

Prolegómenos a una ontología del lenguaje poético. Síntesis de las propuestas de Novalis y María Zambrano

Jerónimo Alayón
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela
jeronimo.alayon@gmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar los presupuestos teóricos de lo que podría ser el esfuerzo por sintetizar dos ontologías del lenguaje poético opuestas entre sí (las de Novalis y María Zambrano), pero que podrían resultar complementarias si se desarrollan los elementos teóricos que pudieran conciliarlas. A tal fin, se presentan los elementos conceptuales esenciales a ambas, el vaso comunicante entre estas (Hugo von Hofmannsthal) y un dispositivo teórico (el afato de Ramón Llull) que, adaptado a los actuales planteamientos de la filosofía del lenguaje, podría fungir de articulador entre los planteamientos de Novalis (idealismo mágico) y el sistema de Zambrano (razón poética)

Palabras clave: idealismo mágico, razón poética, logo de las cosas mudas, afato poético

Prolegomena to a poetic language ontology. Synthesis of the proposals of Novalis and Maria Zambrano

Abstract

The objective of this article is to present the theoretical assumptions of the synthesis between the ontology of poetic language by Novalis and María Zambrano. The conceptual elements essential to both positions are presented, the communicating vessel between them (Hugo von Hofmannsthal) and a theoretical device (the Ramon Lull's aphato) that could serve as an articulator between the approaches of Novalis (magical idealism) and the Zambrano system (poetic reason).

Keywords: magic idealism, poetic reason, mute things logo, poetic afato

Prolegomena à une ontologie du langage poétique. synthèse des propositions de Novalis et Maria Zambrano

Résumé

L'objectif de cet article est de présenter la synthèse de deux ontologies du langage poétique, opposées entre eux: (celles de Novalis et María Zambrano), mais qui pourraient être complémentaires si les éléments théoriques qui pourraient les réconcilier sont développés. À cette fin, les éléments conceptuels essentiels aux deux positions sont présentés, le vaisseau communicant entre eux (Hugo von Hofmannsthal) et un dispositif théorique (l'aphato de Ramón Llull) qui, adapté aux approches actuelles de la philosophie du langage, pourrait servir d'articulateur entre les approches de Novalis (idéisme magique) et le système Zambrano (raison poétique)

Mots clés : idéisme magique, raison poétique, logo des choses muettes, aphato poétique

I. Liminares

La aspiración de este trabajo es presentar algunos presupuestos teóricos que permitan comprender los elementos esenciales de las posturas de María Zambrano y Novalis, que sostienen sus respectivas ontologías del lenguaje poético, opuestas entre sí, toda vez que el sistema zambraniano se apoya en la percepción pasiva, casi husserliana, mientras que las ideas de Novalis propugnan un voluntarismo taumatúrgico. La primera plantea ir al corazón de las cosas por medio de la razón poética; el segundo, transformarlas mediante la voluntad poética.

En este marco, presentamos la noción de *logos de las cosas mudas*, de Hugo von Hofmannsthal, que sirve de vaso comunicante entre Novalis y Zambrano, y el concepto de *afato*, de Ramón Llull que, adaptado a los postulados de la moderna filosofía del lenguaje, podrá articular las posturas de Zambrano y Novalis en una renovada perspectiva ontológica del lenguaje poético.

II. Aproximación heraclíteica a la noción de *logos de las cosas mudas* en Hugo von Hofmannsthal.

En 1902, el escritor vienés Hugo von Hofmannsthal publicó *Una carta*, más tarde popularizada como *Carta de lord Chandos*. En ella, un personaje llamado Philipp lord Chandos escribe una epístola, fechada en 1603, a Francis Bacon, en la que reflexiona sobre su crisis de lenguaje/pensamiento y que concluye del modo siguiente: «La lengua en la que tal vez me habría sido dado no solo escribir, sino también pensar no es el latín, ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino otra de la que no conozco palabra alguna, una lengua en la que me hablan las cosas mudas».¹

En este fragmento —que, sin dudas, es el más importante del texto— Hofmannsthal, si bien no expresamente, esboza la noción de *logos de las cosas mudas*.² Un análisis detallado de la *Carta* y otros textos del poeta vienés ponen en evidencia la influencia de Heráclito en su pensamiento, palpable en lo que él denominaba la *poética de las correspondencias* y que, según Narbona, «entiende el mundo como un conflicto cuya tensión se resuelve en la complementariedad de los contrarios».³

En su *Carta*, Hofmannsthal alude a la concepción heraclíteica del *logos* (λόγος), que el filósofo efesio concebía como razón última. La noción de *logos de las cosas mudas* supone la existencia de un *logos de las cosas no mudas*, a lo cual podríamos aproximarnos desde el fragmento 54 de Heráclito: «La armonía oculta es superior a la evidente».⁴ Para Hermann Diels, aquella es el *logos* mismo superando a la visible por depender esta última, para su realización, de la sensibilidad.⁵

¹ Hugo von Hofmannsthal: *Poesía lírica, seguida de Carta de lord de Chandos*, Trad. Olivier Jiménez, Tarragona, Igitur, 2002, 262.

² En *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega y Gasset retoma el término «cosas mudas» y, aunque no lo desarrolla a cabalidad, se adivina su procedencia. Más tarde, María Zambrano, en *Hacia un saber del alma* (1934), parte del enfoque raciovitalista de Ortega para elaborar el suyo de la *razón poética* y vuelve a adivinarse la presencia tácita de Hofmannsthal. En ambos, *la mudez de las cosas cuyo logos es preciso atender* constituye el origen de sendos sistemas filosóficos.

³ Rafael Narbona: «El silencio de Hofmannsthal», *Revista de Libros*, núm. 74, 1/2/2003. En <https://bit.ly/3kOZBze> [Consulta: 8 de agosto de 2020].

⁴ Angel Cappelletti: *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas, Nuevo Tiempo, 1972, 92.

⁵ Cfr. José Míguez: *Fragmentos: Parménides, Zenón, Meliso, Heráclito*, Barcelona (España), Orbis, 1983, 220.

Planteado así, Hofmannsthal entiende que hay un **logos** —no manifiesto— y una **armonía expresa**, todo lo cual es perfectamente coherente con el fragmento 123 de Heráclito: «La naturaleza gusta de ocultarse»;⁶ en este sentido, casi todos los comentaristas de Heráclito coinciden en que el logos, entendido como *verdadero sentido de las cosas*, no se aprecia inmediatamente, sino que es fruto de una revelación interior que tiene lugar en el alma y a la que se llega por los sentidos. Por consiguiente, *la prerrogativa esencial del logos es su ocultamiento*.

Hay, por tanto, un logos de las cosas que, por antonomasia, son mudas, ocultas, que se expresa en la armonía manifiesta, sensible (subsidiaria de los sentidos), y esta última permite el acceso de aquel al alma, a la cual se revela por medio de la razón. Para Heráclito, el alma es la habitación insondable de la razón, al menos así lo deja entender en su fragmento 45: «Andando no encontrarás los límites del alma, aunque recorras todos los caminos: tan profundo es su logos». En tal sentido, es interesante la aproximación de Johannes von Lotz respecto del hombre *pensante* como «dador del logos».⁷ Esta *razón profunda*, en última instancia, es la que permite al hombre unirse al todo.

Cuando Hofmannsthal habla del logos de las cosas mudas en tanto que lengua de «la que no conozco palabra alguna», está siendo coherente con una de las máximas esenciales al pensamiento del Oscuro de Éfeso: «No a mí mismo sino al logos escuchando, es sabio confesar que todo es uno» (Frag. 50),⁸ puesto que ese logos, oculto por naturaleza, nunca tendrá palabras, siendo que estas son el vestido con que la razón de cada cual lo presenta a la razón de los otros.

El artista que contempla el mundo espera extraer de él su logos, un sentido de las cosas que le permita unirse al todo en una dimensión estética. Por ello, es esencial en el artista el cultivo del alma en la belleza, si no, ¿de qué otro modo podrá apreciar la armonía manifiesta que se le ofrece a los sentidos y que le revelará el logos al encontrarse este con la razón?

⁶Cappelletti, *Los fragmentos*, 130.

⁷Míguez, *Fragmentos*, 144 y ss.

⁸Cappelletti, *Los fragmentos*, 90.

No olvidemos que Heráclito es, además, el filósofo del continuo fluir: «El alma tiene un logos que a sí mismo se acrece» (fragmento 115),⁹ con lo cual podríamos decir, parafraseando su fragmento 91, que *no podemos intuir el logos dos veces del mismo modo*.

Cuando el poeta contempla el mundo, este le ofrece una armonía manifiesta que nunca más volverá a ser la misma; pero que, amén de ello, la razón dadora de logos a dicha armonía tampoco volverá a ser la de entonces; en consecuencia, cada encuentro entre el logos y la razón por intermedio de la belleza explícita será irrepetible y, por tanto, su traducción en discurso estético.

Cabe en este punto recordar al insigne poeta venezolano José Antonio Ramos Sucre cuando afirmaba en *Sobre la poesía elocuente* que «el arte es individuante».¹⁰ Si bien él se refería entonces a la relación entre imagen, símbolo y discurso poético, hay también en ello un sentido heraclíteo que probablemente él conocía muy bien. Al respecto, se puede afirmar que la belleza nunca nos aborda en manada. Hay en ella un modo particular y único de presentarnos el logos; y hay en nosotros una manera individual e irrepetible de intuirlo y darle la forma de nuestro verbo. En última instancia, el logos de las cosas mudas es el silencio del todo aguardando por el signo, unicidad innumerable.

III. Logos y razón poética en María Zambrano

María Zambrano, filósofa española, puede contarse entre los más destacados discípulos, si no la más, del raciovitalismo de Ortega y Gasset; es autora de una de las fenomenologías y ontologías del lenguaje poético mejor estructuradas del s. XX.

Partiendo de las *Meditaciones del Quijote* (1914), de Ortega, Zambrano funda su pensamiento en la máxima de que las circunstancias tienen un *λόγος* (logos) desde el cual piden ser atendidas y salvadas, de modo que propone una ruta que va de la *razón vital* orteguiana, con la cual rompe

⁹*Ibid.*, 126.

¹⁰ José Antonio Ramos Sucre: *Obra poética*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1989, 125.

parcialmente, a su propia *razón poética*,¹¹ y de la que haremos especial énfasis en el vínculo entre *λόγος* y razón poética en tanto que racionalidad dadora de sentido.

Ya en *Hacia un saber del alma* (1934), texto liminar de Zambrano, la autora reconoce como fundamento del pensamiento orteguiano la búsqueda del «logos de las circunstancias», del que Ortega dice en *Meditaciones del Quijote* que «el acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante (i-lógico)». ¹² Este es el centro de la *teoría orteguiana de las circunstancias* que la filósofa malagueña toma para sí como núcleo de su fenomenología.

Hay, sin embargo, entre la discípula y el maestro pequeños infartos doctrinales que, además de necesarios, dimensionan extraordinariamente el pensamiento del sabio español. Ortega, por ejemplo, plantea en *Meditaciones* que «mi corazón salió entonces del fondo de las cosas»,¹³ a lo cual Zambrano replica en *Delirio y destino* (1953, 1989) con la necesidad de «ir rectamente al corazón de las cosas»,¹⁴ pero desde el «rescate de la pasividad, de la receptividad»,¹⁵ como diría años más tarde, con lo cual Zambrano expande, y no poco, la dimensión fenomenológica de Ortega en clave husserliana.

Ahora bien, esta razón fundada en la recepción pasiva deviene en razón poética en la medida en que, como dice Zambrano en *Nostalgia de la tierra* (1933), pueda «salir de la cárcel de la conciencia»,¹⁶ para lo cual «había que buscar otra vez las cosas, había que echarse al mundo de nuevo, a ver si se encontraban»,¹⁷ ya que son «cuerpo que dice, llora o canta su misterio». ¹⁸

Valga acotar al margen que Zambrano, no obstante, nos previene contra la «creencia racionalista» de que «el mundo está compuesto de cosas, no de acontecimientos; de sustancias y no de

¹¹ Cfr. Carmen Revilla: «De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas», 76-95, *Convivium. Revista de Filosofía*, núm. 12, Barcelona (España), Universidad de Barcelona, 1999.

¹² José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 311.

¹³ *Ibid.*, 364.

¹⁴ María Zambrano: *Delirio y destino*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998, 30.

¹⁵ Revilla, «De la razón vital a la razón poética», 85.

¹⁶ Citado en Revilla, «De la razón vital a la razón poética», 87.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

sucesos»,¹⁹ de modo que —nuevamente en una perspectiva heraclítea— la tarea del intelectual y, por ende, del poeta no sea otra que «aventurarse en el laberinto terrible de los sucesos» con el fin de «encontrar la razón [λόγος] del mundo».²⁰

Aquella recepción pasiva, de la que hablábamos más arriba, no es otra cosa que el modo de aceptar el logos fecundante de la razón que deviene en poética, de la cual, como dice en *Delirio*, «la palabra humana es eco» como consecuencia de que «la realidad penetra en nosotros poética e indistintamente»;²¹ sin embargo, tal receptividad no puede descansar exclusivamente en la *conciencia* y en la *inteligencia* en tanto que garantías orteguianas de encuentro con la realidad, tal como afirma en *Para una historia de la piedad*.²²

Entonces, ¿cuál es el soporte fenomenológico zambraniano? En *Delirio* nos lo dice: «Saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con todo el cuerpo, lo cual es participar de la esencia contemplada en la imagen, hacerla vida».²³ Y este principio fecundante precisa, a tal fin, de la memoria y del conocimiento de sí.

En otras palabras, y rescatando el carácter liminar de *Hacia un saber*, el vector gnoseológico de la razón poética no es otro que el «saber del alma», ese modo en que la experiencia se nos da en tanto que *sujetos* emancipados de la conciencia inmediateista (punto de ruptura con Ortega); por consiguiente, en la medida en que nos conocemos, podemos, más que solo percibirla, recibir la realidad para *hacerla vida*, con lo cual, en una perspectiva un tanto romántica y novalisiana, aquella tiene la posibilidad de ser espejo del alma, de modo que esta pueda saber de sí contemplando su reflejo en el mundo.

¹⁹ María Zambrano: *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, 89.

²⁰ Revilla, «De la razón vital a la razón poética», 87.

²¹ Zambrano, *Delirio y destino*, 67.

²² Cfr. María Zambrano: *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las Palomas, 1989, 19-20

²³ Zambrano, *Delirio y destino*, 173-174.

En consecuencia, el alma viaja órficamente a la hondura del mundo —como Alfeo— no para tener conciencia de aquel, sino para saber de sí misma; viaje, además, que oscila entre el tiempo $\kappa\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ (cronos) y el tiempo $\kappa\alpha\iota\rho\nu\omicron\varsigma$ (kairós), es decir, entre la temporalidad del mundo y la del alma.

El poeta, por tanto, precisa no de la conciencia atenta de la realidad (que se le ofrece como «orden» en «una red de relaciones», según Ortega),²⁴ sino de su contemplación como método para «ir rectamente al corazón de las cosas», de las que extraerá un logos que revelándose a la razón la fecundará hasta hacer que devenga en poética, de modo tal que el poema, en tanto que artificio verbal, es eco de la razón poética, un eco fecundo y fecundante porque regresa al mundo para «resistir al tiempo [como] primera acción que requiere el estar vivo».²⁵

Imposible terminar estas líneas sin mencionar *El sueño creador* (1965), libro en el que la autora propone el estudio de la *forma sueño* y sus especies, asumiendo que en los sueños «se muestra nuestra vida como puro fenómeno al que asistimos» sin problematizarlo ni disentir,²⁶ siendo este, precisamente, el rasgo poético del soñar intrínseco a la tragedia, toda vez que el héroe trágico aparece sumido en su historia sin cuestionarla, excepto cuando despierta y toma conciencia de su condición.

La condición del soñar es que «estamos privados durante el sueño del tiempo»,²⁷ prerrogativa propia de la vigilia y la conciencia que recuperamos al despertar; por ello, soñar es recrearse, nacer de nuevo en cada despertar; en consecuencia, la forma sueño es creadora y, en este sentido, germen de la palabra que «acude al despertar» y «se da en la realidad y ante ella como un acto, el más real del sujeto, situado plenamente, por tanto, en el tiempo y en la libertad».

Para Zambrano, la palabra es potestad de la realidad porque «ella misma, de por sí, es libertad». En ello radica la «legitimidad poética del soñar», cuyo desciframiento, en tanto que ascenso a la luz,

²⁴ Ortega, *Meditaciones del Quijote*, 350-351.

²⁵ Zambrano, *Delirio y destino*, 35.

²⁶ María Zambrano: *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, 10.

²⁷ *Ibid.*, 12.

solo es posible «si la claridad proviene de una razón que la acepta porque tiene lugar para albergarla: razón amplia y total, razón poética que es, al par, metafísica y religiosa».²⁸

IV. Hacia un afato poético a partir de Ramón Llull

La noción de *afato* es una de las rarezas de la filosofía. La enunció en 1304 el filósofo español Ramón Llull en *De ascensu et descensu intellectus (Ascenso y descenso del entendimiento)*. Se trata de un sentido adicional a los cinco conocidos, definido por el autor como «el natural medio de que el entendimiento perciba y explique sus conceptos» y sin el cual «no puede haber perfecta ciencia ni tenerse de las cosas».²⁹

Se trata de una epistemología llulliana, en la que el entendimiento primero asciende y luego descende en una serie de escalas, al tiempo que percibe las cosas y produce conocimiento en un complejo proceso de apelaciones que va desde la materia a la intelección pasando por la percepción, la imaginación y la abstracción.

En el proceso de **ascenso**, el sujeto cognoscente *percibe* por medio de los sentidos la realidad que le circunda (operación sensitiva); luego, la *imaginación* permite establecer las relaciones de semejanza y diferencia tanto en la cosa percibida como respecto de otras;³⁰ por último, este ser imaginado es dado a la razón que hace *abstracción* de lo percibido deviniendo finalmente inteligible. Ahora bien, esta intelección debe **descender** del mundo abstracto al concreto para (re)conocer en lo *apercibido* las cualidades que lo definen en cuanto que propias de sí.

En consecuencia, el afato no es otra cosa que el sentido por el cual aquello que aperecimos se transforma en *lenguaje interior* antes de ser enunciado, noción que se corresponde sin conflictos con el estado ulterior de la razón poética de María Zambrano. Dicho discurso íntimo es, por tanto, único y se

²⁸ *Ibid.*, 56.

²⁹ Ramón Llull: *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Barcelona (España), Orbis, 1985, 23.

³⁰ Para Llull, la imaginación es un espejo de la realidad. Más tarde, tendrá el sentido que Samuel Taylor Coleridge le otorga en *Biographia literaria* (1817), según el cual la imaginación es un *poder esemplástico*, esto es, un poder creador/recreador, noción esta que se casa mejor con los planteamientos de Hofmannsthal y Zambrano.

carga de su propia especificidad en la enunciación. Desde la perspectiva llulliana, nombrar el mundo es la consecuencia de interiorizarlo y de apropiárselo categorialmente.

Dentro de este marco conceptual, el *ὄνομα* (*ónoma*, 'nombre') es la materia lingüística con la que simbolizamos el entorno aprehendido, con que lo conquistamos en el sentido de ser dueños de una perspectiva cognitiva. Exteriorizar el lenguaje interior es enunciar no solo el mundo, sino una óptica de él.

Para Llull, lo percibido debe ser «correctamente explicado» a fin de que haya «una pertinente ciencia [conocimiento] de las cosas»,³¹ con lo cual podemos elucidar una necesaria correspondencia entre ambos lenguajes, el interior y el exterior, de manera tal que el afato queda supeditado a la **honestidad**. Sin ella, podríamos afirmar categóricamente, no es posible aquel porque es una vía a la *ἀλήθεια* (*aletheia*), a la *verdad*, en términos parmenidianos.

En el afato llulliano, el ascenso/descenso de la *intellectio* son operaciones que se corresponden con el lenguaje interior. Hay, sin embargo, una tercera operación afática sin la cual pierde su razón de ser el afato: la *enunciación*, que supone una competencia lógica y comunicativa. En otras palabras, sin rigor lógico-verbal no puede haber un lenguaje interior y un enunciado funcionales.

Ahora bien, si atendemos a las nociones modernas de *input/output*, entendidas como entradas y salidas de datos (aductos y eductos, respectivamente) que implican el procesamiento y producción del discurso, a toda enunciación le corresponde un cambio de la *intellectio* receptora.³² Dicho en otras palabras, el *afato poético* supondría—incluso como colofón de la razón poética zambraniana—, en tanto que discurso poético, la ineludible modificación del *tú enunciatario*, lo cual ni remotamente planteaba Llull, pero que se corresponde al planteamiento del idealismo mágico novalisiano. Desde esta óptica, poetizar es cambiar el mundo por virtud de una imprecisa cadena de entradas-procesamientos-salidas de símbolos.

³¹ Llull, *Libro del ascenso y descenso*, 23 y ss.

³²Cfr. Marta Baralo: *La adquisición del español como lengua extranjera*, Madrid, Arco, 1999.

En la perspectiva llulliana sobre el ascenso de la *intellectio*, la imaginación y la abstracción me conducen a una intuición unidimensional del mundo, pero en el afato poético participan mis *otras concepciones*, alimentadas de la suma de mis aductos, con lo cual mi enunciación estará condicionada pluralmente por aquellos y se constituiría en signo modificador, también plural, de la *intellectio* ajena.

V. El idealismo mágico de Novalis y la voluntad poética.

Friedrich von Hardenberg —más conocido por su seudónimo: Novalis— planteó a lo largo de una breve pero profunda obra un conjunto de ideas que llamó idealismo mágico, y que podemos entender como una interpretación mística del mundo mezclando poesía, filosofía y naturalismo con el fin de imponer el espíritu sobre la materia (espiritualizar el mundo) por medio de la creación poética.

A tal fin, el yo sale de sí al encuentro del logos de las cosas no para percibir las pasivamente, sino para *transformarlas*,³³ pues del mismo modo que el alma individual domina el cuerpo, el alma del universo domina a este; con ella debe conectar el poeta por medio de la poesía, modo superior de conocimiento, en el entender de Hardenberg.³⁴

Hay en todo el planteamiento novalisiano un sustrato heraclíteo, pues, según afirma el poeta y filósofo, «el alma está ahí donde el mundo interior y el mundo exterior se rozan» conectándose aquella con el todo —podríamos decir— por medio del logos,³⁵ al cual se llega a través de la «intuición intelectual» —intuición extática, arrobada en el descentramiento poético del yo— que supera las antinomias para unirse al mundo y transformarlo por medio del *yo creador* y la *imaginación productiva*, nociones estas que toma de su mentor Johann Fichte.

³³ Recordemos que Zambrano planteaba, en un tono husserliano, la percepción pasiva del mundo. El planteamiento novalisiano es diametralmente opuesto: se trata de una percepción activa, fundada en la voluntad.

³⁴ El sustrato teórico de Hardenberg está expuesto fraccionadamente en los «Fragmentos» (al estilo heraclíteo) que publicó en 1798, dos años antes de los *Himnos a la noche*, en la revista *Athenaeum*, que editaban los hermanos Schlegel en Berlín, y cuya consulta recomendamos aquí (en alemán): <https://bit.ly/31ZxnsT>

³⁵ Friedrich von Hardenberg: «Fragmente», 3-146, *Athenaeum*, vol. I, núm. 2, Berlín, 1798.

En la concepción novalisiana, el misterio —simbolizado en la *noche*, tanto en *Himnos a la noche* como en *Enrique de Ofterdingen*— es el intermediario entre la razón (luz del día) y el absoluto (sol de la noche), al cual se llega solo por virtud del amor, representado por Sophie en los *Himnos* y por Matilde en *Enrique*.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de este viaje órfico a la entraña oscura del misterio (catábasis) para renacer (anábasis) en la luz revelada por el amor? Según deja claro en los *Fragmentos*, trata de un viaje iniciático cuyo fin es espiritualizar el mundo por medio de la poesía ejerciendo, como un taumaturgo, la voluntad.

Aquí es preciso decir que se deben descartar toda una serie de interpretaciones de corte esotérico sobre los planteamientos de Novalis en el sentido de que haya alguna propuesta «mágica» en su soporte teórico. La voluntad a la que él se refiere no podría estar más reñida con tales enfoques, pues no es otra que ejercer la voluntad divina que habita en el ser humano, que se manifiesta en lo que más tarde Zambrano desarrolló conceptualmente como razón poética,³⁶ y a partir de la cual, según Hardenberg, el poeta estaba llamado a espiritualizar (poetizar) el mundo como antídoto contra el exceso de racionalismo —contra el cual Novalis reaccionaba— de un Siglo de las Luces cuyas postrimerías ya vivía.

Podríamos considerar que, lejos de contradecirse, y en un marco heraclíteo del que Novalis era sufragante, la activa voluntad poética de Hardenberg y la pasividad receptiva de la razón poética de Zambrano se podrían complementar en una concepción ontológica del lenguaje cuyos planteamientos teóricos valdría la pena desarrollar a partir de los presupuestos aquí presentados.

VI. Conclusiones

Si dibujamos un arco conceptual desde el *idealismo mágico* de Novalis hasta la *razón poética* de Zambrano —pasando por la noción de *logos de las cosas mudas* de Hofmannsthal, que funge como intermediaria entre ambos—, podríamos tener los presupuestos teóricos de una ontología del lenguaje

³⁶ Recuérdese la dimensión «metafísica y religiosa» que Zambrano otorgaba a su razón poética en *El sueño creador*.
LÓGOI Revista de Filosofía N.º 40.
Año 23. Semestre julio-diciembre 2021.
ISSN: 1316-693X

poético en la que se sinteticen ambas visiones como complementarias, para lo cual es necesario *desarrollar una adaptación de la noción de afato de Ramón Llull* a los postulados de la actual filosofía del lenguaje, todo ello con el fin de conectar la receptividad perceptiva zambraniana con la voluntad poética novalisiana por medio de la tercera operación afática: la *enunciación*, entendida esta como *poiesis*, producción del texto poético.

Queda, por tanto, como declaración de intención programática de este artículo, desarrollar la teoría del *afato poético* como pivote sintetizador de las posturas de Novalis y Zambrano que permita, en consecuencia, explorar las categorías conceptuales de una ontología, y quizás fenomenología del lenguaje poético, en el que se asuma el mundo como metáfora del hombre.

VII. Referencia bibliografía

Baralo, Marta. *La adquisición del español como lengua extranjera*. Madrid: Arco, 1999.

Cappelletti, Angel. *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas: Nuevo Tiempo, 1972.

Hardenberg, Friedrich von. *Fragmente*. *Athenaeum* I, Nr. 2 (1798): 3-146.

Hofmannsthal, Hugo von. *Poesía lírica, seguida de Carta de lord de Chandos*. Übersetzung: Olivier Jiménez. Tarragona: Igitur, 2002.

Llull, Ramón. *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*. Barcelona: Orbis, 1985.

Míguez, José. *Fragmentos: Parménides, Zenón, Meliso, Heráclito*. Barcelona: Orbis, 1983.

Narbona, Rafael. *El silencio de Hofmannsthal*. *Revista de Libros*, Nr. 74 (2 2003).

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Ramos Sucre, José Antonio. *Obra poética*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1989.

Revilla, Carmen. “De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas”. *Convivium. Revista de Filosofía*, Universidad de Barcelona, N°. 12 (1999): 76-95.

Zambrano, María. *Delirio y destino*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.

Zambrano, María. *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986.

Zambrano, María. *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998.

Zambrano, María. *Para una historia de la piedad*. Málaga: Torre de las Palomas, 1989.