aunque también hace ver sus defectos. A saber, Kira cumple con todo aquello que establece Maquiavelo: la astucia, la cautela, el uso de la fuerza, el recurso al miedo, a la violencia, a la mentira, a la adulación, la fama, el poder y a su excelente capacidad de mediación con los súbditos. No obstante, el punto de quiebre con la reflexión de Maquiavelo es que Kira no es lo suficientemente prudente como para mantener el gobierno, puesto que se deja dominar por el ámbito pasional. Derivado de esto, el príncipe no puede actuar imprudentemente ni juzgar de manera arbitraria, es decir, cometer actos delictivos. El recurso a un acto de esta índole debe estar plenamente justificado en el marco del bienestar del Estado, lo que quiere decir que no porque no exista una reflexión moral en torno a la bondad o maldad de los actos todo acto delictivo está permitido. Maquiavelo no busca eliminar el ámbito de la moralidad, sino sólo decir que no es útil en el terreno político donde de ser necesario, cuando el Estado peligra, se actúa inmoralmemente.

Ahora bien, la última parte de este trabajo toma como referente lo que se denomina filosofía o pensamiento oriental. Según se observó, en lugar de realizar una teoría de la justicia

de forma sistemática, los orientales enfatizan otros aspectos relacionados con la sociedad, la justicia y la búsqueda de una relación armoniosa entre los individuos que la conforman. Con ello, no se intenta contestar ni abordar de la misma manera la pregunta en torno a la justicia, el bien, el mal en esencia o lo que es moralmente correcto o incorrecto. En su lugar, se observó que el tratamiento de estos conceptos se lleva a cabo a partir, sí de cierta idea de deber ser, pero en relación con el ámbito de la practicidad y la vida cotidiana, donde la conducta y también la rectitud de ésta -llámese virtud- son las que dan significado a las acciones. La justicia, en este sentido, no se puede deslindar de la consideración sobre la bondad y la maldad, que son conceptos mucho más cercanos a ésta. Esto se encuentra en exponentes como Confucio y Lao Tsé. De manera especial, el budismo y el budismo zen enfatizan la importancia de atender la interioridad del individuo consciente y su experiencia para dar respuesta a sus propias interrogantes.

Se dijo entonces que, bondad, maldad, justicia e injusticia no se toman como conceptos a desarrollar; más bien, en el caso de Lao Tsé y en la filosofía china en general, en términos de movilidad o transitoriedad que juegan un papel en la comprensión del todo. Por ello, es común que se haga alusión a una armonía o equilibrio universal dentro de la cual estos actúan, es decir que representan la tensión de contrarios existentes en el mundo, por lo que se toman como aquellos que dan explicación o que comprenden la lógica de la realidad misma. A esto es lo que los orientales denominan yin y yang, por lo que para Lao Tsé bondad y maldad (en general todos los contrarios) son fuerzas que actúan conforme al Tao, que es este gran sentido que está ahí operando en el mundo y en las acciones. Según lo dicho por Lao Tsé, cuando se ignora este sentido es cuando se tiende a interpretar la realidad en términos de moralidad y deber ser, en lugar de captarla como aquella que actúa espontáneamente, en conformidad con el todo.

En el caso de Confucio, la bondad se comprende como una virtud que debe llevar al perfeccionamiento de las personas. Nuevamente, no se enfatiza como un concepto teórico, sino como aquello que debe servir en la vida práctica para poder vivir en armonía con la sociedad. Por ello, se toma como un sentido del más alto grado de humanidad, puesto que Confucio considera que se debe llevar a cabo el respeto de la ley, las normas, los padres, las instituciones, en general de cualquiera que represente una autoridad. A diferencia de Lao Tsé y del budismo, Confucio ve el bien ligado a una condición heterónoma de realizar lo correcto según se ha establecido socialmente; con lo que no da libertad al individuo de pensar o actuar siguiendo su propio criterio de bondad sino el de un agente externo. Esta idea será objeto de crítica, sobre

todo para el budismo que, siguiendo el hilo de pensamiento taoísta, enfatiza la importancia del individuo y el trabajo de la interioridad por encima de cualquier autoridad externa.

El budismo realza la importancia que tiene que el individuo en el camino a la liberación del sufrimiento, con lo cual el objetivo es regirse a sí mismo. El sufrimiento, para el budismo, no deriva más que de las conjeturas conformadas por la consciencia, el yo, en torno a su realidad próxima. Siendo que la realidad es ilusoria, se debe tener cuidado y dar cuenta de la presencia de estas construcciones que nada dicen sobre la realidad misma de las cosas. De esta manera, la disertación sobre la bondad y la maldad no son más que ilusiones, ya que se desconoce, no puede conocerse o puede que no sean más que conjeturas. Por el contrario, para alcanzar la iluminación y con ello el cese del sufrimiento, se tendría que tomar la nada o la vacuidad como única realidad. El budismo zen, por otro lado, según se estudió con Teitaro, critica esta manera intelectual o intelectiva de aproximarse a las cosas, ya que observa que se ha propuesto como la única manera de ‘comprender’ los fenómenos. Con ello, en lugar de aclarar, confunde e impone límites a la experiencia abierta de las cosas. Dicho esto, el objetivo es que se llegue a tener consciencia plena de la bondad y la maldad al abrirse y vivenciarlas en uno mismo y así poder responder a sus interrogantes de forma originaria. De esta manera, para Teitaro, cada cual debe discernir en su experiencia misma la naturaleza de lo bueno y lo malo, dejando de lado las consideraciones externas a dicha experiencia.

En Kitaro también existe este énfasis sobre el individuo, sobre todo en la voluntad, que expresa la consciencia y los deseos más íntimos, lo que permite dar cuenta de las acciones y el valor que adquieren para sí mismo. El bien, en consecuencia, parte del interior de la persona y se califica como bien cuando trae consigo la felicidad, cuando ello fundamenta la personalidad propia. El bien, entonces, es una experiencia directa, no moral ni ética, sino aquel que se encuentra en la autorrealización. La sociedad es la que muestra la importancia de este bien como una exigencia para con uno mismo. Siendo que, para Kitaro, la realidad es un fenómeno de la conciencia; el bien también lo es. Con lo cual se establece que la apariencia dual de las cosas, bien y mal no son más que fenómenos que permiten comprender y guiarse en el mundo, pero son apariencias que permiten dar cuenta de una realidad que en esencia es Unidad.

Dicho esto, si se comparan los puntos principales de esta sección con la anterior, con respecto al anime *Death Note*, se rescata el encuentro que mantienen ambas tradiciones, la occidental y la oriental en ideas clave como: la noción de virtud, perfeccionamiento de sí, la consideración sobre la interioridad para el discernimiento del bien y la justicia, aunado a una visión dual, cambiante, de los acontecimientos del mundo. Lo que cabe añadir es el énfasis en

la consciencia del bien individual y la experiencia de éste sobre la que aconseja el budismo zen. Con esto, se dijo que en *Death Note* es común la referencia a este dualismo que gobierna las relaciones humanas. La más evidente es en torno a la existencia del bien y del mal, de la justicia y la injusticia. Por ello, la continua referencia al plano de los vivos y al plano de los muertos, que se asemeja al mundo pero distinto, en el que gobiernan los dioses de la muerte.

Recordando las primeras escenas de *Death Note*, Light pregunta al shinigami si se llevará su alma por haber matado a tantas personas. Sin embargo, su cara es de sorpresa cuando éste le contesta que esas no son más que fantasías inventadas por las personas, que como tal no hay consecuencias, sino sólo el miedo y el dolor que trae consigo el uso de la libreta. No obstante, es común la alusión a elementos divinos (en su mayoría cristianos) con lo cual se percibe la dualidad entre lo divino y lo terrenal. Pero también entre lo oriental y lo occidental. La disputa interna entre los personajes muestra la presencia de una justicia que se podría denominar terrena y una justicia divina, que opera de manera distinta<sup>27</sup>. Es decir, se tiene la conciencia de que hay alguien que juzga a buenos y malos aun cuando se está vivo. Aunque la bondad y la maldad y los actos de justicia no tienen cabida en el mundo shinigami; el shinigami sí puede interceder en el destino de los vivos, sin que por ello se afirme que hay alguna consideración moral o kármica sobre las acciones humanas. No obstante, algo que faltaría precisar es que existe toda una cosmogonía japonesa en torno al nacimiento de los dioses, su naturaleza y la jerarquía de estos en la que no se entró en detalles, pero que podría ampliar el horizonte comprensivo.

En lo que sí es incisivo *Death Note* y que se logra rastrear en el budismo, es en señalar que después de la muerte no hay cielo ni infierno, sino sólo queda la nada, por lo que no hay consecuencias derivadas de las acciones que se realizan en vida. Con lo que se puede concluir que, la consideración de la justicia, tal como se postula en la tradición oriental, no se indaga de manera exhaustiva y teórica. Más bien, lo que se ve en la serie es cómo se representa en el campo vivencial de las personas, es decir, la conciencia que tienen de ella y cómo ésta moldea el carácter y determina sus sentimientos, así como sus acciones. En este sentido, es posible afirmar que el discernimiento sobre el qué de la justicia no queda del todo aclarado, sino que es algo que sirve como guía o pauta de conducta. En términos de Confucio, si eres fraterno, si tienes una preocupación real por el bienestar de los otros, si obedeces a tus padres y lo que marcan las instituciones, no hay más bondad que esa. Ahí está. No es necesaria mucha sapiencia para juzgar correctamente sobre las acciones. La virtud consiste en saber deliberar. Si se

---

<sup>27</sup> Un dato curioso es también que el nombre del Rey Shinigami es Armonía Justin. Sobre este personaje los creadores no dan muchos detalles, pero se sabe que es inmortal y que tiene capacidad de dar muerte a los shinigamis y a los seres humanos si así lo desea.

examina con detenimiento, teniendo en cuenta lo que dice esta tradición, la respuesta de *Death Note* sobre qué se comprende por justicia es aporética, puesto que, aunque se realicen preguntas sobre ésta, se vive conforme a lo que dictan las distintas opiniones. Dichas opiniones son meras construcciones mentales y, tal como se ve en el triste final, traen consigo el sufrimiento.

Finalmente, a manera de autocrítica, se señala que este es un trabajo que no se encuentra cerrado sobre sí mismo, sino que siempre se puede rehacer en tanto que es perfectible. En este sentido, se hace evidente la existencia de términos o conceptos que podrían tender a la poca precisión o vaguedad, dada la dificultad para interpretarlos. Esta dificultad se presenta mayormente en la lectura ofrecida sobre el pensamiento oriental, donde es notable la distancia entre la tradición occidental y oriental, por lo que es posible que la propia precomprensión del intérprete –sin ser su intención– sea la que busque subsanar este vacío o falta de conceptualización propia de esta filosofía. Con ello, se quiere decir que el autor de este trabajo no está exento de errores ni tampoco de prejuicios, por lo que forzosamente esta lectura también está limitada a la comprensión de mundo en la que se mueve su intérprete. Siendo de esta manera, pudieran pasarse por alto algunas otras propuestas que permitieran ampliar el horizonte de interpretación. También, dada la brevedad de este trabajo, quizá hizo falta ubicar en la discusión a otros autores, como a Kant y la propuesta del imperativo categórico, Hannah Arendt y la consideración sobre la banalidad del mal, Foucault y el análisis de las relaciones de poder, la hermenéutica de sí, la teoría crítica en Adorno y Horkheimer, entre otros.

No obstante, una vez evaluados los límites y aspectos de mejora en este trabajo, también se señala la fuerza y oportunidad de este. Uno de sus principales aportes es que hace visible la vigencia que tienen, no sólo los postulados de la hermenéutica, sino de la lógica y la dialéctica para la vida práctica, puesto que en lo cotidiano continuamente se es interpelado por diversos discursos, los cuales la mayor parte del tiempo pasan desapercibidos y sin que se realice una reflexión a conciencia del sentido que estos expresan. Siguiendo la idea de que no sólo se pueden interpretar textos, en tanto que todo es objeto de comprensión, el esfuerzo aquí realizado tiene un alcance mayor al buscar cuestionar distintas aseveraciones que se toman por verdad, esto es, eso que a todos parece autoevidente. Puesto que no es de extrañar que dada la familiaridad y cercanía que los distintos argumentos existentes no sólo de justicia, sino de bondad, maldad, libertad, etcétera, tienen con uno mismo, por ello sean obviados. En este sentido, esta investigación sugiere e invita a perfeccionarse en el campo de la lógica, que, en cuanto recurso crítico, dé lugar al planteamiento de preguntas. También incita a la apertura y a la escucha, que es lo que hace posible el diálogo. La dialéctica, en cuanto diálogo del alma consigo misma –como pensaba Platón– traída al campo de las relaciones humanas, es

replicable, también, para dialogar con cualquier obra. *Death Note* es simplemente un ejemplo de muchos en los que es posible realizar un examen sobre las diversas opiniones, donde se analiza qué tan válido es asumirlas o no. Siendo que es uno mismo quien se comprende en estas opiniones, de ahí la importancia de evaluarlas y en su caso rectificar, corregir, confrontar, esa opinión que potencialmente puede conformar una verdad. Dicho esto, este estudio apunta a la posibilidad de que pueda servir a otros como un material de apoyo para continuar realizando lo ya iniciado; para explorar otros sentidos, para la crítica, diálogo y comprensión de otros fenómenos.

## **Bibliografía:**

Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. España: Gredos.

Aristóteles (1999). *Retórica*. España: Gredos.

Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Argentina: Oinos.

Ferraris, M. (1998). *La hermenéutica*. México: Taurus.

Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método II*. España: Sígueme.

Gadamer, H. (1999) *Verdad y Método I*. España: Sígueme.

Garrido, J. (1997). *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*. España: Alianza.

Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. España: Herder.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza.

Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial universitaria.

Karl, L. (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder

Mardones, J. y Ursúa, N. (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. España: Fontamara.

Platón (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

Anaya, J. (2021). Acercamiento al simbolismo en el anime Death Note. La investigación en México sobre Cosplay, Anime y culturas de aficionados. Memorias del simposio ANIMACO: anime, manga y cosplay. Recuperado de [https://nichibun.repo.nii.ac.jp/?action=repository\\_action\\_common\\_download&item\\_id=7708&item\\_no=1&attribute\\_id=18&file\\_no=1](https://nichibun.repo.nii.ac.jp/?action=repository_action_common_download&item_id=7708&item_no=1&attribute_id=18&file_no=1).

Fernández, J. (15 de diciembre de 2010). El simulacro y la ley: El anime Death Note a través de la mirada de Pierre Klossowski. Revista de letras y ficción audiovisual. Recuperado de [https://www.academia.edu/download/32022645/5\\_-\\_Death\\_Note\\_y\\_Klossowski.pdf](https://www.academia.edu/download/32022645/5_-_Death_Note_y_Klossowski.pdf).

Loo, E. (2 de marzo, 2008). South Carolina Student Removed over "Death Note" List. Anime news network. <https://www.animenewsnetwork.com/news/2008-03-02/south-carolina-student-removed-over-death-note-list>

Loo, E. (22 de noviembre, 2007). Virginian Teen Suspended over Names in 'Death Note'. Anime news network. <https://www.animenewsnetwork.com/news/2007-11-22/virginian-teen-suspended-over-names-in-death-note>.

Loo, E. (24 de mayo, 2008). 4 Washington Middle Schoolers Disciplined over "Death Note". Anime news network. <https://www.animenewsnetwork.com/news/2008-05-24/4-washington-middle-schoolers-disciplined-over-death-note>.

Loo, E. (4 de abril, 2009). 2 Alabama 6th-Grade Boys Arrested for Death Note Book. Anime news network. <https://www.animenewsnetwork.com/news/2008-04-04/2-alabama-6th-grade-boys-arrested-for-death-note-book>

Macdonald, C. (6 de febrero, 2005). Death Note Stirs Controversy in China. Anime news network <https://www.animenewsnetwork.com/news/2005-02-06/death-note-stirs-controversy-in-china>.

Gum. (26 de marzo, 2007). Death Note in China - Success or Disaster? Comi Press. <https://www.comipress.com/print/1711.html>.

Gum. (31 de diciembre, 2008). Top Manga Properties in 2008 - Rankings and Circulation Data. Comi Press. <https://www.comipress.com/print/3733.html>.

Gum. (6 de abril, 2007). Death Notes Confiscated in Wuhan, China. Comi Press. <https://www.comipress.com/news/2007/04/06/1771>

Kemner, N., De Los Trinos, A., Steele, C. (20 de enero, 2024). Controversial Anime That Have Been Banned In Certain Countries. CBR. <https://www.cbr.com/anime-shows-banned-certain-countries/#currently-banned-anime-series>

Herrera, E., Fernández, J., Ortíz, A. (2016). La percepción de la justicia: Análisis narrativo de la serie televisiva Death Note [Tesis de maestría, Universidad Panamericana] Repositorio institucional de la Universidad panamericana <http://116.203.50.3/bitstream/handle/20.500.12552/2055/156012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Romero Mora, J. J. (2011). Hacia la comprensión de Justicia en los Manga Shonen, One Piece y Death Note. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio institucional de la Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/12232>.

Rodríguez Salgado, R. O (2021). La idea de justicia en los animes shonen televisados en el Perú durante los años 90. [Tesis de bachiller, Universidad peruana de ciencias aplicadas]. Repositorio académico UPC. [https://repositorioacademico.upc.edu.pe/bitstream/handle/10757/657469/Salgado\\_RR.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://repositorioacademico.upc.edu.pe/bitstream/handle/10757/657469/Salgado_RR.pdf?sequence=3&isAllowed=y).

Klimovsky, G. (2001). *Las desventuras del conocimiento científico*. Una introducción a la epistemología. Argentina: a-Z editora.

Araki, T. (productor). (2006-2007). *Death Note* [serie TV]. Nippon Television y Shūeisha.

Ohba, T y Obata, T. (2008). *Death Note how to read 13*. China: VIZ Media.

Copi, I. (2013). *Introducción a la Lógica*. México: Limusa.

Gil, E. (2018). La influencia del anime en Occidente: los mundos oníricos de Kon y Nolan. En C. Daza, A. Míguez, & A. Meo (Eds.), *Narrativas visuales Perspectivas y análisis desde Iberoamérica* (1.a ed., Vol. 1, pp. 315–344). Fundación Universitaria San Mateo. [https://www.academia.edu/39759213/Narrativas\\_Visuales\\_Perspectivas\\_y\\_an%C3%A1lisis\\_desde\\_Iberoam%C3%A9rica\\_an%C3%A1lisis\\_Iberoam%C3%A9rica?from=cover\\_page](https://www.academia.edu/39759213/Narrativas_Visuales_Perspectivas_y_an%C3%A1lisis_desde_Iberoam%C3%A9rica_an%C3%A1lisis_Iberoam%C3%A9rica?from=cover_page)

Herrera, E., Fernández, J Ortíz, A. (2016). La percepción de la justicia: Análisis narrativo de la serie televisiva *Death Note* [Tesis de maestría, Universidad Panamericana] Repositorio institucional de la Universidad panamericana <http://116.203.50.3/bitstream/handle/20.500.12552/2055/156012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Nippon TV. (8 de abril, 2022). About Nippon TV. Nippon TV. <https://www.ntv.co.jp/english/>.

Oji-San No Seishin. (2020.). Demográfico. Oji-San No Seishin. <https://animeojisan.wordpress.com/demograficos-del-anime/>.

Tsukino. (11 de marzo, 2022). Acuerdo de Disney con Nippon TV para que llegue más contenido japonés a Disney+. Mision tokyo <http://misiontokyo.com/noticias/acuerdo-de-disney-con-nippon-tv-para-que-llegue-mas-contenido-japones-a-disney>.

Drummond-Mathews, A. (2010). *Manga. An Anthology of Global and Cultural Perspectives*. USA: The Continuum International Publishing Group Inc.

Death Note. (2014, mayo 22). *EcuRed*. Consultado en marzo, 2023 en [https://www.ecured.cu/index.php?title=Death\\_Note&oldid=2237711](https://www.ecured.cu/index.php?title=Death_Note&oldid=2237711).

Barkam, A. (2009). Anime, manga and christianity: a comprehensive analysis. *Journal for the Study Of Religions and Ideologies*, 9, 25-45. [https://www.academia.edu/30341688/Through\\_Common\\_Things\\_Philosophical\\_Reflections\\_on\\_Global\\_Popular\\_Culture](https://www.academia.edu/30341688/Through_Common_Things_Philosophical_Reflections_on_Global_Popular_Culture)

Brenner, R. (2007). *Understanding Manga and Anime*. USA: Libraries Unlimited.

Jimenez, N. (s, f). Choju giga. Primera mitad del siglo XII. [Imagen digital]. Recuperado de [<https://www.pinterest.es/pin/442549100882131234/>].

Takeboshi, H. (2020). Yoshiwara, barrio rojo y cuna de la cultura de Edo. [Imagen digital] Recuperado de [<https://www.nippon.com/es/japan-topics/g00885/>]

Wisecrack (19 de agosto de 2017). *The Philosophy of Death Note – What Is Justice? – Wisecrack Edition*. [Archivo de vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=9Y5QZ77-WYw&t=715s>

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (s.f). *Ética a Nicómaco*.

Reale, G. y Antiseri, D. (2011). *Historia de la filosofía IV. De Spinoza a Kant*. Bogotá: San Pablo.

Gallego, M. (2017). *Manual de historia de las ideas políticas. Tomo I. Los clásicos*. Bogotá: Universidad externado de Colombia.

Guthrie, W. (1998). *Historia de la filosofía griega. IV Platón el hombre y sus diálogos, primera época*. Madrid: Gredos.

Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

Platón. (2010). *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias*. Madrid: Gredos.

- Mondolfo, R. (1953). *Breve historia del pensamiento antiguo*. Argentina: Losada.
- Maquiavelo, N. (2011). *El príncipe. Discursos sobre la primera década de Tito Livio (selección)*. Madrid: Gredos.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Paidós.
- Lao Tsé. (1978). *Tao Te King*. Málaga: Editorial Sirio.
- Confucio (2020). *Analectas*. Barcelona: Herder.
- Heisig, J. (2002). *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.
- Racionero, L. (1993). *Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Montoya, A. (2011). Oriente vs Occidente. Un acercamiento al pensamiento filosófico oriental. *Pensamiento humanista*, 8, 79-96. <https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/7902/Oriente%20vs.%20Occidente.%20Un%20acercamiento%20al%20pensamiento%20filosofico%20oriental.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Román, M. (2005). Más allá de oriente y occidente. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 41, 303-311. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/ms-all-de-oriente-y-occidente-0/>.
- Saz-Orozco, C. (1968). Confucio y el fin ético del individuo (continuación). *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 4, 53-64. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6316>.
- Kitaro, N. (1995). *Indagación del bien*. España: Gedisa
- Takeboshi, H. (2020). Yoshiwara, barrio rojo y cuna de la cultura de Edo. [Imagen digital] Recuperado de [<https://www.nippon.com/es/japan-topics/g00885/>]
- Wordpress (2013). Tai chi, Wu chi. [Imagen digital]. Recuperado de [<https://chelmsfordtaichi.wordpress.com/2013/07/06/july-2013/>].
- Wilhelm, R. (1978). *I Ching. El libro de las mutaciones*. Lectulandia.
- Jacoby, H. (1976). *I Ching. El libro de los cambios*. Cuatro Vientos.
- Suzuki, T. (1995). *Ensayos sobre budismo zen*. Argentina: Editorial Kier.

Byung-Chul, H. (2015). *Filosofía del budismo Zen*. Barcelona: Herder.