

Kafka, Aristófanes y las Lecciones de Estética de Hegel. El espectro de una doble forma de nihilismo ontológico-político que recorre Occidente desde Grecia hasta nuestra contemporaneidad.

Kafka, Aristophanes, and Hegel's Lectures on Aesthetics. The Specter of a Double Form of Onto-Political Nihilism Haunting the West from Greece to Our Contemporary Age

Antonio Sánchez Domínguez*

Universidad Complutense de Madrid

a.sanchez@ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.15641398

Recibido: 31/03/2025 Aceptado: 08/05/2025

Resumen: Una doble imposibilidad de la comunidad política —polis en sentido clásico o res pública en sentido moderno, respectivamente— aflora en los textos de Aristófanes y Kafka. La posibilidad de tener una suerte de predicados compartidos —naturales en sentido clásico, formal-normativos en sentido moderno— en torno a los que articular una comunidad política de futuro es el punto de partida necesario para observar las tensiones que atraviesan dos mundos en crisis, muy diferentes, pero en los que la posibilidad de tener un horizonte de sentido unitario parece desvanecerse en el aire. Partiendo de las Lecciones de Estética de Hegel y del lugar que este otorga a Aristófanes, en este trabajo se pretende observar hasta qué punto ese lugar podría ser otorgado, por sustitución, a Kafka. Semejante aproximación permitiría arrojar luz sobre la recepción, valga decir, cómica en sentido técnico, de Kafka, y una recalibración del lugar de esa "comedia" en tiempos de crisis.

Palabras clave: Kafka, Aristófanes, Hegel, nihilismo, modernidad, estética, filosofía política.

Abstract: A double impossibility of the political community —polis in the classical sense or state community in the modern sense— emerges respectively in the texts of Aristophanes and Kafka. The possibility of having a sort of shared predicates —natural in the classical sense, formal-normative in the modern sense— around which to articulate a future political community is the necessary starting point for observing the tensions that traverse two worlds in crisis, very different, but in which the possibility of having a unified horizon of meaning seems to vanish into thin air. Starting from Hegel's Aesthetics Lectures and the place he assigns to Aristophanes, the aim of this work is to observe to what extent that place could be assigned, by substitution, to Kafka. Such an approach would shed light on the reception, technically speaking, comedic in Kafka's sense, and a recalibration of the place of this "comedy" in times of crisis.

Keywords: Kafka, Aristophanes, Hegel, nihilism, modernity, aesthetics, political philosophy.

* Antonio Sánchez Domínguez. Español. Se doctoró en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Estudio también lenguas modernas y sus literaturas. Su especialidad es Filosofía moderna e idealismo alemán.

<https://orcid.org/0000-0002-9675-344X>

1. Introducción

Un extraño vaso comunicante, del que podría depender una parte fundamental del canon literario y filosófico occidental, podría unir a dos autores tan alejados en el tiempo como Aristófanes y Kafka; un Aristófanes en cuya obra, *Las nubes*, Sócrates rinde un peculiar culto a la nada, a una nada de nombre “lengua”, “vacío” y “nubes”,¹ una nada que, por su carácter de “nada”, sería, sin duda, difícil de medir, como difícil de medir es la tierra que circunda el Castillo para ese K. agrimensor; una nada en la que K., “aunque no se alejaba del castillo, tampoco se acercaba más a él”. (Kafka, 2023, p. 24). Como en el caso de los filósofos tal y como los retrata Aristófanes, los ciudadanos que circundan el castillo parecen rendir tributo a ese casi supra-sensible-castillo, a esa peculiar “vacío” rodeado de “nubes” acotado por una “lengua”, por un *logos*, tendente al fracaso.

Pues bien, Aristófanes ha pasado a la historia de la literatura occidental como el gran cómico del mundo griego y, en ese sentido, según la aproximación sugerida por Hegel (1955b, p. 55), como aquel que pone en entredicho y cuestiona las pretensiones de normatividad incoadas en la *polis* clásica, esto es, como aquel que hace reír, precisamente, donde no debería haber risa alguna. Es ahí pues donde el idealismo hegeliano ha localizado que se inicia la decadencia de la época dorada y que se desplegaría bajo el nombre de *helenismo* según la historiografía filosófica.² Por su parte, Kafka, que forma parte de la literatura que se dice universal, ha adquirido el rango de cierto cliché cuyo sentido sería, precisamente, revelar el proceso de ruptura o decadencia de la sociedad que le circunda, poniendo de relieve los excesos de una burocracia creciente e insostenible, de una vida carente de sentido pero poblada igualmente de imitadores vacíos de ese Sócrates

¹ Reproducimos las dos líneas aquí: “¿Y no volverás a creer en dios alguno que no sea de los que nosotros veneramos, el Vacío circundante, las Nubes y la Lengua, estos tres y ni uno más?” (Aristófanes, 1999, p. 55).

² Serán fundamentales esta y otras aproximaciones que obtendremos de la obra de Felipe Martínez Marzoa, véanse por ahora: “Por el otro lado, a lo que vendrá después de Aristóteles no le llamaremos Grecia, sino Helenismo”. (2005, p. 14) A tal efecto léase también: “escisión que viene, no de Platón, como frecuencia se dice, sino del Helenismo, a saber, la escisión entre lo verdadero y lo inmediato”. (2011, p. 133). Esto es, la decadencia ahí sería precisamente esa separación y el desarrollo de la conciencia de esa separación.

caricaturizado por Aristófanes, de elogios a diferentes formas de la nada y del vacío, de ensoñaciones y de nubes, de abandonos a ideales fracasados y futuros totalitarismos y reinenciones de lo humano.

Daremos cuenta de ello a lo largo de esta investigación, pero baste decir, con respecto a Grecia, que las pretensiones cosmológico-teleológicas propias de la *polis* griega —el hombre en tanto que *zoon politikon* (Aristóteles, 2007, 1253)— se romperían justo en el momento en el que se vuelve cómica una pretensión normativa que ha perdido la legitimidad de hacerse valer por sí misma, la pretensión de haber dado ley a una comunidad de destino normativo-natural obviando las escisiones y los profundos clivajes que se habían revelado como obvios. Por su parte, la pretensión teleológica propia de las filosofías de la historia con origen en la modernidad y con el progreso como motor se romperían justo en esos principios de un siglo XX tan cargado de terrores, terrores de los que Kafka sería, primero, profeta, y después, antes de morir en 1924, ciertamente testigo. Así pues, también en el caso de Kafka, y observado de una determinada manera para la que Hegel nos podrá resultar útil de una muy específica manera, podríamos encontrar en el escritor de *El proceso*, justo como en el “autor” de *Las Nubes*, que en lugar de comunidad o de promesa de sentido, lo que hay es burla o puesta en cuestión de las pretensiones de que hubiéramos sido capaces de imaginar si quiera como posible una comunidad o siquiera como posible sentido alguno. En el caso de Aristófanes, la *polis* y las “caretas” de los ciudadanos de la *polis*, la proto-burocratización de las escisiones internas de la propia sociedad ateniense y la naturalización de esas mismas diferencias habrían hecho de la ruina futura la ruina ya presente en la contemporaneidad del cómico. Escisiones —esclavo, ciudadano, respeto a la ley y asunción socrática de la muerte por virtud frente a una ley injusta— que podrían exponerse como una suerte de “lado oscuro de la polis” (Marzoa, 2005, p. 90), la naturalidad de diferencias que, insostenibles, generan una doblez en el tiempo de una finitud sin dobleces, sin dualismos cuyo origen griego darán paso a ese helenismo que será recogido, por las dobleces que en él se inauguran, por el cristianismo.³ Diferencias que tensionan la relación entre Platón y Aristóteles

³ El uso del término ontología en Grecia no es del todo obvio. Baste decir que, en principio, lleva incoado el propio desarrollo del término, en la medida en que: “La cuestión misma (es decir: la Grecia arcaica y clásica, hasta Aristóteles inclusive) da lugar a (y esto ya es el Helenismo) la escisión de ser frente a inmediatez: << allá>> y << acá>>”. (Marzoa, 2011, p. 134).

En el caso de Kafka, en lugar de la, digamos, por los modernos deseada juridificación de las relaciones sociales mediante principios ilustrados, habría más bien una calma que precede a la tempestad, calma burocratizada y sin alma desconectada de los mundos de la vida de quienes habitaban esa Europa; pero en un mundo que ya desconfía del espíritu de sistema de aquello que se llamase idealismo alemán y de las filosofías kantianas y de la reflexión —“Desconfío de todos los sistemáticos y evito cruzarme con ellos. La voluntad de sistema denota falta de honradez”. (Nietzsche, 2010, §26, p. 157)—, un mundo que, por tanto, desconfía ya de la posibilidad de fundamentar un imperio de la ley o de encontrar en la ley principio alguno de igualdad. Muerto en 1924, habría tenido tiempo de ver cómo toda pretensión ilustrada encallaba en la primera guerra mundial y cómo toda profecía se quedaba corta en una República de Weimar que, naciente, se orientaba hacia una nueva catástrofe.

Así pues, en esta investigación pretendemos explorar hasta qué punto podríamos localizar en Kafka una situación similar a la aristofánica respecto al fracaso de las pretensiones de normatividad que nuestra sociedad moderna habría elevado a ideal cuya exigida juridicidad habría sin duda fracasado en los diferentes conflictos de principios del siglo XX. Para ello, como decíamos, seguiremos aquí las observaciones, ya canónicas aunque sin duda interesadas, que Hegel ha realizado de Aristófanes. Hegel no pudo leer a Kafka, pero quizá no le hizo falta leer a Kafka para poder decir algo de Kafka. Esta afirmación, ciertamente, no podría validarse en el registro de lo que comúnmente se ha denominado *filología*, pero en filosofía puede darse, en efecto, que el mejor lector de un “contemporáneo” sea un “muerto”, y esto ocurre en la medida en que podemos pronunciar cosas del tipo “Kafka lector del mundo contemporáneo” o “Kant intérprete de nuestra división de poderes” y, tal vez también, “Aristófanes lector de Kafka”. El objetivo de este artículo consiste, pues, en investigar la conexión de “dos cómicos” —Kafka y Aristófanes— utilizando para ello algunas de las referencias que Hegel realiza de Aristófanes y observando si éstas son aplicables a Kafka; así como comprobar, en un segundo momento, por qué o de qué manera esto les coloca a ambos en un entorno “social” crepuscular, finisecular, valga decir, previo a una *caída*, a una *ruptura*, a un muy determinado *vuelco*. De ser así, tal y como lo que vino después de Aristófanes fue llamado helenismo, podríamos decir que tal vez habitemos, en este mundo post-kafkiano, una suerte de *neohelenismo*, un mundo en realidad espectral que, y de la misma manera que la Grecia posterior al eje Sócrates-Platón-

Aristóteles-Aristófanes fue incapaz de ofrecer algo más que rehabilitaciones de lo ya hecho, nosotros, post-kafkianos, en un eje que iría desde la modernidad a ese Kafka mismo, no podemos ofrecer nada más allá que lo ya dicho, que reaparece en forma de fantasma.⁴

2. Dos posibles nihilismos para dos ontologías políticas

Pues bien, de entre todas las interpretaciones que Hegel realiza a lo largo de su vida de autores, no solo filósofos del canon clásico occidental —Platón, Kant, Fichte, Schlegel, Sócrates o Sófocles— puede sin duda pasar desapercibida la que, oculta en las monumentales *Lecciones sobre la Estética*, se nos antoja como referencia inexcusable para pensar algunos de los problemas fundamentales de nuestras sociedades contemporáneas; nos referimos, en efecto, a la interpretación que realiza de Aristófanes y la comedia griega. Ese análisis le llevaría a localizar en Aristófanes el vuelco que consiste en una subjetividad que, desgajada de la entidad de la polis, opta por una exterioridad cómica ante la tragedia de la propia separación en lugar de por el repliegue socrático a la moralidad. Dicho vuelco tendría pues que ver con un doble enfrentamiento del que Hegel podría ser notario: el propio de Aristófanes y el propio de Kafka, con el nihilismo —en sentido muy amplio— que les es contemporáneo: nihilismo que aun así y en cualquier caso consistiría, en ambos autores, en la ruptura de una determinada ontología política. Entenderemos por ontología política una necesaria conexión entre una determinada concepción de lo ente con lo político, esto es, que dependiendo de cómo definamos, por ejemplo, el tipo de normatividad que se expresa en un momento, basada a su vez, por ejemplo, en la naturaleza, obtendremos un determinado saldo político. Podemos cifrar la diferencia entre esas dos “ontologías políticas” como sigue; una de ellas sería la teleológico-sustancial-natural —caso de Aristófanes— y la normativo-moderna-racional en el caso de Kafka. Dicha ruptura coloca a ambos en una posición de cuestionamiento de las formas de normatividad que eran su contexto más inmediato.

⁴ “El fantasma del Estado grande sigue desempeñando un rol libidinal esencial. Allí está para que se lo culpe de su fracaso para actuar como un poder centralizado, de la misma manera en que Thomas Hardy se enfurecía contra Dios por no existir”. (Fisher, 2016, p. 99).

En el caso griego como una ontología política de carácter teleológico-sustancial o, dicho de otra manera, que el hombre está esencialmente orientado por su propia naturaleza a conformar ciudades. Esa orientación *a priori*, natural, a la ciudad, tematizada explícitamente en Aristóteles,⁵ se rompería, y su ruptura sería lo que el propio Aristófanes estaría tematizando.⁶ Esto es, la pérdida misma de la *polis* o su ocaso como modelo o su imposibilidad de ser algo más que un modelo. Esto es, el cómico sería aquel que levanta el acta de defunción; Aristófanes habría pues expresado con la burla hasta qué punto el decir de Platón o de Aristóteles ya no rige o ya no puede regir o ya no puede inspirar y hasta qué punto lo que hubiera de verdadero en ello no es capaz de aunar a los griegos como para generar acuerdo duradero. En el caso de la ontología política moderna, cuyo fracaso o cuyo modelo habría, pensamos, dejado de valer, la desterritorialización —el que un derecho valga tanto en un sitio como en otro, esto es, que no dependa de sitio alguno— es lo esencial. Pero es este proceso y no otro el que conduce a una muy esencial falta de suelo o problema fundamental de legitimidad del Estado de derecho moderno. La filosofía había *hecho pie* en Descartes —pisa tierra firme; lo dice el propio Hegel (1955c, p. 252) y lo recoge sin dudas Heidegger (2007, p. 350)—, y durante un momento podría pensarse que ese pisar tierra es lo propio de la modernidad y que, en efecto, la modernidad es así conciencia de la tierra, del poder disponer de la tierra; pero ese gesto filosófico moderno tiene un revés o tiene otra cara o tiene otra manera de ser enfocado, y es que podríamos preguntarnos: ¿qué era ese moderno hacer pie o dónde se hacía pie? ¿No era más bien el problema que ese muy moderno *hacer pie* era un no *hacer pie* alguno? Así aparecen los personajes de Kafka, que nunca hacen exactamente pie en ninguna parte: “Si fueras andando por una llanura, tuvieras la firme voluntad de caminar y aun así sólo dieras pasos hacia atrás, tal cosa sería desesperante...” (Kafka, § 14, p. 51). Pues bien, más allá de todas las revoluciones, guerras de religión, cambios estructurales en el entramado ético

⁵ “Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios”. (Aristóteles, 2007, 1253a).

⁶ “En consecuencia con ello es también Aristófanes el primero de los participantes en el diálogo que expresamente identifica la cuestión en la que se está con el haberse producido una ruptura (...) Un distanciamiento de lo divino es esencial al reconocimiento mismo de lo divino, tal como la relevancia del juego que siempre ya se está jugando es a la vez ya en sí misma en cierta manera su pérdida; la cuestión es la relevancia y a la vez la pérdida de lo que en esa cuestión cora parece y que sólo puede comparecer en su mismo escurrirse.” (Martínez Marzoa, 2007, p. 102).

tardo-antiguo, más allá del surgimiento de la moderna sociedad civil, se había producido aquí un esencial corrimiento de tierras, lo que Hegel, y también así lo recoge Heidegger, nombra como entrada en el “grado de la antítesis” (Heidegger, 2007, p. 350). De este corrimiento de tierras dependerían filosóficamente el resto de corrimientos de tierras históricos, incluidas esas revoluciones, esas guerras de religión y ese nuevo entramado ético del que surge la moderna sociedad civil. Ese corrimiento puede resumirse como el hundimiento del fundamento (*Grund*) cristiano, como el desmantelamiento por completo de los restos filosóficos de la *polis* griega, como la quiebra del destino teleo-lógico-político de ese *zoon* que ahora no está destinado a lo político, sino a esa nada de esencia que es la nueva sociedad civil. Y es que, en efecto, todas las configuraciones previas del espíritu sí que parecían estar orientadas por un hacer pie en sentido eminente, por un hacer pie sustancial, natural —y tan natural que de ahí dependía el derecho natural clásico—; un hacer pie en un cosmos muy concreto, muy determinado; en tener, en fin, un suelo obvio y previsible sobre el que hacer pie es lo obvio. En cambio, el hacer pie moderno, el hacer pie cartesiano, el propio del “grado de la antítesis”, era más bien un kafkiano no poder hacer pie del todo, era un más bien kafkiano no saber si se va hacia delante o hacia detrás, un muy kafkiano que cuando parece que se sube en realidad se baja, un muy kafkiano —y, sí, muy moderno— tener ciertas dificultades para habitar el mundo consumado virtualmente como aire; un mundo de teléfonos, de telecomunicaciones, de redes sociales. Y es que esa dificultad para habitar el mundo, para morar el mundo, para habitar el nuevo aire, las nuevas nubes, la nueva lengua, la que requería de todo aquello que se había disuelto en el aire; esa naturaleza ya evacuada.

3. Hegel entre Aristófanes y Kafka

Este proceso de confrontación y nihilización de las estructuras normativas clásicas, en el caso de Aristófanes, encuentra en Hegel un intérprete privilegiado, y es, a su vez, por este camino, por el que se llega a una noción de Aristófanes como *cómico*, así como a la sinonimización de la estructura clásica de los géneros poéticos —resumamos en: épica, tragedia, comedia— como un proceso de tipo auge y caída; esto es, como un proceso de producción heroica de normatividad (épica), al que sigue la imposibilidad del reparto de ese *nomos* (tragedia) y, por último, la burla de la pretensión de la mera posibilidad de haber creído en ese mismo reparto del *nomos* (comedia). Es decir, la tragedia opone posiciones, la comedia se burla del hecho mismo de haber pensado que podía haber habido síntesis alguna o solución

justa o reparto equitativo que no tuviera incoada otra escisión todavía más profunda. Esta sería la lectura que está haciendo Hegel del griego, y para acreditarla como tal podemos partir de esta referencia a *Las nubes* en la *Fenomenología del Espíritu*:

“El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que estas máximas y leyes encierran en sí, y, por medio de ello, [el movimiento de esa abstracción] es asimismo la conciencia de la desaparición de la validez absoluta [o del desvanecerse la validez absoluta] con que esas máximas empiezan presentándose. Y en cuanto la determinación contingente y la superficial individualidad que la representación prestó a las esencialidades divinas desaparecen, a esas esencialidades sólo les queda ya por su lado natural la desnudez de su existencia inmediata, son nubes, un humo o vaho evanescente, lo mismo que aquellas representaciones [alusión a *Las Nubes* de Aristófanes]”. (2015, p. 844).

Esto es, la validez, las nociones de validez propias de la *polis* o de cualquier exceso de naturalidad sustancial se muestran en su desnudez y su abstracción, se muestran desprovistas de pie, de suelo; son eso: aire, nada o vacío, y el lenguaje, la lengua – el otro blanco de los ataques de Aristófanes (1999, p. 55)– empieza a revelarse como el origen de toda doblez, como el posible vehículo por el que la realidad se está convirtiendo en humo o camino por el que la realidad se está perdiendo. Hay que señalar que el Sócrates que retrata Aristófanes no es el Sócrates de la tradición y del cliché ya mítico del canon filosófico. Es, más bien, un precursor de una muy determinada nihilización de la propia *polis* griega ya en decadencia y que el cómico griego retrata, “a contrapelo de la tradición, como a un sofista más” (Rodríguez Adrados; Rodríguez Somolinos, 1999, p. 25).

Pues bien, en las *Lecciones sobre Estética*, no publicadas hasta 1842, poco más de una década después de la muerte de Hegel, podemos leer al respecto de la comedia de Aristófanes en general y en comparación con el género trágico, que:

“Puesto que Aristófanes presenta la contradicción absoluta entre la verdadera esencia de los dioses, el ser-ahí político y ético, y la subjetividad de los ciudadanos e individuos que deben realizar efectivamente este contenido, esta victoria misma de la subjetividad, no obstante toda la perspicacia, implica uno de los máximos síntomas de la decadencia de Grecia, y así estos productos de un ingenuo bienestar son de hecho los últimos grandes resultados procedentes de la poesía del espiritualmente rico, culto, ingenioso pueblo griego” (2021, pp. 873-874).

Esto es; Aristófanes pone en contradicción la entidad ética de la época clásica griega poniendo de relieve una subjetividad desbordante para la que la comunidad política de las ciudades griegas no puede ofrecer solución de continuidad alguna. Aristófanes se habría elevado como autoconciencia de la contradicción. Este sería el camino por el que se localizaría la superioridad de la comedia sobre la tragedia, y es que, en efecto, lo cómico parece ser la verdadera conciencia de lo irresoluble de la tragedia. Es por ello que Hegel tendrá que comparar la comedia de Aristófanes con la tragedia de Sófocles:

“Ahora bien, si en la tragedia lo eternamente sustancial sale victorioso de modo reconciliador, pues de la individualidad contendiente sólo elimina la falsa unilateralidad, pero lo positivo querido por aquélla lo representa en la no discordante, afirmativa mediación de esto como lo que se ha de mantener, en la comedia, a la inversa, es la subjetividad la que en su infinita seguridad ostenta la supremacía”. (2021, p. 859)

¿Qué es esa infinita seguridad de la subjetividad que aparece en la comedia y que ostenta una supremacía desconocida para la tragedia? ¿Qué es esa supremacía que corta el tiempo presente? La tragedia representa el fracaso de una confrontación sin solución, por lo que en ella se quieren mantener, de alguna manera intactas y paralizadas en el tiempo, las posiciones que se presentan. Lo otro, la posición que se combate sigue ahí como el reverso negativo que simplemente reaparece como positivo en el otro, haciendo relevante que la posición sería la del otro si se ocupase el lugar del otro. Es decir, por el camino trágico se elimina la falsa unilateralidad bajo la promesa de una posible reconciliación que es la otra cara de la moneda; moneda que, en su presencia, ofrece solo una cara. Ahora bien, en la comedia se asume la imposibilidad del reparto justo y, por tanto, lo único seguro es la

posibilidad de burlarse de la pretensión misma del reparto, de la pretensión misma de que haya justicia; es así como el principio de subjetividad adquiere su “infinita seguridad” y donde reside la supremacía del mismo —también la supremacía de la comedia sobre la tragedia—. Es decir, con Aristófanes asistimos, tal y como se ha contado al respecto de Sócrates, al nacimiento de una nueva forma de subjetividad e individualidad que ya no conocerá repliegue alguno, que ahí es punto de partida y que en la modernidad se convierte en el punto de partida incuestionable mismo. Punto de partida incuestionable incluso para quienes querían contener, como es el caso de Hegel, sus posibles derivas excesivas o su *hybris* ante los excesos de un libre hacer sin condición.⁷ Desde el punto de vista de la historiografía, aunque en ambos, en Sócrates y en Aristófanes, pudiera nacer el principio de “subjetividad”, en el caso de Sócrates lo que nace es, en puridad, la esencia misma de la moralidad, lo que Hegel comprendería como “en-sí”, el repliegue sobre uno mismo cuando se falla, como falló Grecia, dice Hegel, al mejor de sus ciudadanos.

“Cuando el mundo existente de la libertad se ha vuelto infiel a esa voluntad, esta no se encuentra ya a sí misma en los deberes vigentes, y la armonía perdida en la realidad tiene que tratar de alcanzarla solamente en la interioridad ideal” (2022, §138, adición).

Es decir, en el caso de Sócrates tendríamos una insuficiencia de aquel “mundo existente” que le lleva al repliegue hacia una “interioridad ideal”. Hegel cifraría aquí el nacimiento de la moralidad y el triunfo de la subjetividad. En el caso de Aristófanes la subjetividad triunfa, pero precisamente poniendo de relieve la infidelidad sin tono trágico alguno, sin, digamos, esperanza alguna en la palabra futura, y, de hecho, reconduciendo, como decíamos, a Sócrates, al nivel de un mero sofista más que, a ojos del cómico, se habría quitado el mismo el suelo bajo sus propios pies. El filósofo habría reducido lo divino, la propia naturalidad griega, aquella que orienta hacia la polis, al mero vacío, a las nubes, a la insuficiencia de

⁷ “El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad, la libertad de que todas las partes esenciales que están presentes en la totalidad espiritual se desarrollen alcanzando su derecho. Partiendo de este punto de vista, apenas puede plantearse la ociosa pregunta de cuál forma, la monarquía o la democracia, sería la mejor. Se puede decir solamente que son unilaterales las formas de todas las constituciones estatales que no pueden soportar en sí el principio de la subjetividad libre y no saben corresponder a una razón cultivada”. (Hegel, 2022, §273, adición).

toda palabra o al revelar toda palabra como insuficiente. Hegel recoge la referencia a *Las Nubes* en la *Enciclopedia* para referirse al resultado de que llevó a considerar a los filósofos, a Sócrates mismo, como *ateo*. Veamos:

“Los atenienses contrariamente tuvieron por ateos a los poetas y filósofos que consideraron que Zeus, etc., no eran más que nubes, etc., y a los que afirmaron algo así como un Dios *en general*” (1999, §71, p. 176, Nota del autor).

El resultado será el “ateísmo del mundo ético” tal y como queda expresado en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*.⁸ Ese ateísmo es lo que Hegel querría combatir; en el caso de Aristófanes, porque esa negación es similar a la de los románticos, abstracta a la hora de proponer una objetividad institucional que no acabe en decadencia, y en el caso de Sócrates, porque el “espíritu” no estaba todavía —como no lo está todavía en el caso de Kant⁹— preparado como para reconocer que la moral o que la interioridad se debe a sí misma la exterioridad y la objetividad, esto es, para que el repliegue sobre sí se convierta en un retorno positivo que produzca una nueva institucionalidad. Dicho de otra manera, el espíritu ya conoció una vez el paso por una individualidad que no tuvo salida y que por tanto, abrió el abismo entre la emergencia de la interioridad y una eticidad que no estaba en condiciones de comprender esa figura del espíritu; y la modernidad, por su parte, en su devenir atomista y falto de sustancialidad, podría de nuevo ser infiel a su necesidad de una eticidad capaz de contener la deriva atomista, individualista y de una libertad irrestricta que desembocaría —por ello el Estado corrige a la sociedad civil— en la ruina. Esto no significará nunca despreciar el eje de la libertad

⁸ “El mundo ético, en cambio, el Estado, ella, la razón, tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no gozaría de la suerte de que sea la que efectivamente en este elemento se ha traído ella misma a fuerza y poder, se afirma en él y habita en él. Sino que el todo ético estaría abandonado a la casualidad y el arbitrio, estaría *abandonado de Dios*, de suerte que, según este ateísmo del mundo ético, lo verdadero se encuentra fuera de él y, a la vez, porque en él habría de haber también razón, lo verdadero sería solo un problema”. (Hegel, 2022, p. 60).

⁹ “Kant retorna al punto de vista de Sócrates: nos encontramos en él con la libertad del sujeto, como en los estoicos; pero el problema, en lo tocante al contenido, se plantea aquí en un plano más alto. Ahora se postula para el pensamiento la infinita determinación hacia lo concreto, la realización a base de la regla de lo perfecto; dicho de otro modo, se postula que el contenido mismo sea la idea, concebida como unidad del concepto y la realidad”. (Hegel, 1955c, p. 418).

y el individuo, punto de partida de una modernidad que ya no puede decirse de otra forma, pero tampoco puede abandonarse lo ético a la “casualidad y el arbitrio” (Hegel, 2022, p. 60). Evitar la primacía de la particularidad sin que haya que restaurar forma alguna de primacía totalitaria sobre la particularidad, significa, más bien, que hay que hacer una lógica de la tensión entre ambas para satisfacer la doble necesidad moderna: libertad del individuo, pero a su un sentido y una organicidad capaces de contener el nihilismo de una libertad atomista que se absolutiza y que se coloca en la posición de lo absoluto (Hegel, 1955a, p. 40). La superación de ese ateísmo ético-político no puede ser modernamente ya la comedia ni el repliegue a la interioridad o a una moral como la kantiana que Hegel percibe, decíamos, como la socrática. Los propios clivajes modernos tendrán que ser superados para ahorrarse la decadencia de los propios principios modernos, esto es, para evitar aquello propio de la “comedia absoluta” aristofánica:

“El tema de la comedia absoluta consiste en que la necesidad se aniquila por sí misma: se propone un fin magnífico, aunque sólo como algo imaginado, y en la medida en que el fin debe llevarse a cabo, son los medios mismos los que lo destruyen. En las comedias modernas, los medios son también sirvientes o criadas que ayudan a sus señores, pero por egoísmo, y por malentendidos comprometen o destruyen el fin. | Si la comedia incluye en sí verdadero buen humor, como en Aristófanes, entonces los personajes están rebosantes de su fin, tan dispuesto, tan perfecto, que incluso están de suyo despreocupados, aun cuando sus fines les salgan mal. — [Tal es], por así decir, la risueña beatitud de los dioses olímpicos en Aristófanes” (Hegel, 2006, p. 543)

Esto es, para evitar aquello de que “la necesidad se aniquila a sí misma”, necesidad que Hegel localiza en las filosofías modernas y en la ontología política que tienen en su base, habría que haber cumplido con la modernidad de una manera sustancialmente diferente a la desplegada por los modernos tal y como los lee Hegel —como filosofías de la reflexión, de la preeminencia del análisis, del entendimiento, de la positividad insuficiente, de la finitud en general-. Es por ello que podríamos sugerir que Kafka es el resultado de no haberse tomado el desafío de casi dos milenios que se inicia con la decadencia del pueblo griego y de una modernidad que ha sido incapaz de responder de manera positiva. Esto es, se asume el viraje hacia la interioridad y los dualismos como destino, pero se ignora cualquier forma

de positividad verdadera o suficiente, de negación de la negación o de retorno de la *polis* o de la comunidad.

4. Hegel leyendo a Kafka a través de Aristófanes

Pues bien, la aproximación que acabamos de realizar a Aristófanes como aquel que está en la fase cómica del mundo griego, de un mundo a punto de entrar en decadencia podría leerse, como veníamos aventurando, de manera paralela a la lectura que tal vez hubiera hecho Hegel de un Kafka cómico que, en ese sentido, “se burlaría” de la propia pretensión —en este caso moderna— de haber intentado repartir el *nomos*. Podría decirse que a diferencia de Aristófanes, que tuvo a Sócrates, Kafka podría haber tenido un Kant. Pues bien, Sócrates rendiría su peculiar culto al vacío (Aristófanes, 1999, p. 55), y, como en el caso kafkiano, “son [en el castillo] los detalles de la vida cotidiana los que vuelven a ganar terreno y, no obstante, en esta extraña novela en la que nada termina y todo recomienza, se simboliza la aventura esencial de un alma en busca de su gracia”. (Camus, 1995, p. 170). La actividad se despliega de la misma forma que en Sócrates, cuya aventura en el ágora consiste en que “nada termina y todo recomienza”, donde ninguna respuesta es suficiente y donde la dialéctica, virtud mediante, sería el sospechoso camino en el que el logos encuentra problemas para dar con lo suprasensible. En ambos casos, Aristófanes y Kafka, quedará una nada que circunda, un vacío que envuelve y una lengua que pierde lo que nombra.

Veámos como Hegel ha definido pues la comedia como el *locus* de un determinado tipo de rebeldía, de un tipo de puesta en entredicho, de puesta entre paréntesis, sin síntesis, sin catarsis, sin resolución, del propio tiempo, de los desajustes del presente —“tal como en Grecia Aristófanes, por ejemplo, se rebeló contra su presente”— (Hegel, 2021, p. 443). Y a tal efecto, con Kafka, podríamos nosotros, hoy, decir, sustituyendo en el texto de Hegel la referencia aristofánica: “tal y como en su Europa, Kafka, por ejemplo, se rebeló contra su presente”. Dicho de otra manera; Aristófanes llevó un tiempo de crisis, de desajustes, de rupturas, de rebeldía contra su presente, a concepto; esto es, las nubes, el aire, el vacío, la lengua, esa nada que es la protagonista de *Las Nubes* llevada a concepto. Llevó a concepto, aprehendió en concepto, un primer tipo de nihilismo; un primer nivel de desubstancialización de la *polis*. Kafka, por su parte, lleva a cabo otra esencial puesta entre paréntesis del propio presente, y aprehender ese presente en concepto

es, sin duda, escribir *El proceso*, *El castillo* o *Ante la ley*. Así el nihilismo, podríamos decir, ha “gobernado secretamente la historia de Occidente” (Agamben, 2005, p. 96);¹⁰ y es, sobre todo, en tiempos de comedia, “cuando se caen las máscaras”, cuando el nihilismo parece ganar la partida.

Pues bien, creemos que este es el camino para comprender las burlas al *nomos* específicamente kafkianas, incluso cuando se presenta con toda seriedad, que sirven de referencia inexcusable y de anclaje para toda primera lectura de las diferentes obras de Kafka; desde el uso del teléfono (Kafka, 2023a, p. 20) en el primer capítulo de *El Castillo* al peculiar reparto, al enfrentamiento y confrontación con todo tipo de ley administración con las que K. se las ve a lo largo de toda la obra. No se trata tanto de que en las obras que específicamente nombran la palabra ley esta parezca carecer de legitimidad obvia o que su carácter de ley —en tanto que desigual en su reparto y despliegue— carezca de obviedad; es, más bien, que cada paso de K. en las obras “mayores” pone a K. en la situación de una presunta superioridad que solo puede ser cómica ante un obvio fracaso en el reparto del *nomos*.¹¹ Dice pues K., por ejemplo: “Exijo respeto hacia la administración condal” (Kafka, 2023a, p. 16), pero la administración es impugnada como “farsa” (Kafka, 2023a, p. 16). Sin llegar al segundo punto, la impugnación como falsa, sí localiza Hegel en el primer punto a Sócrates como el

¹⁰ Merece la pena leer el texto al completo: “Y si la esencia del nihilismo no consiste simplemente en una inversión de los valores admitidos, sino que queda oculta en el destino del hombre occidental y en el secreto de su historia, el destino del arte en nuestro tiempo no es algo que se pueda decidir en el terreno de la crítica estética o de la lingüística. La esencia del nihilismo coincide con la esencia del arte en el punto extremo de su destino, cuando en ambos el ser se destina al hombre como Nada. Y mientras el nihilismo gobierne secretamente el curso de la historia de Occidente, el arte no saldrá de su interminable crepúsculo”. (2005, p. 96).

¹¹ Puede valer, pensamos, para la contemporaneidad con no muchos arreglos, solo que el proyecto ya es el proyecto moderno, lo que sigue: “...el proyecto polis es el de que el *nomos* (el reparto, el «lo mismo» del ya reiteradamente formulado «el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello etcétera») sea relevante, sea expresamente reconocido, por lo tanto es la relevancia de lo siempre ya supuesto, de aquello a lo que pertenece siempre ya haber quedado atrás, y esto último no puede significar que ello no se haga relevante en absoluto, lo cual equivaldría a que ello simple mente no tuviese lugar o no lo hubiese, sino que ha de significar que su relevancia es transgresión, *hybris*, no con respecto a alguna ley superior, sino en sí misma”. (Martínez Marzoa, 2006, p. 44).

mejor de los ciudadanos al que la administración condal habría fallado.¹² Es ahí donde se rompe la vinculación con la polis que exige, en el caso de Sócrates, el repliegue hacia la interioridad. Pero también es aquí, en esa afirmación de infinita subjetividad que subtrae las caretas donde Kafka se vuelca del lado de lo cómico. Es aquí donde, creemos, se vuelve más necesaria la conexión de Kafka con lo cómico que con lo trágico, valga decir, con Aristófanes que con Sófocles; ello aunque la lectura de la *Carta al Padre* y las menciones de Kafka pudieran invitar a reconocer en Sófocles el interlocutor privilegiado.

Podríamos en este punto sugerir como precisión el giro que Blanchot, refiriéndose a Klossowski, rotulaba como “hilaridad de lo serio” (Blanchot, 1976, p. 152) —esto es, la hilaridad de una institución burocrático procesual que se toma demasiado en serio a sí misma—. Hilaridad de lo serio anticipada por el mismo Hegel con respecto a Aristófanes cuando dice, pues, que: “Cuando Aristófanes se burla del demos, no cabe duda de que lo hace movido por una profunda seriedad política” (1955a, p. 810). Con hilaridad fue recibida también la operación que realiza Hegel de elevar la burocracia y el funcionariado a vanguardia espiritual del mundo por venir y del Estado por desplegarse (Hegel, 2022, §303). Y así, hilarante sería la seriedad con la que el funcionariado se ha elevado a sí mismo por encima del presente como hacedor de futuro. Imagínese con respecto a la definición del Estado como “paso de Dios por el mundo” (2022, §259). Semejante exceso, semejante seriedad solo puede ser, en términos de Aristófanes, pero, desde luego, en los términos de una crítica de la modernidad y su normatividad, cómica. Pues bien, a ese agrimensor, seguro de sí mismo, seguro de su pertinente nombramiento como agrimensor para el condado, se le puede, ciertamente, leer desde esta apreciación que Hegel realiza también por lo que respecta a Aristófanes:

“El terreno universal de la comedia es por consiguiente un mundo en el que el hombre como sujeto se ha adueñado por completo de todo lo que por lo demás le vale como el contenido esencial de su saber y consumir; un mundo cuyos fines se destruyen por tanto por su propia falta de esencia” (Hegel, 2021, p. 859).

¹² “Cuando el mundo existente de la libertad se ha vuelto infiel a esa voluntad, esta no se encuentra ya a sí misma en los deberes vigentes, y la armonía perdida en la realidad tiene que tratar de alcanzarla solamente en la interioridad ideal”. (Hegel, 2022, §138, Observación).

El “sujeto” kafkiano, si es que acaso puede acreditarse como sujeto, es ciertamente uno que, por su trabajo —agrimensor en este caso— parece haberse “adueñado por completo de todo”. Ese todo ahora, en la ontología política, sería en efecto todo lo medible. Pero lo medible, en tanto que medible por el prototipo de *homo faber* se ha perdido. La crítica al carácter insuficiente del atomismo en lo científico y en lo político tal y como la realiza Hegel sería sin duda pertinente aquí (1999, §98). Podemos pues leer a Kafka como aquel que es consciente de la hilaridad de las pretensiones de seriedad del mandato moderno de fundamentación atomístico-burocrático-formal del Estado; esto es, como aquel que es consciente de que la falta de esencia del mundo moderno lleva a la autoaniquilación del sujeto y de ese mismo mundo. Podría valer, a tal efecto, la siguiente aproximación de Agamben, cuando dice que: “En el límite extremo de su destino, cuando todos los dioses se abisman en el crepúsculo de su risa, el arte es solamente una negación que se niega a sí misma, una nada que se auto-aniquila” (Agamben, 2005, p. 94). Se auto-aniquila hasta el punto de que el destino de las obras es quedar mutiladas, incompletas, donde la incompletud es el sino mismo de la obra y no un defecto biográfico de las mismas.

En *La desgracia del Soltero (Das Unglück des Junggesellen)* (Kafka, 2024^a, p. 105) se puede leer un “yo no tengo” en referencia a hijos, a mujer, a intimidad, a mundo; y este “yo no tengo” puede recordar, perfectamente, a ese hölderliniano —tal y como se puede leer en el *Hyperion*—: “no tengo nada de lo que pueda decir: esto es mío” (Hölderlin, 2015, p. 24). Este no tener nada de lo que decir que es de uno, que es propio, es similar, igualmente, al “¿Acaso los mortales no tienen nada propio en alguna parte?” que se puede encontrar en el *Empédocles* (Hölderlin, 1997, p. 253). Pero si uno no tiene, estrictamente, nada propio en alguna parte, ¿qué hay que pueda ser lo propio de aquel que no tiene, estrictamente, nada? Kafka, en sus *Aforismos*, propone una respuesta: “Tú eres la tarea. Ningún alumno a lo largo y ancho”. (Kafka, 2024, § 22, p. 66). Es un punto de partida este que no es extraño a la tradición y que puede retrotraerse al *Conócete a ti mismo*, que es, como recuerda Hegel, lo más difícil. Merece pues la pena detenerse en ese momento de *la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

“El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes particulares del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la esencia misma como espíritu”. (Hegel, 2017, §377).

Se comprende aquí, como en el aforismo de Kafka, la tarea que es uno mismo para uno mismo como precepto absoluto que, además, es lo más elevado y lo más difícil. La tarea que uno mismo es y que solo la muerte completa como lo más propio. En esa tarea se juega, ciertamente, el final de *El proceso*, ese “¡Como un perro!” (Kafka, 2023b, p. 214).¹³ ¿Por qué ese cierre con “¿Cómo si la vergüenza debiera sobrevivirlo?” (Kafka, 2023b, p. 214) ¿Cuál es la vergüenza que sobrevive? Podemos insinuar que es, precisamente, el haber sido tarea propia, esa que acaba con la muerte, con el cierre del círculo, tal y como se evalúa en el aforismo 94: “Dos tareas del comienzo de la vida: limitar cada vez más tu círculo y verificar una y otra vez si tú no estás escondido en algún lugar fuera de tu círculo” (Kafka, 2024a, p. 202).

Tanto Aristófanos como Kafka enfrentan o habitan un tiempo en el que los logros normativos de su presente se aparecen ya en régimen espectral, en un régimen del que, ciertamente, uno puede, como poco, reírse o burlarse o encontrar en él cierta hilaridad. Pero las pretensiones de normatividad de la *polis* griega, el muy aristotélico *zoon politikon*, todavía recorrerá y suministrará, durante casi dos milenios, energías espirituales a Occidente, ello aunque —o tal vez, precisamente, porque— la *polis* quiebre.

¹³ Reproducimos aquí íntegro el final: “Sin embargo, las manos de uno de los señores estaban ya en su garganta, mientras el otro le clavaba el cuchillo en el corazón, haciéndolo girar allí dos veces. Con ojos que se quebraban, K. vio aún cómo, cerca de su rostro, aquellos señores, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. “¡Como un perro!”, dijo; fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo”. (Kafka, 2023b, p. 214)

5. Conclusiones o la hilaridad que puede continuar

Como veíamos, toda Comunidad es comunidad en tanto que búsqueda de formas de predicarse o de decirse de una determinada manera. En el caso de la comunidad griega, la autopoiesis en tanto que *zoon politikon* orientaba de manera natural, sustantiva, la incardinación del hombre en la *polis*. Era ahí el fracaso y la insuficiencia en el qué se dice, los clivajes que se revelan y que Aristófanes pone de relieve, la presunta imposibilidad de solución a la tragedia la que habilita el tránsito a la mera comedia como superioridad subjetiva, como risa ante el vacío que se abre. En el caso de la comunidad moderna, la posición de origen es la consistente en haber desechado el carácter teleológico-sustancial del *zoon politikon* aristotélico y su traslación al derecho natural medieval, pero, al mismo tiempo, generaba como espacio propio para el decir de la comunidad un vacío de naturaleza que podía adquirir kantianamente el nombre de res pública. Esta, la res pública, pasaba a ser el vacío de teleología que, sin orientación a lo político mismo, se constituía como espacio juridificado para el predicarse como comunidad. Esto es, son dos formas de comunidad –natural y racional– que encontrarían sus respectivas tragedias –clivajes internos de la propia polis, surgimiento de diferencias no obviabiles, dualidades presuntamente no naturales como crisis irresoluble por esa eticidad; y en el caso de la res pública moderna el fracaso y el descreimiento en el propio proceso de republicanización que administrase de manera democrático-liberal el acceso al predicar– y que llevarían a que la subjetividad alcanzase la potencia cómica de autoelevación por sobre la tragedia poniendo sobre la mesa dos formas de crisis de normatividad y dos aberturas a dos formas de nihilismo –lo que podría ser tanto como decir lo mismo–.

En ambos casos termina el hombre por dedicarse a la nada de sentido, por abismarse en el aire; tema éste para el que Martínez Marzoa establece la pertinente conexión entre Aristófanes y Celan –“El tema de la morada en el aire, de habitar y amurallar el aire, es viejo; es verdad que ahora es una tumba lo que se excava en el aire”– (Marzoa, 2014, p. 102). Cf., (Marzoa, 2005, p. 108), (2014, p. 13), y en el que nosotros pretendemos incluir, desde luego, a Kafka. No es, pues, que el aire, que esa nada, sea lo que nos rodea; es que es aquello que, ya desde Aristófanes, habitamos, el lugar en el que echamos las raíces. Así pues, ese vacío en el que hundimos nuestras raíces nos permite administrar la economía de un determinado corrimiento de tierras en el que transparenta como máximo de “esencia posible”

una muy determinada ausencia de fundamentos y de suelo, una muy determinada ausencia de esencias. Ese entramado de presupuestos teleológico-naturales evacuado se sintetiza bimilenariamente en la posición kafkiana, que recoge, como cuenta por pagar, el entero legado de la falta de fundamentación y la posible hilaridad con la que se puede tomar la falta misma. El famoso dictum de Böckenförde —“los Estados democráticos y liberales actuales viven de presupuestos prepolíticos que no pueden garantizar y que, a su vez, tampoco pueden crear” (Böckenförde, 1967, p. 93)— sería el resultado de un proceso de vaciamiento de lo absoluto que llega hasta nuestros días y que vuelve lo serio más serio y, para quien sea capaz de ser notario del vaciamiento, más cómico. Ese dictum resumiría la kafkiana posición en la que se encuentra el mundo posterior a las guerras mundiales y que todavía es el nuestro.

Así pues, y finalmente, no sorprende pues que Camus nos interpele y nos diga que: “En *El Proceso*, el protagonista se habría podido llamar Schmidt o Franz Kafka. Pero se llama José K... No es Kafka y es, no obstante, él. Es un europeo medio. Es como todo el mundo” (1995, p. 170). Es 1942, bastante antes de que Böckenförde pronuncie su kafkiano dictum sobre la falta de presupuestos prepolíticos que legitimen el mundo que los propios Estados parecen crear. Es 1942; es, nos dice Camus, el europeo medio; esto es, el europeo en general, valga decir todo el mundo; es, o puede ser, o es, no obstante, el protagonista de *El Proceso*. El europeo medio, la Europa media, la Europa de “como todo el mundo” está en medio de *El Proceso*; lo publica Camus, en 1942, cuando Europa está en proceso de auto aniquilarse. Esta afirmación nos dice también algo sobre nosotros mismos. Y Kafka parece habernos recordado mucho antes que no estábamos en condiciones de darnos a nosotros mismos unos presupuestos no hilarantes más allá de la seriedad con la que nosotros mismos nos creímos nuestra propia historia institucional. Si Aristófanes y Kafka nos recuerdan algo, es que cuando las máscaras se caen la función no ha terminado —ello aunque baje el telón—, sino que la máscara se encuentra en el suelo y la función va a continuar.

Referencias

Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido* (E. M. Kohrmann, Trad.). Áltera.

Aristófanes. (1999). *Las nubes* (F. Rodríguez Adrados & J. Rodríguez Somolinos, Trads.). Cátedra.

Aristóteles. (2007). *Política*, (Manuela García Valdés, Trad.). Gredos.

Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses* (J. A. Doval Liz, Trad.). Taurus.

Böckenförde, E.-W. (1967). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. En *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien*. GmbH.

Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista* (C. Iglesias, Trad.). Buenos Aires: La Caja Negra.

Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls Plana, Trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1817)

Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o Estética (verano 1826)* (D. Hernández Sánchez, Trad.). Madrid: Abada.

Hegel, G. W. F. (2015). *Fenomenología del espíritu* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Pre-Textos.

Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls Plana, Trad., Ed. bilingüe). Abada.

Hegel, G. W. F. (2021). *Lecciones sobre la estética* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.

Hegel, G. W. F. (2022). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Ápeiron.

Hegel, G. W. F. (1955a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (W. Rocas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1833)

Hegel, G. W. F. (1955b). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II* (W. Rocas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1833).

Hegel, G. W. F. (1955c). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III* (W. Rocas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1833)

Heidegger, M. (2007). Hegel y los griegos. En *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Alianza.

ANTONIO SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ.

«Kafka, Aristóteles y las Lecciones de Estética de Hegel. El espectro de una doble forma de nihilismo ontológico-político que recorre Occidente desde Grecia hasta nuestra contemporaneidad.».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 13-33

Hölderlin, F. (1997). *Empédocles* (A. Ferrer, Trad.). Hiperión.

Hölderlin, F. (2015). *Hyperion* (J. Munárriz, Trad.). Hiperión.

Kafka, F. (2023a). *El castillo* (M. Sáenz, Trad.). Debolsillo.

Kafka, F. (2023b). *El proceso* (M. Sáenz, Trad.). Debolsillo.

Kafka, F. (2024a). Tú eres la tarea. En *Aforismos* (L. F. Moreno Claros, Trad.).

Kafka, F. (2024b). *Cuentos completos* (A. Gordo, Trad.). Páginas de Espuma.

Martínez Marzoa, F. (2005). *El saber de la comedia*. A. Machado Libros.

Martínez Marzoa, F. (2006). *El decir griego*. A. Machado Libros.

Martínez Marzoa, F. (2007). *Muestras de Platón*. Abada.

Martínez Marzoa, F. (2011). *Distancias*. Abada.

Martínez Marzoa, F. (2014). *Interpretaciones*. Abada.

Martínez Marzoa, F. (2014). *Polvo y certeza*. Abada.

Nietzsche, F. (2010). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo: Aforismos y flechas* (J. Mardomingo Sierra, Trad.). Madrid: Gredos. (Obra original publicada en 1889).