

Dualismo y trascendencia en *Duda y amor sobre el Ser Supremo* de Dámaso Alonso

Dualism and Transcendence in *Duda y amor sobre el Ser Supremo* by Dámaso Alonso

José María Contreras Espuny

Universidad CEU Fernando III, CEU Universities

Sevilla, España

jose.contrerasespuny@ceu.es

 <https://orcid.org/0000-0001-8813-8474>

Resumen: Este artículo aborda *Duda y amor sobre el Ser Supremo* como testimonio final de la lucha espiritual de Dámaso Alonso. Plantando una cierta discontinuidad respecto a sus obras inmediatamente anteriores, el poemario articula una dialéctica irresoluble entre la inteligencia escéptica y el deseo de permanencia. El conflicto deriva en una antropología dualista, erigida como vía necesaria para salvaguardar la esperanza ante la evidencia de la corrupción corporal. El estudio examina el esquema fenomenológico de esta escisión y la presentación del amor como única respuesta ante la irremediable incertidumbre.

Palabras clave: Dámaso Alonso, *Duda y amor sobre el Ser Supremo*, dualismo, poesía religiosa.

Abstract: This article addresses *Duda y amor sobre el Ser Supremo* as the final testimony of Dámaso Alonso's spiritual struggle. Positing a certain discontinuity regarding his immediately preceding works, the poem collection articulates an insoluble dialectic between sceptical intelligence and the desire for permanence. This conflict results in a dualistic anthropology, erected as a necessary path to safeguard hope in the face of the evidence of bodily corruption. The study examines the phenomenological scheme of this split and the presentation of love as the sole response to irremediable uncertainty.

Keywords: Dámaso Alonso, *Duda y amor sobre el Ser Supremo*, dualism, religious poetry.

1. INTRODUCCIÓN

En 1985, con ochenta y siete años, Dámaso Alonso publica en la editorial Cátedra, dentro de la colección Letras Hispánicas y bajo la coordinación de Margarita Smerdou Altolaguirre, *Antología de nuestro monstruoso mundo. Duda y amor sobre el Ser Supremo*¹, compendio y despedida de su trayectoria poética.

El volumen está concebido a modo de tríptico. La primera tabla reedita “Vida y obra”, donde el propio autor repasa algunos hitos biográficos y literarios, dejando de lado su decisiva labor crítica y filológica. La segunda, la más extensa, ofrece una antología que va desde *Poemas puros. Poemillas de la ciudad* hasta una sección final de carácter misceláneo, con una notable presencia de composiciones elegíacas dedicadas a amigos como Leopoldo Panero, Pedro Salinas o Rafael Melero. Cierra el conjunto un breve poemario inédito, *Duda y amor sobre el Ser Supremo* —DASS, en adelante—, que se presenta como culminación y, al mismo tiempo, como cuestionamiento radical de los grandes motivos religiosos y existenciales de la obra damasiana.

La gestación de este último libro se sitúa en los años inmediatamente anteriores a su publicación. Pilar Palomo Vázquez recuerda en *Entre la niebla; cuatro poetas ante el silencio de Dios*² una visita al poeta en 1984, en la que este leyó un borrador de “¿Existes? ¿No existes?”, poema que acabará ocupando la posición de coda en DASS. A través del testimonio de Laura Dolfi, la misma estudiosa da noticia de una primera versión del texto aparecida en Italia, “en una *plaque*, con tirada limitada (100 ejemplares) editada en 1984 por la Librería Papiro de Calige”³. En cualquier caso, por más que en ciertos círculos hubiera noticia de que el poeta trabajaba en una serie de poemas de senectud, su publicación fue sorprendente y supuso una rearticulación de su voz religiosa.

¹ Cf. Dámaso ALONSO, *Antología de nuestro monstruoso mundo; Duda y amor sobre el Ser Supremo*, Madrid, Cátedra, 1985.

² Cf. Pilar PALOMO VÁZQUEZ, *Entre la niebla; cuatro poetas ante el silencio de Dios*, Sevilla, Renacimiento, 2022, 138.

³ PALOMO, *Entre la niebla*, 140

El cuerpo de *DASS* se organiza en tres secciones —“Alma no eterna”, “Alma eterna” y “¿Alma?”—, seguidas de tres poemas que, bajo el rótulo de “Dudas sobre las tres partes”, revisitan lo ya afirmado en un movimiento circular de vacilación y rectificación, próximo a las palinodias que el propio Alonso había ensayado en *Hombre y Dios*. A modo de cierre, el libro incorpora, dividido también en tres fragmentos, el poema “¿Existes? ¿No existes?”, dirigido a un Dios cuya presencia se pone en duda una y otra vez hasta desembocar en la paradójica confesión de un amor que no puede apoyarse en la certeza. Esta arquitectura interna escenifica la lucha por la fe y el haz de preguntas que suscita el destino último del ser humano.

En el presente trabajo proponemos una lectura del poemario centrada en el dualismo, nacido del choque entre la evidencia de la corrupción del cuerpo y el deseo de una pervivencia personal más allá de la muerte. A partir del análisis de la estructura tripartita del libro y de la serie de vacilaciones entre inteligencia y deseo, fe y escepticismo, se examinará el esquema fenomenológico y la antropología implícita en *DASS*: las tentaciones monistas, las resonancias hilemórficas, el anhelo de una supervivencia del alma separada del cuerpo y, finalmente, el papel del amor como último bastión de la esperanza.

2. *DUDA Y AMOR SOBRE EL SER SUPREMO* EN EL CORPUS DAMASIANO

Estamos ante un caso de poesía religiosa. Lo es, en primer lugar, por naturaleza, pues como el mismo Dámaso Alonso defendió en *Poesía española contemporánea*, toda poesía lo sería⁴ en tanto que conlleva un impulso trascendente y una interpe-lación —más o menos explícita, más o menos consciente— a la divinidad; pero lo es también por tema, toda vez que gira en torno a la inmortalidad o no del alma, supeditada a la existencia o no de Dios. Y aunque el asunto aparece ya en *Poemas puros. Poemillas de la ciudad* (1921), pues se trata al fin y al cabo de una de las obsesiones damasianas, para encuadrar la relación

⁴ Cf. Dámaso ALONSO, *Poesía española contemporánea*, Madrid, Gredos, 1969, 375.

de *DASS* con la obra anterior nos centraremos en los poemarios donde la voz del autor se encuentra plenamente formada: por una parte, *Oscura noticia* (1944) e *Hijos de la ira* (1944); por otra, *Hombre y Dios* (1955) y *Gozos de la vista* (1981).

El primer libro del primer bloque, *Oscura noticia*, presenta el problema de que reúne poemas escritos en un intervalo de 25 años, desde 1919 hasta 1944, por lo que se trata de un cajón de sastre que se resiste a generalizaciones. En cualquier caso, nuestra atención se centra en una sección unitaria, precisamente la que da título al volumen, y que, si bien suele aparecer en primer lugar en las diversas ediciones, fue la última en ser escrita, entre 1940 y 1941, esto es, simultánea a *Hijos de la ira*, cuya redacción se prolongó entre 1940 y 1943, excepto por el poema “Los insectos”, que es anterior⁵.

Este periodo, que abarca el primer lustro de los años cuarenta, se caracteriza por una búsqueda por lo general angustiosa de Dios, a quien el poeta intuye oscuramente en medio del sinsentido, del que apenas percibe una “lóbrega noticia”⁶, con una imagen heredera de san Juan de la Cruz. Gloria Videla Rivera resume el movimiento de *Oscura noticia* en los siguientes términos:

Nos interesa destacar que, a pesar de su angustia y de su atormentada interrogación ante el aparente absurdo existencial (“seréis indagación y grito sin respuesta”) el poeta persigue tenazmente una respuesta divina que dé sentido a lo incomprensible⁷.

En 1944 se publica también *Hijos de la ira*, sin duda la obra más emblemática de su producción lírica. Como recoge Fanny Rubio en su introducción a la edición de Austral⁸, la crítica la saludó como un poemario de profunda inquietud religiosa, en un momento donde la poesía religiosa se había “trivializado” en una suerte de moda devota y en el que el panorama era dominado por poetas de corte garcilasista. Irrumpe entonces

⁵ Cf. ALONSO, *Antología*, 26.

⁶ Dámaso ALONSO, *Oscura noticia. Hombre y Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 69.

⁷ Gloria VIDELA DE RIVERO, “La relación Hombre-Dios en la poesía de Dámaso Alonso”, *Cuaderno de Filología* 5 (1971) 51-83, aquí 61.

⁸ Dámaso ALONSO, *Hijos de la ira*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, 41.

Hijos de la ira como un grito de orfandad que la criatura elevara a su Creador, declarándole tanto su amor como sus dudas. En atinadas palabras: “Es el prolongado monólogo de un salmista medio ateo”⁹.

Hijos de la ira sigue la línea de *Oscura noticia* y la recrudece. La herida producida por la ausencia de Dios se agrava, se infecta; el dolor se multiplica hasta requerir un consuelo de dimensiones inconcebibles; el deseo de infinitud resulta tan apremiante como insaciable. El hombre se retuerce en busca de alguien que pueda solucionar los quebrantos personales, nacionales, universales. El poeta vaga desorientado, como en “Mujer con alcuza”, clama a los cielos con inaudita insolencia en “Insomnio”, busca a su dueño en “Hombre”:

Hombre,
 cárabo de tu angustia,
 agüero de tus días
 estériles, ¿qué aúllas, can, qué gimes?
 ¿Se te ha perdido el amo?¹⁰

Hombre y Dios, publicado 11 años después de los anteriores, supone un cambio de ciclo y su acento es mucho menos agónico. En boca del propio autor: “Este libro expresaba cierta calma mía, cierto deseo de disminuir mi sentido catastrófico”¹¹. Aun dentro de unas coordenadas religiosas, el desplazamiento temático es brusco: de la alabanza a Dios desde la finitud y carencia del hombre, se pasa a la celebración de la grandeza humana en tanto que receptáculo de la divinidad, en tanto que centro del universo, idea que el propio Dámaso Alonso declaró haber tomado de Pico della Mirandola¹². Lejos quedan los desprecios que veíamos en *Hijos de la ira*, donde el hombre se mostraba como una alimaña desorientada y precaria. Muy al contrario, se produce en *Hombre y Dios* un giro humanista,

⁹ ALONSO, *Hijos*, 42.

¹⁰ ALONSO, *Antología*, 134.

¹¹ En María Rosario CASTRO, “La repercusión de las dos guerras en la obra poética de Dámaso Alonso”, *Anuario de Estudios Filológicos* 16 (1993) 53-58, aquí 57.

¹² Cf. Dámaso ALONSO, *Poemas escogidos*, Madrid, Gredos, 1969, 204.

según supo ver, no sin controversia, Miguel Jaroslaw Flys en su célebre estudio:

De esta manera se realiza completamente la idea damasiana de un Dios como conciencia radicada en el hombre y como una especie de fuente de energía interior que hace que el hombre continúe el proceso de la creación original. Es, en otras palabras, la unión total entre Dios y el hombre, aquél dentro de éste, confundidas sus delimitaciones individuales en una idea única de Hombre-Dios. Así culmina el concepto antropocéntrico del mundo en la poesía de Dámaso Alonso¹³.

Aquí Dios parece poco divino, inmanente; más aún, se le niega en ciertos pasajes su existencia autónoma, sugiriendo que requiere de la conciencia del hombre para ser, lo que equivale a decir que Dios es una criatura del hombre. Leemos en el “Segundo comentario” de *Hombre y Dios*:

Todo, todo, sí, aun Dios, el Dios inmenso,
va a centrarse en mi mente.
[...]
Oh tiranía.
Oh centro de mi mente.
Oh prisionera imagen de mi Dios.
Aniquiladme, borrad mi inteligencia:
donde “Dios” refulgía sólo habrá un gran vacío.
Para plenitud Dios necesita al hombre.
En su divina mente le concibió por eso,
para eso¹⁴.

Dios es lo *totalmente otro*, superior a toda su creación, incluido el hombre. Cualquier comparación resulta inconcebible desde el punto de que nos encontramos ante lo absolutamente diferente¹⁵, lo cual, sin embargo, va unido en el sujeto religioso a la cercanía, al *interior íntimo meo* de san Agustín.

¹³ Miguel Jaroslaw FLYS, *La poesía existencial de Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1968, 314.

¹⁴ ALONSO, *Oscuro*, 182-185.

¹⁵ Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006, 127.

Gozos de la vista, que al igual que *Oscura noticia* abarca poemas de distintas épocas, continúa en buena medida con los postulados de *Hombre y Dios*. Hasta que en 1985, casi de la nada, aparece *DASS*, donde se percibe una cierta “involución espiritual”, en palabras de Elisabeth Kruse, “donde el entendimiento del poeta queda a oscuras, y su fe parece apagarse casi totalmente”¹⁶. La misma estudiosa, en su estudio sobre la influencia de la mística en la poesía damasiana, escribe:

El de Dámaso, en cambio está plagado de altibajos, no pasa de la etapa del principiante, es decir, de las vías purgativas e iluminativa y, aunque se constata un anhelo por entrar en la vía unitiva, el poeta manifiesta, especialmente en su último poemario, sus dudas de fe, que pertenecen más bien a la vía purgativa y, de ningún modo, a la unitiva. El alma del poeta sigue sufriendo las perturbaciones espirituales, volitivas e intelectivas, clara muestra de no haber ingresado en la *unio mystica*¹⁷.

Al igual que Kruse, no creemos que, a luz de la poesía de Dámaso Alonso anterior a *DASS*, podamos hablar de una iluminación en sentido místico. En todos sus poemarios, aun en *Hombre y Dios*, la relación del sujeto lírico con la divinidad y la fe es poliédrica, conflictiva, nunca del todo serena, teológicamente escurridiza. Ahora bien, no cabe duda de que en *DASS* hay, si queremos, un retroceso, una vuelta a posiciones más propias de *Hijos de la ira*, donde el hombre se postra abrumado por su indigencia. En ese sentido, *DASS* es de una honestidad devastadora y conmovedora. Sin casi elaboración, sin apenas artificio, el poeta expone sus desgarradoras dudas como si se eviscerara, una suerte de erupción de sinceridad, y quien dice sinceridad, dice dudas.

¹⁶ Elisabeth KRUSE, *La recepción creadora de la tradición mística en la lírica de Dámaso Alonso*, Tübinga, Francke, 2016, 236.

¹⁷ KRUSE, *La recepción*, 242.

3. ESTRUCTURA DIALÉCTICA EN *DUDA* Y AMOR SOBRE EL SER SUPREMO

Desde sus primeros poemas, la obra de Dámaso Alonso está atravesada por una tensión constante entre los opuestos, entre lo prosaico y lo poético, entre lo mundano y lo espiritual, entre la bajeza y la dignidad del ser humano¹⁸. Tanto es así que su inspiración principal parece surgir del desgarrón que se produce ante la pugna violenta en dos direcciones opuestas. El conflicto entre la razón y la fe, entre lo intelectual y lo volitivo, de raigambre unamuniana¹⁹, y a su vez kierkegaardiana, que siempre estuvo presente en la producción de Dámaso Alonso, se vuelve principio motriz y elemento vertebrador en el caso de *DASS*. Escribe en “Vida y obra”:

Mi terror vital y mi duda son enormes. Es incomprensible que estas dos cosas puedan ser iguales y grandes, las dos. Pero debo hablar de mis inesperadas vacilaciones.

La inteligencia humana cuando piensa en la vida y la muerte, atiende sólo a la existencia de la vida; considera la muerte como el principio de la nada. La muerte está tan vacía como también está aún vacía la vida, un año antes del nacimiento del ser.

Ese es mi pensamiento, y seguramente el de otros muchos. Pero ocurre que hay otra creencia, otro pensar dulce y suave, que considera la existencia de prolongación de una especie de vida, después de la muerte de nuestro cuerpo. Y tiene, entonces, en su corazón y en su pensamiento, la idea de un hacedor sumo gobernador de todo lo vital²⁰.

Entre ambos polos osciló su espíritu durante toda su vida, y con especial rapidez y violencia en el momento de escritura de su último poemario, cuando por más que se demorara la muerte, no podría demorarse demasiado. La lucha entre lo que, por una parte, intuye la inteligencia —el fallecimiento implica el final absoluto del hombre y el alma se disuelve en la nada— y lo que, por otra parte, el deseo implora con todas sus

¹⁸ Cf. Andrew DEBICKI, *Dámaso Alonso*, Madrid, Cátedra, 1974, 135.

¹⁹ Varias son las obras de Miguel de Unamuno que abordan la cuestión, pero quizá la más completa sea *Del sentimiento trágico de la vida*, publicada por primera vez en 1912.

²⁰ ALONSO, *Antología*, 28-29.

fuerzas —el hombre, o al menos su parte más espiritual, pervive tras la muerte— está en la dinámica de *DASS* y determina una estructura marcada por el vaivén de la duda.

Lo evidencia, por ejemplo, la estructura pendular de la primera parte, “Alma no eterna”. Comienza reconociendo lo que juzga verdad:

[...] creo verdad la idea de la muerte
del alma, al punto mismo en que se muere el cuerpo.
Pienso que esto es lo exacto, lo verídico²¹.

Estos versos, no obstante, se encuadran en el primer apartado, que se titula “Pedida al Señor” y que se eleva como una oración, pero llevando paradójicamente en su interior el convencimiento de que la muerte supone el total acabamiento. Este pensamiento se extiende a lo largo del siguiente apartado, “Lo que escribí”, para empezar a resquebrajarse en el penúltimo, muy interesante: se titula “Lo que creo de verdad. Lo que deseaba”, es de naturaleza híbrida y se erige como un Jano bifronte que mirara en dos direcciones, una transición entre los opuestos. El último apartado lleva el título de “Lo creído. Lo deseado”, ya que la oposición no es exactamente entre creencia e inteligencia —las nociones de la inteligencia son asimismo creencias en última instancia—, sino entre creencia y deseo.

El forcejeo entre la certeza de la nada y la esperanza de la vida halla una nueva formulación en su visión antropológica. La misma lógica de opuestos que divide la conciencia del poeta reaparece al abordar la constitución del sujeto, dando lugar a un marcado dualismo cuerpo-alma que será objeto de estudio en el próximo apartado.

²¹ ALONSO, *Antología*, 179.

4. ALMA Y CUERPO EN DUDA Y AMOR SOBRE EL SER SUPREMO

4.1. Sobre el Ser Supremo

DASS es, como decíamos, una oración que se eleva a un Dios de cuya existencia se duda. La petición es formulada por el propio poeta, constituido de alma y de cuerpo, y en esta doble constitución se cifra el cumplimiento o frustración del deseo. En un principio no se duda de la existencia del alma, sino de su inmortalidad. Aunque en su labor poética Dámaso Alonso se dejó influir de manera decisiva por la mística —además se ocupó de la misma en calidad de investigador²²—, creemos, con Flys²³, que la actitud hacia Dios que muestra su producción lírica nunca fue católica, ni siquiera cristiana, no al menos en *DASS*. Aun reconociendo las particularidades del decir literario, que no ha de ser considerado como una exposición sistemática ni pormenorizada de una idea o creencia, ni la imagen del hombre ni la de Dios que encontramos en *DASS* hunden sus raíces en el cristianismo.

Esta distancia se manifiesta desde el título. La denominación perifrástica *Ser Supremo*, más propia del deísmo ilustrado que de las religiones reveladas, evidencia que el poeta se dirige a un ente abstracto y teórico. De esta abstracción nace gran parte de la angustia lírica: el destinatario se percibe lejano, casi hipotético. Aunque el yo poético le interpele directamente, la duda persiste no solo sobre su ontología, sino sobre su ubicación (“no sé dónde”) en una suerte de escepticismo sobre las distintas tradiciones religiosas. Llega a sugerir, en sintonía con las tesis de *Hombre y Dios*, que quizá sea una mera proyección de la mente humana, una criatura de nuestras ideas:

Otro deseo tengo,
y me pongo a pedir al gran “Ser” único,
al “Ser” que creo eterno, omnipotente,
que no sé dónde (no sé cierto si existe)²⁴.

²² Cf. Dámaso ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Aguilar, 1966.

²³ Cf. FLYS, *La poesía*, 236.

²⁴ ALONSO, *Antología*, 185.

La imagen de Dios, así como sus contornos, están trazados aquí a la hechura del entendimiento humano, lo que de antemano condena al poeta a una búsqueda infructuosa, a un diálogo con el vacío. Dios es aquí invocado como hipótesis, no como presencia; es el Dios de la filosofía, no el de la religión:

Por eso, mientras el filósofo *afirma* la existencia de la realidad suprema, el hombre religioso *reconoce y confiesa* su presencia. En correlación con la diferencia de actitud está la diferencia fenomenológica de su término. Y mientras el Dios de los filósofos y los sabios es el Absoluto que fundamenta la existencia de *todo lo* que existe, el Dios de la religión es siempre el Dios de alguien: “Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob, Dios de Jesucristo [...] Dios mío”, es decir, el Dios de la invocación del hombre que con ella responde a un acto previo de revelación²⁵.

4.2. El problema del cuerpo mortal

La tensión que vertebra DASS se manifiesta en la oscilación entre lo que el juicio estima racionalmente probable:

La vida nace y muere igual, en ellos (los animales).
Al nacer, nace el cuerpo y nace el alma;
al morir, muere el alma y muere el cuerpo.
Que eterna viva el alma, es gran mentira²⁶.

Y lo que, en contraposición, desea fervientemente:

Te pido que concedas
(¡ay, que sería imposible no existente”),
cuando se muera el cuerpo, la eterna vida al alma²⁷.

Es, como bien demuestran las citas anteriores, inextricable del problema antropológico de las dos sustancias: alma y cuerpo.

Desde el primer momento, el yo poético admite como imposible, como inconcebible, cualquier supervivencia o resurrección del cuerpo. Se da por sentado que su final adviene

²⁵ MARTÍN VELASCO, *Introducción*, 183.

²⁶ ALONSO, *Antología*, 181.

²⁷ ALONSO, *Antología*, 179.

con la muerte, según lo que dictan la evidencia empírica y el sentido común.

Es más, la materialidad somática está asociada con la podredumbre y la temporalidad, y en algunos casos con lo más abyecto²⁸, en toda la obra damasiana. Ciertamente que en algunos momentos, como por ejemplo en *Hijos de la ira* en general y en la nota preliminar a “Los insectos” en particular²⁹, esa podredumbre proviene en realidad de un alma emponzoñada. Pero no es esa la postura en *DASS*, donde la podredumbre no emana de un pecado interior, sino que se trata del destino ontológico de la materia. Así pues, en este poemario de senectud el desprecio del cuerpo en favor del alma, o la visión pitagórica de aquel como cárcel de este, se agudiza, así como el contraste entre la dignidad de una y la bajeza del otro:

¡Pronto, morir! El alma, excelsa, muere
cuando al par muere el cuerpo. Ambos acaban
muy distintos: el cuerpo, sucio, pudre;
y el alma —¡encanto!— cesa como el viento³⁰.

Luis Vázquez Fernández propone en un artículo que quizá haya que entender el *cuerpo* en *DASS* como sinécdoque de la *carne* (σάρξ, *sarx*), según el frecuente uso bíblico³¹. Según esto, no habría dualismo en el poemario, sino un uso metonímico del vocablo para referirse a la parte terrenal, concupiscible y acaso caída del hombre. No obstante, habida cuenta de la insistencia en la división entre sustancias y su esencial funcionalidad en la obra, parece difícil sostener que sea ese uso topológico el que Dámaso Alonso buscaba en la presente obra.

Al respecto resulta significativa la tercera parte, titulada “¿Alma?”. En ella adquiere el poeta una postura materialista y, durante una serie de versos, niega la existencia del alma: “No: no hay nada del «alma» que nuestra vida mueva. / Lo

²⁸ Cf. VIDELA DE RIVERO, “La relación”, 75.

²⁹ Cf. ALONSO, *Antología*, 131.

³⁰ ALONSO, *Antología*, 183.

³¹ Cf. LUIS VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, “El poeta Dámaso Alonso nos ofrece, al final de su vida, *Duda y amor sobre el Ser Supremo*”, *Anales de la Real Academia de Doctores* 4 (2000) 27-34, aquí 28.

que mueve la vida son lazos de cerebro”³². En contra de lo que habíamos visto hasta ahora, y como una muestra más de la discordia interna del poeta, se depone el desprecio al cuerpo para entonar una oda a sus facultades y aptitudes, acabando con un panegírico del “cerebro como emisor de pensamientos traducidos en palabra”³³. Pronto rectifica, sin embargo, porque si todo se reduce a la corporeidad, todo acabará desapareciendo tras la muerte.

4.3. Dualismo

A grandes rasgos, la aproximación a la naturaleza humana ha oscilado tradicionalmente entre dos extremos irreconciliables: el dualismo y el monismo. El dualismo, considerado clásicamente como platónico y luego remozado por Descartes, postula una escisión radical entre la realidad somática y la espiritual, concibiendo el alma y el cuerpo como dos sustancias separables. En este esquema, el cuerpo suele relegarse a la categoría de prisión o mero instrumento mecánico, mientras que el alma ostenta la exclusividad de la identidad esencial.

En el polo opuesto, el monismo resuelve esta tensión mediante la negación de la dualidad, reduciendo la complejidad humana a un único principio sustancial, lo cual implica la disolución del alma como entidad trascendente, interpretando los fenómenos psíquicos y espirituales como meros epifenómenos de procesos biológicos o físicos.

Frente a esta dicotomía surge la propuesta integradora del hilemorfismo aristotélico-tomista, que define al ser humano no como un espíritu encerrado en la materia, sino como una unidad sustancial indisoluble constituida por dos co-principios: la materia —*hyle*— y la forma —*morphe*—. Bajo esta óptica, el alma actúa como la forma sustancial que organiza, vivifica y dota de finalidad a la materia corporal. Así, la dimensión anímica y la corpórea se requieren mutuamente para constituir la realidad no solo de la persona, sino de cualquier

³² ALONSO, *Antología*, 202.

³³ Francisco Javier Díez de Revenga, *Poesía de senectud*, Barcelona, Anthropos, 1988, 214.

ser vivo, en tanto que principio vital, o según el axioma escolástico: el alma es la forma del cuerpo.

Como hemos tenido oportunidad de ver, Dámaso Alonso marca en su obra una clara diferencia entre el alma y el cuerpo, hablando de la posible inmortalidad de la primera. A la luz de lo expuesto, ¿es dualista su propuesta? Dentro de lo contradictorio del propio poema y de su intrínseca y perpetua duda, diremos que sí, que su esperanza solo pasa por una pervivencia del alma despojada del cuerpo.

Aun cabría objetar que esa insistencia en el alma no se debe a una concepción dualista del hombre, sino a una influencia de la mística sanjuanista, donde el alma emprende un periplo en la búsqueda de su Hacedor. Hay que entender, no obstante, que en la obra lírica y en las glosas del místico el término *alma* posee una doble acepción: en calidad de sinécdoque para referirse al hombre completo, por un lado, y no como aquello que pervive a la muerte, sino como la parte superior del hombre capaz de entrar en contacto con Dios, por otro³⁴.

Asimismo, no cabe duda de que para san Juan de la Cruz la unidad del hombre es estructural y ambas partes participan conjuntamente en la dinámica de la vida. Para explicar esa posibilidad integradora del alma, capaz de interactuar con lo físico a través del cuerpo y de elevarse hacia Dios en una búsqueda que tiene mucho de ahondamiento, san Juan distingue una parte inferior, donde se producen las sensaciones y pasiones, y una parte superior, donde encontramos las potencias del alma, que en la línea de san Agustín³⁵, serían: entendimiento, voluntad y memoria.

Aunque en Dámaso Alonso existen referencias a estas tres facultades del alma —“Ellos tienen un alma cual la mía / con recuerdos, ideas y deseos”³⁶—, así como resonancias que parecen evocar el hilemorfismo —como cuando en la primera

³⁴ Cf. Lucero GONZÁLEZ SUÁREZ, “La noción de «alma» en san Juan de la Cruz. Una meditación sobre las aportaciones de la mística a la antropología filosófica”, *Stoa* 7 (2016) 27-52, <https://doi.org/10.25009/s.2016.14.2176>.

³⁵ Cf. Tamara SAETEROS PÉREZ, “Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona”, *Civilizar* 13 (2013) 189-210, <https://doi.org/10.22518/16578953.138>.

³⁶ ALONSO, *Antología*, 180.

parte habla de un “alma vital”³⁷ que compartiríamos con los animales—, la ruptura es evidente. Hay también momentos en *DASS* de tentaciones monistas, como en la tercera parte ya comentada³⁸, donde se adopta una perspectiva transitoria de materialismo para negar la existencia del alma. Con todo, la antropología que marca la visión del último poemario es sin duda dualista, algo por otra parte natural cuando el hombre se enfrenta a la obvia corrupción del cuerpo y busca una esperanza de supervivencia a la que aferrarse³⁹:

¡Qué portentosa el alma sin el cuerpo!
 Flotar, flotando el alma (¡sin flotante material!),
 mientras el cuerpo muerto se deshace,
 en sucia podredumbre⁴⁰.

4.4. El problema del alma separada

Como señalamos con anterioridad, un poemario no ha de ser tomado como una propuesta escatológica firme ni como una exposición razonada de una doctrina, lo cual, sin embargo, no impide que, con las obligadas reservas, podamos bosquejar la visión del mundo y del hombre que la composición arroja, más aún en un poemario de declarada vocación filosófica.

La visión a la que nos referíamos es claramente dualista en *DASS*, lo cual conlleva una aporía fundamental, de índole imaginativa. Si bien resulta intuitivo concebir la eternidad del alma tras la eliminación del sustrato material, se torna arduo figurarse la fenomenología de esa vida de ultratumba. Nos hallamos ante el problema teológico y filosófico del *alma separada*, que plantea no pocas dificultades ontológicas, como resume García Cuadrado:

Un “alma separada” del cuerpo, no es persona: ¿qué es entonces? Además, si para conocer necesitamos los órganos corpóreos —en última instancia, del cerebro—, en el estado de “alma separada”

³⁷ ALONSO, *Antología*, 180.

³⁸ Cf. ALONSO, *Antología*, 199-204.

³⁹ Cf. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Antropología filosófica*, Navarra, EUNSA, 2010, 135.

⁴⁰ ALONSO, *Antología*, 187.

no podríamos ejercer las funciones más específicamente humanas como son conocer y amar. Por otro lado, si el alma está separada es porque es separable: ¿cómo conciliar entonces esta doctrina con la unidad sustancial de la persona? Si admitiéramos la noción de “alma separada” en el fondo, deberíamos concluir con Platón que el hombre es en realidad su alma, sustancia completa y perfecta que se encuentra encerrada en otra sustancia que le afecta extrínsecamente⁴¹.

A lo largo del poemario, el poeta se muestra consciente de este obstáculo y ensaya dos vías de resolución. La primera de ellas consiste en imaginar que el alma, aun desprovista de cuerpo, mantiene su capacidad intelectual y sensorial, como si asumiera las funciones que antes desempeñaba la materia, pero con un mayor grado de finura. Cabe matizar que, en el ámbito sensorial, el poeta se refiere únicamente a los sentidos más intelectuales, a los estéticos por antonomasia —vista y oído—, y admite que, para que esta percepción sea posible, es necesaria una intervención directa y benéfica de Dios, pues de otro modo sería inviable:

Es el alma, sin nada, capaz, sola
de todo, conociendo todo, todo,
aun más que cuando vive con el cuerpo.
Piensa, mira o escucha, sin que tenga
nada para poder hacerlo sola⁴².

La segunda solución propone una transformación de los estados de la materia, al menos a nivel expresivo: el tránsito de lo sólido a lo líquido o lo gaseoso. No debe entenderse en sentido literal, sino como una estrategia para nombrar conceptos ininteligibles, y por tanto inefables, que la mente necesita objetivar para poder imaginar. El alma conserva su sed de conocimiento y experiencia, pero ¿cómo acceder a ellas en un plano post-material? El poeta lo resuelve rechazando la densidad física: “Mas yo no quiero / inmensidad-materia; otra es la mía”⁴³.

⁴¹ GARCÍA CUADRADO, *Antropología*, 252.

⁴² ALONSO, *Antología*, 187.

⁴³ ALONSO, *Antología*, 212

Desde esta óptica, el cuerpo deja de ser la condición de posibilidad del conocimiento —el instrumento mediador con el mundo— para convertirse en una traba que, una vez eliminada, permite al alma un salto cualitativo en su capacidad cognoscente. De ahí las constantes referencias a verbos y sustantivos de fluidez (“efluvios”, “emanaciones”, “fluideces”); términos que no denotan una inmaterialidad absoluta, sino una materia más ligera y evanescente, más próxima a la concepción tradicional, o mejor dicho, vulgar, del espíritu:

Ah, téngase bien claro:
 pensamientos, miradas o sonidos
 no surgen desde acciones como en tierra;
 todo espiritual es cauce de ellos,
 sólo efluvios habrá en la nueva zona,
 que efluirán naturales desde el alma
 e irradiarán a inmateriales ámbitos.
 [...]

 Ansias del campo nuevo
 emanaciones de lo inmaterial:
 fluirán las almas sus deseos íntimos,
 gozarán de las otras eternas nuevos flujos.
 Cuando yo muera/ (muy pronto, ya muy pronto),
 ganaré fluideces de los seres eternos,
 muertos amigos míos⁴⁴.

4.5. Y al final, el amor

Pese a que hablar de una conclusión o una salida definitiva podría contravenir la naturaleza intrínsecamente dubitativa del texto damasiano, lo cierto es que el final de la obra, al igual que otros intentos de clausura anteriores, parece apuntar hacia una única solución posible: el amor, última trinchera de la esperanza. Esta salida no resulta extraña en un autor que, desde sus inicios, mantuvo una dialéctica entre el “misterio divino” y la “entrega cordial a su amor”⁴⁵. Por ejemplo, en “De profundis”, incluido en *Hijos de la ira*, tras encadenar una serie de imágenes que rebajan la condición humana hasta la

⁴⁴ ALONSO, *Antología*, 187-188.

⁴⁵ VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, “El poeta”, 33.

abyección, la voz lírica acaba volviéndose a Dios para confesar: “pero te amo frenéticamente”⁴⁶. O el caso de “Invisible presencia”, donde, tras varios intentos infructuosos de describir la divinidad, concluye declarando: “Yo digo «Dios», y quiero decir «te amo»”⁴⁷.

Ciñéndonos a *DASS*, encontramos un par de referencias al respecto que a nuestro parecer resultan significativas. La primera de ellas se encuentra en la segunda sección de la segunda parte, dedicada a especular con la posibilidad de que el alma, en efecto, sea eterna. La sección se titula “El Alma Eterna y el gran «Ser»”:

Así, cuando mi muerte, mi alma será eterna:
yo, amor; yo, tuyo. ¿Iguales? ¿casi iguales,
tú y yo?
Eternidad, lo mismo, para ti y para mí.
Eternidad: los dos⁴⁸.

En su estudio sobre la influencia de la mística en la obra de Dámaso Alonso, la ya citada Elisabeth Kruse⁴⁹ asegura que en este fragmento existe una clara influencia de san Juan de la Cruz, quien en sus glosas al *Cántico espiritual* asegura que el alma, guiada por el amor, puede lograr por gracia lo que parecía imposible: asemejarse a Dios, ya que por medio de la voluntad el hombre se asemeja a aquello que ama. No descartamos que sea así en parte, sin embargo, la asimilación silogística, casi la identificación entre el hombre y la divinidad está tan tajantemente planteada, que más bien nos recuerda la visión humanística de *Hombre y Dios*, tan alejada de la religión, en el sentido de *religare*. Según un enfoque fenomenológico la actitud extática despliega un esquema que no parece darse en el poema damasiano. Recurrimos a Juan Martín Velasco:

Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición suprema, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que

⁴⁶ ALONSO, *Antología*, 139.

⁴⁷ FLYS, *La poesía*, 234.

⁴⁸ ALONSO, *Antología*, 186.

⁴⁹ KRUSE, *La recepción*, 237.

admira que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema [...] En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él⁵⁰.

Diferente es a nuestro parecer la segunda referencia, que es además con la que se cierra el poemario y, por tanto, a la que debemos prestar una especial atención. Se incluye dentro del poema “¿Existes? ¿No existes?”, en el cual, a modo de cierre, se vuelve a la existencia o no de Dios, a la que está supeditada la supervivencia del alma. En este poema se dan cabida, y de algún modo colisionan, tanto el amor como la duda sobre el Ser Supremo, que se condensan en el último verso, capaz de resumir todo lo anterior: “Amor, no sé si existes. Tuyo, te amo”⁵¹.

Podría haber una cierta contradicción: amar algo de cuya existencia se duda; pero no la hay en tanto que el poeta toma partido volitivo, por decirlo así. No puede con su razón aceptar sin incertidumbres la existencia de Dios⁵², pero el deseo clama por su existencia. Lo ama en cuanto su existencia le parece, de confirmarse, la mejor de las noticias. A propósito, Ortega y Gasset escribió:

Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida *en lo que de nosotros depende*, intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado⁵³.

⁵⁰ MARTÍN VELASCO, *Introducción*, 163.

⁵¹ ALONSO, *Antología*, 212.

⁵² Cf. KRUSE, *La recepción*, 244.

⁵³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas V*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, 541.

5. CONCLUSIONES

Duda y amor sobre el Ser Supremo es el último fruto de una vasta trayectoria, consagrada desde el principio a la indagación artística de la existencia. Supone, además, un giro, en cierto sentido una réplica, en las obsesiones que han caracterizado la obra damasiana. Lejos de la arquitectura humanista y segura que sostuvo *Hombre y Dios*, donde la conciencia humana y divina parecían integrarse armónicamente, en *DASS* la inminencia del final devuelve a la voz poética a la intemperie. El texto no supone un escrutinio racional, sistemático o teológico, sino una vacilación en verso libre. Se despliega como una voz balbuciente, titubeante; una escritura rápida, efímera, dibujada en una playa que a cada momento es barrida por las olas y las dudas. Así, en *DASS* el sujeto lírico recupera la indigencia ontológica que ya latía en *Hijos de la ira*, solo que ahora lo hace desde la fragilidad de la senectud y la inminencia del desenlace.

La dialéctica que atraviesa el libro no alcanza una síntesis armónica; por el contrario, se queda atrapada en la tensión irresoluble entre la inteligencia escéptica, que constata la finitud material, y el deseo, que clama por la permanencia. Este vaivén fenomenológico empuja al yo poético hacia una imagen del mundo de corte dualista. Ante la evidencia empírica de la corrupción corporal, el poeta se ve forzado a separar el alma del cuerpo para salvaguardar la esperanza de algún tipo de supervivencia. Este dualismo, que no ha de ser considerado como un postulado puramente metafísico, parece responder a una necesidad emocional que le obliga a buscar soluciones imaginativas para integrar artísticamente las aporías que conlleva la figuración de un alma separa de la materia.

Finalmente, a pesar de la imposibilidad de alcanzar certezas intelectuales, el poemario no desemboca en un nihilismo absoluto. Se cierra con una afirmación de orden estrictamente volitivo. El amor se erige como la última trinchera posible ante el vacío; una apuesta vital donde el sujeto elige amar al Ser Supremo, incluso desde la desgarradora incertidumbre de su existencia. En el marco de esta poética final, el amor se convierte en un mecanismo estético y humano para mantener la posibilidad de lo divino a través de su propio anhelo, otorgando así un sentido último a su esperanza frente al misterio de la muerte.