

## La tía Tula y el cristianismo agónico

THOMAS R. FRANZ  
Ohio University

Aunque ya en marcha durante 1902, *La tía Tula* no se completa hasta 1920. Por fin se publica en 1921. Un año después Unamuno escribe los dos artículos, «*Abisag, la sunamita*» y «*La fe pascaliana*», que van a ser los núcleos de *La agonie du Christianisme*, completado en París durante 1924 y 1925 y publicado en el otoño de 1925. Hay una relación intrínseca entre las dos obras. *La agonía del cristianismo* (versión española, 1931) no es sólo una expansión de los dos artículos, ni tampoco una serie de glosas mal-articuladas sobre «*Mi religión*», *Del sentimiento trágico de la vida*, la Biblia, y su exilio personal<sup>1</sup>. Es más bien una condensación de ciertos conceptos difusamente presentados en el *Sentimiento trágico* y otros sitios y después dramatizados o «nivolizados» en *La tía Tula*. *La agonía del cristianismo* funde ciertas ideas del gran ensayo anterior con el dramatismo de la novela, produciendo tal vez el mejor exponente de la agonía unamuniana. Lo que hay a fondo de *La tía Tula* y *La agonía* es la polémica entre la salvación en el espíritu (la abstracción platónica proclamada en el Evangelio de Juan y las epístolas paulinianas) y la salvación en la carne (la experiencia totalizante abrazada por medio de la procreación, y la transmisión de la personalidad e ideales a los hijos).

Para demostrar la validez de este aserto, propongo empezar al revés, porque de esta manera las relaciones entre las dos obras se destacarán mejor en la complejidad de la novela. Primero esbozaré los hilos de *La agonía del cristianismo* que proceden directamente de *La tía Tula*. Para acertar en mi empeño será necesario construir un resumen especial, aunque ya existen otros excelentes, ya que estos no subrayan los hechos más aplicables<sup>2</sup>. Después expondré las caracterizaciones y estructuras de *La tía Tula* que pasaron de intuiciones a aseveraciones en el ensayo. Dejo para otro momento señalar las ideas semejantes dadas a conocer en *Del sentimiento trágico de la vida* y que vuelven a ser intuiciones pre-alegóricas en la novela antes de reaparecer desnudas en el segundo ensayo.

1. Marías, J, *Miguel de Unamuno* (Madrid: Espasa-Calpe, 1943), pp. 148-49; 157; Sánchez Barbudo, A., *Estudios sobre Unamuno y Machado* (Madrid: Guadarrama, 1959), p. 111; Nozick, M., *Miguel de Unamuno* (Nueva York: Twayne, 1971), p. 61. En adelante abreviados como Marías; Sánchez Barbudo, *Estudios*; Nozick; y citado en el texto.

2. Nozick, pp. 60-66; Serrano Poncela, S., *El pensamiento de Unamuno* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1953), pp. 155-62; Ferrater Mora, J., *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*, trans. Philip Silver (Berkeley: Univ. of California Press, 1962), pp. 62-64; Guy, A., *Unamuno* (Paris: Editions Seghers, 1964), pp. 74-76.

Unamuno inicia *La agonía del cristianismo* con la siguiente anécdota:

El domingo, 30 de noviembre de este año de gracia –o de desgracia– de 1924 asistí a los oficios divinos de la iglesia griega ortodoxa de San Esteban que hay aquí cerca, en la calle de Georges Bizet, y al leer sobre el gran busto pintado del Cristo que llena el tímpano aquella sentencia, en griego, que dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», volví a sentirme una isla y pensé –soñé más bien– si el camino y la vida son la misma cosa que la verdad, si no había contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros<sup>3</sup>.

Esta experiencia la medita don Miguel en términos de otros dos pasajes bíblicos, el de que «mi reino no es de este mundo» y el de *Génesis*, afirmando que la muerte se introdujo en el mundo por el pecado de Adán y Eva «porque quisieron ser como dioses; esto es, inmortales» (A, p. 309).

Unamuno después nos remite otra anécdota personal. Encontrándose en la Trapa de Dueñas, cerca de Palencia, el día de San Bernardo de 1922, presenció a monjes de toda edad entonando un himno a la Virgen bajo la iluminación de «ceras de abejas neutras»:

*Janua caeli!* –gemían– *Ora pro nobis!* Era un canto de cuna, una brizadora para la muerte. O mejor para el desnacimiento. Parecía que soñaban en ir desviviéndola, en retornar a la infancia, en sentir en los labios el gusto celestial de la leche materna y en volver a entrar en el abrigado y tranquilo claustro materno para dormir en ensueño por los siglos de los siglos, *per omnia saecula saeculorum*. Y esto, que tanto se parece al nirvana búdico –concepción monástica–, es también una forma de agonía, aunque parezca lo contrario.

En el Diario del padre Jacinto [Père Hyacinthe Loyson] –padre, no hay que olvidarlo–, de quien hemos de hablar más de largo, leemos con fecha del 9 de julio de 1873, cuando esperaba un hijo de su matrimonio místico y carnal a la vez, algo sobre la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne: «Que repose por lo menos en paz bajo el corazón de su madre ese dulce sueño de nueve meses que le está concedido». Dulce sueño, sin ensueños, el paraíso terrestre prenatal con que soñaban los padres de Dueñas.

(A, p. 312)

Unamuno comenta que el sufrimiento de monjes y monjas –los solitarios de ambos sexos– no es el de sexualidad, sino de maternidad y paternidad, «es decir, de finalidad. Sufren de que su carne, la que lleva el espíritu, no se perpetue, no se propague» (*idem*). En la búsqueda de *entendimiento* (en lugar de *conocimiento*) de los solteros y vírgenes, Spinoza, Kant y Pascal, encontramos la misma agonía. Aún en Jesucristo, quien probablemente temiera el final del mundo, encontramos lo del anteriormente mentado «mi reino no es de este mundo», muestra no de la inmortalidad del alma en la manera platónica, sino de la resurrección de la carne en la manera judaica (A, p. 315). Y después nos remite los versículos de San Mateo (22: 23-33) donde Jesús contesta a los saduceos que habían intentado atraparle con lo de los siete hermanos que se casaron con la misma mujer. ¿De cuál será la mujer en el más allá?: «... en la resurrección ni se casan ni engendran, sino es que son como ángeles en el cielo... No es Dios de muertos, sino Dios de

3. Unamuno, M. de, «*La agonía del cristianismo*», VII, 308. En adelante toda cita a esta edición llevará la abreviatura A, y será incluida en el texto.

vivos» (A, p. 316). En otras palabras, según Unamuno, será el Dios creado en las añoranzas y conflictos de los vivos.

A fondo de estos pasajes late el conflicto que Unamuno descubre a base del cristianismo: el de si el hombre se salva abandonando este mundo y poniendo toda su fe en un añorado «más allá» donde habite el alma inmortal (concepto platónico), o si abrazando la carne de este mundo y dejando hijos que comuniquen su biología y carácter a las generaciones venideras. Para Unamuno el dogma judaico de la resurrección de la carne y el concepto griego de la inmortalidad del alma se sintetizaron en la persona de San Pablo, un fariseo helenizado en quien el compromiso carnal entra en conflicto vivificador con el compromiso espiritual. Pero aunque el compromiso carnal procede de la vida y se encuentra en el *Verbo* divino, el seno de la *Letra* cristiana es netamente platónico. El hombre de carne y hueso vive en la historia y en la sociedad; su identidad pristina no se concibe sino en relación con otros seres humanos. Al contrario, el cristianismo fundamental es solitario; tiene la vida de un monje o ermitaño, «si eso es vivir» (A, p. 317). El Verbo, la Palabra inmersa en los actos y sonidos y añoranzas de la carne, nunca se escribió. Pero «San Pablo, el judío helenizado, el fariseo platonizante, escribió o, acaso mejor, dictó sus epístolas. En San Pablo el verbo se hace letra, el Evangelio se hace Libro, se hace Biblia. Y empieza el protestantismo, la tiranía de la letra» (A, p. 319). Con la letra, prelude inevitable al protestantismo y al catolicismo protestantizado, nació el dogma. «La Reforma, que fue la explosión de la letra, trató de resucitar en ella la palabra; trató de sacar del Libro el Verbo, de la Historia el Evangelio, y resucitó la vieja contradicción latente» (A, p. 321). «La Reforma quiso volver a la vida por la letra, y acabó disolviendo la letra. Porque el libre examen es la muerte de la letra» (A, p. 322).

En el capítulo 5, «*Abisag, la sunamita*», Unamuno interpreta el conocido relato de la doncella de Abisag (1 Reyes 1: 1-12), quien inútilmente fue traída al viejo rey David para que éste sintiera otra vez el calor sexual y así que se defendiera de la muerte. Unamuno ve en este capítulo sobre David prefiguración del Cristo (hombre y Dios) que ha de encarnar el conflicto entre la inmortalidad del alma y la de la procreación: «El alma enamorada trata de calentarlo en su agonía, en la agonía de su vejez, con besos y abrazos de encendido amor. Y como no puede conocer el amado y, lo que es más terrible, el amado no puede ya conocerla, se desespera de amor» (A, p. 323). El hombre o mujer que ponen su fe absoluta en el mensaje de la Letra, en el de la prometida inmortalidad del alma, no pueden apreciar la confirmación de sus añoranzas en este mundo. No pueden quitarse la pena de sentirse morir, porque el verbo que reactualizan al interiorizar la Letra evangélica no es el Verbo original pronunciado por Dios y por sus portavoces. El lenguaje artificial de la letra y del dogma no satisface las exigencias de esta vida. Y las satisfacciones de esta vida –la unión sexual, los hijos– tampoco logran aquietar las ansias de inmortalidad. «Lo que hay es pocos con el alma suficiente para calentar a su Dios en su agonía, para darle vida así, para hacer de la agonía vida» (A, p. 327). El Dios moribundo de Sir James Frazer y el Dios muerto de Nietzsche sólo se restauran cuando el hombre –como Sancho Panza a Don Quijote en la interpretación unamunesca– le sigue vivificando con el calor brotado del conflicto entre el mundo y el ideal.

Unamuno entonces cita a Père Hyacinthe en una carta a Ernest Renan del 11 de mayo de 1891 con respecto al ideal de encontrar el cristianismo en la celda y jardín monásticos: «¿Es una ilusión, es no más que un recuerdo, es todavía una esperanza?» (A, p.

328). Pero el platonismo del recuerdo lo contradice el Padre Jacinto unamuniano el 18 de octubre de 1892 con esta invectiva carnal en contra del mismo Renan:

«*La potencia intelectual de Renán no ha sobrepujado la duda, le ha faltado virilidad*».

¡Le ha faltado virilidad! Para el padre monje, para el que quiso ser padre y dejar su simiente carnal en este mundo de la resurrección de los muertos, el hecho de sobrepujar la duda, de afirmar o negar, el creer o no creer... todo esto era virilidad. La fe, hija de la virilidad...»

(A, p. 329)

Sigue Unamuno recalcando los síntomas de esta desesperada eternidad carnal: las mil maneras en que los españoles sueltan referencias a los órganos sexuales, el onanismo solitario de Huysmans *en route* a la fe cristiana monástica; la expresión «tener ganas», sobre todo el «tener ganas de creer». «Y al mismo tiempo hay que economizar virilidad para engendrar hijos de espíritu. ¿Por cuáles nos salvaremos? ¿Por los de la carne en la resurrección de la carne, o por los del espíritu en la inmortalidad del alma» (A, pp. 330-31). El apóstol Juan en su primera epístola (2: 15-16) ataca la lujuria y, sin embargo, según Unamuno, es también concupiscencia de la carne el buscar a Dios para que nuestra carne resucite. Es locura agónica querer propagar el cristianismo «engendrando carnalmente cristianos por proselitismo carnal, propaganda vegetativa» (A, p. 331). Para crear hijos de Dios –actos y obras que le atestigüen– hay que economizar la virilidad. Así tenemos los casos de un Honoré de Balzac, y el papa Hildebrando de su novela *Peu de chagrin*, el apóstol Pablo, que a su manera engendran una fe para otros como producto de su propia integridad. Según San Pablo el hombre que se quiere salvar ha de practicar la abstinencia. El matrimonio, la mujer son el remedio para el hombre incapaz de abstenerse. Así, Jesucristo nació de una virgen madre, con padre divino, pues «La fe en este mundo viene de Cristo, que es el que resucita y no de la carne... del Cristo que fue virgen... según la polémica pauliniana» (A, p. 333).

Pero el cristianismo vive en el mundo, en la historia. Empezando con el reinado de Constantino, el cristianismo empieza a fundirse con el derecho. Agustín y sus sucesores son todos hombres jurídicos, de la Letra. Así el nacimiento del cristianismo social, la yuxtaposición de la vida del Señor y los grandes casos de injusticia humana, pues el hombre es el nexo del cristianismo y del Cristo. Pero al contrario, el *ideal* cristiano «pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido, a ser padre» (A, p. 336). Lo cual es plenamente imposible si la Iglesia ha de persistir como ente comunal. «Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo. Y la agonía también de la civilización cristiana, que es una contradicción íntima. Y de esa agonía viven los dos: el cristianismo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental» (A, p. 338).

En el mundo, lo solitario sigue adaptándose a lo comunal, y lo comunal a lo solitario; todo a regañadientes. Los anarquistas forman partidos mientras los comunistas garantizan los derechos individuales. Para sobrevivir los ermitaños fundan monasterios. La cristiandad, solitaria y platónica, ha hecho del matrimonio un sacramento. Mientras tanto los monjes y monjas viven angustiados porque su paternidad y maternidad instintivas yacen frustradas, produciendo en ciertos conventos un «culto frenético al niño Jesús, al Dios niño» (A, p. 341). En un cristianismo ideal –y tal cosa no puede humanamente existir pues sería rematadamente imperceptible– los seres comprometidos con la eterni-

dad por medio del espíritu o por medio de la carne dividirían sus tareas. Consistirían una colmena o un hormiguero, con padres y madres de un lado, y obreras estériles, neutras del otro. «En la colmena y en el hormiguero, las abejas y las hormigas neutras... son las que trabajan y son las que crían a la generación de los sexuados. *Son las tías maternas*» (idem, énfasis mío). En los países católicos son los monjes y monjas que mantienen la vida espiritual y educan a los jóvenes, pero este esquema inevitablemente termina en una contradicción sin otra salida que el compromiso. Estos jóvenes, al fin y al cabo, han de vivir en el mundo y producir vida y soluciones para el mundo. «Una abeja podrá enseñar a otra abeja a construir una celda, pero no puede enseñar a un zángano a fecundar a la reina» (A, p. 342). Así, Blaise Pascal, uno de los predilectos autores «cardíacos» para Unamuno, intentaba edificarse una fe basada en los preceptos aristotélicos, preceptos racionales y objetivos. Pero el único fenómeno que él era capaz de erigir era la fe irracional inmersa en sus añoranzas de no morir. Y Pascal negaba sintetizar los opuestos de su fe, prefiriendo vivirlos agónicamente, pues con su agonía se sentía perpetuar en el dinamismo entre dos anhelos sin garantía. Así también Père Hyacinthe Loyson, padre de la Iglesia que, en el acto de convertir a Mrs. Merriman, fue despertado por ella al anhelo de tener un hijo para poder infundirle con su propio ideal platónico de monje. Quería crearse por medio de la pasión un hijo espiritual que le perpetuara en el mundo y le inspirara creer en el alma eterna (A, pp. 352-59). Y como esta armonía y este control de las generaciones futuras le eran imposibles, aprendía a eternizarse en la agonía.

Este es, en resumen, el argumento de *La agonía del cristianismo*, tal como lo vamos a ver prefigurado en una obra anterior, *La tía Tula*. Tal como la podríamos ver también –aunque con menos coherencia y concentración, pero con mucho más contexto y estilo– en *Del sentimiento trágico de la vida*. La agonía del cristianismo es el conflicto entre el platonismo y la vida que yace al fondo de esta religión. Pues la religión cristiana es el paradigma de toda la civilización occidental, la agonía se ha de encontrar en ésta también. La vemos en su conflicto perpetuo entre la razón –herencia griega como el platonismo– y el misticismo orientalista: Santa Teresa, Don Quijote, Pascal, Vigny, Père Hyacinthe. Pero además de las agonías paralelas dentro del cristianismo y la civilización occidental, hay otra entre ellas mismas, abogando la primera una vida eterna de la carne (en este mundo o resucitada en el cielo) y la segunda una eternidad en la historia (en la memoria y en la letra). Y con esto volvemos a Unamuno mismo con sus *ganas* de sobrevivir en los hijos de su pasión y en actos o palabras *herostráticos*, como él los denominara.

En su Prólogo a *La tía Tula*, Unamuno repite la historia de Abisag y David, prometiendo dedicarles un futuro libro «que no será precisamente una novela. Ni una nivola»<sup>4</sup>. Este libro agenérico, entre novela y ensayo, será *La agonía del cristianismo*, cuya dualidad de cuerpo/espíritu acabamos de explorar. En el mismo prólogo (T, p. 1040) admite encontrar cierta semejanza entre la agonía existencial de su protagonista Gertrudis y la lucha interior de Santa Teresa y Don Quijote, víctimas del misticismo oriental que amenaza acabar con la cultura occidental en *La agonía*. El dualismo se realza en el primer capítulo, donde se nos informa que Gertrudis y su hermana Rosa formaban «una pareja indisoluble... un solo valor» (T, p. 1045). Rosa es sensual, Gertrudis más bien espiritual,

4. Unamuno, M. de, *La tía Tula*, II, p. 1043. En adelante T y citado en el texto.

por lo menos percibida desde lejos. (En el Prólogo, Unamuno ya ha preguntado algo retóricamente, y no sólo con referencia a los dos sexos: «¿O es que el zángano tiene algo de abeja, y la abeja algo de zángano?» [T, p. 1043].) Pronto Gertrudis subraya esta dualidad: «Parézcenos bien o mal, nuestra carrera es el matrimonio o el convento...» (T, p. 1047). El tío materno, el cura bonachón don Primitivo, contribuye al dualismo con sus meditaciones sobre las pasiones femeninas, nociones captadas en sus libros devotos. Rosa está locamente enamorada de Ramiro, teniendo ganas de casarse con él en seguida, pero en la presencia de Gertrudis finge ser la discreta. Ramiro, entretanto, empieza a sentir las atracciones de la discretísima Gertrudis.

Cuando Gertrudis obliga a Rodrigo a casarse con Rosa (Capítulo 3), ésta —antes cumbre de la independencia— siente la pérdida de la hermana espiritual: «nunca he sentido más tu falta: ahora es cuando comprendo que te quería» (T, p. 1052). Gertrudis empieza a temer por el bienestar de su hermana casada, descubriendo en su nuevo perro doméstico y en una muñeca guardada desde la infancia, síntomas de una pasión desoladora a punto de estallar. Al mismo tiempo el manso Ramiro se ausenta de noche, dando sospechas de un amor ilícito. Gertrudis determina fustigarles hasta que tengan hijos y así aquieten las llamas de su pasión carnal y, lo que es más, de sus añoranzas secretas de maternidad y paternidad. Cuando el primer dificultoso parto de Rosa obliga al médico a aconsejar un aborto, Gertrudis se lo prohíbe (Capítulo 4). Aunque invoca la moral católica, su verdadera razón es otra:

—¿Pero no ve usted —afirmó el médico— que aunque se muera el crío queda la madre para hacer otros, mientras que si se muere ella no es lo mismo?

Pasó rápidamente por el magín de Gertrudis replicarle que se quedaban otras madres, pero se contuvo...

(T, p. 1054)

Dictatorialmente escoge el espíritu platónico familiar sobre la probabilidad de ocasionar otros actos de pasión. Cuando nace el hijo, Gertrudis infunde a Ramiro un profundo sentido de pecado por haber fecundado a su mujer. Confuso, Ramiro se pregunta «¿Cuál es la madre?», no tanto del niño sino de *él* mismo (T, p. 1055). Siente que dos espíritus —el platónico y el carnal— guerrear en su alma. Tiene razón y Gertrudis fomenta la discordia anunciando que los próximos dos hijos se llamarán Ramiro, «como su padre» y Gertrudis, «como yo». Entretanto Gertrudis cuelga un amuleto de la Virgen del cuello del niño y hace lo posible para que no vea ninguna muestra del afecto que le engendró.

Con el nacimiento de la hija (Capítulo 5) muere don Primitivo. Las dos acciones son simultáneas, y juntas sugieren que los actos carnales matan al espíritu. La virginidad y platonismo (y la pasión contenida) del cura se habían esclarecido con la pasión con que éste rezara el Ave María y pidiera el descanso de las almas. Cuando nace el tercer niño, éste varón (Capítulo 6), el parto deja a Rosa mortalmente enferma, reforzando el simbolismo del exceso. Intuyendo que la pasión de prolongarse en la carne es responsable por la condición grave de su mujer, Ramiro le pide a Gertrudis, la platónica, animar a Rosa. Pero Gertrudis tiene que denegarlo, sabiendo que es ella misma quien provocará los partos en una tentativa de sofocar en los quehaceres familiares el sensualismo de los padres, sensualismo que considera superficial si está desligado de la producción de hijos. Es una

voz auténticamente unamuniana que oímos en casi todos los escritos suyos junto a otra voz exigiendo la procreación como manera de aquietar las angustias religiosas (Es el voluntario *abêtissement* pascaliano tan discutido en el Capítulo 9 de *La agonía*). Antes de que Rosa muera, le pide a su hermana que sea madre de Ramiro, casándose con él. Significativamente esto nunca ocurre en la novela, pues el cristianismo monástico de Gertrudis –se compara más y más con Santa Teresa en casta alianza con San Juan de la Cruz– recibe toda su razón de ser de un sexualismo sublimado (su propia agonía interior). Pero toma al hijo de la pasión ajena y lo aprieta «como una loca» (p. 1061) contra sus pechos secos, pidiendo a la Virgen un milagro que le dé leche. No es sólo locura de maternidad, sino de eternidad. Como Joaquín Monegro en *Abel Sánchez*, lucha Gertrudis por grabar su santa memoria en otras generaciones, y en contados momentos reconoce la futilidad del empeño si no comprende su idealismo. Es el mismo histrionismo de mártir oculto que otros (Sánchez Barbudo, *Estudios*, p. 111; Nozick, p. 66 ss) encuentran en *La agonía*<sup>5</sup>. Cuando el cura, el padre Alvarez (Capítulo 12) después le ruega casarse con Ramiro para que éste no peque de sensualismo, ella rechaza el concepto del matrimonio aunque éste es el compromiso concedido por la Iglesia en las epístolas paulinianas –las mismas epístolas paulinianas citadas en este contexto dentro de *La agonía*. Gertrudis, que añora ser fiel al ideal platónico del apóstol, no puede admitir que se encuentra dialécticamente comprometida con el mundillo donde le toca vivir. Aunque cree preocuparse por el alma, busca dejar leyenda. Es un fenómeno –una auscultación personal– claramente dramatizado o discutido en toda la obra unamuniana.

Cuando Rosa ha muerto, el dolorido Ramiro se encuentra libre para analizar (Capítulo 7) el pasado en que «Rosa parecía como le hurtaba el fondo del alma... bajo la mirada de Gertrudis que era todo alma» (T, p. 1062). Otra vez la pasión resulta ser incompatible con el alma. El viudo recuerda su vergüenza al no producir resultado sus primeros meses de casados. Se había fraguado la teoría de que los amores conscientes, «de cabeza» como el suyo (fabricado por una cuñada que era todo *alma*) resulta infecundos. Después el amor y los hijos habían venido. Para Ramiro, el amor a la esposa era la verdadera oración, no la de los «traga-novenas» y «engulle-rosarios». Toda la vida ha de ser una oración, un continuo y mudo «hágase tu voluntad» y un incesante «venga a nos el tu reino» (v. gr., aquí en esta eternidad mundial). Y «el que profesara a su mujer», mientras otros profesan una religión abstracta, descubre que es ella la otra mitad de su simbiótica vida (T, p. 1064).

Gertrudis viene a instalarse en casa de Ramiro porque desconfía de la virtud de Ramiro con la «pécora» nodriza, y tiene razón pues Ramiro sufre de la pérdida sexual/ritual de su mujer. Gertrudis le aconseja honrar a Rosa cuidándose de sus hijos: «Es que queremos a los nuestros en los vivos». Y Ramiro responde: «¿Y no acaso a los vivos en los muertos?» (T, p. 1067). El intercambio reproduce el fin de la anécdota (*San Mateo* 22: 23-33) de la mujer casada con seis hermanos de su esposo difunto que vimos citado en

5. Para una discusión de esta misma máscara en otras obras unamunianas, véase entre otras fuentes: Sánchez Barbudo, A., «The Faith of Unamuno: The Unpublished Diary», en Martínez-López, R., ed. *Unamuno Centennial Studies* (Dallas: Univ. of Texas Press, 1966), pp. 130-65; Regalado García, A., *El siervo y el señor: la dialéctica agónica de Miguel de Unamuno* (Madrid: Gredos, 1968), p. 183; Wyers, F., *Miguel de Unamuno: The Contrary Self* (Londres: Tamesis, 1976), *passim*. En adelante la obra de Regalado García será citada en el texto del estudio.

*La agonía del cristianismo* (Capítulo 3). Cuando los saduceos le preguntan a Jesús de quién será la esposa en el cielo, éste les responde que «No es Dios de muertos, sino Dios de vivos» (A, p. 316). La escena entre Ramiro y Gertrudis es paradójica, pues ¿por qué se preocupa el apasionado por los muertos y la platónica por los vivos? Porque en el caso de Ramiro la abstinencia le desvía hacia el espíritu, y en el caso de Gertrudis la residencia en casa de un hombre la envuelve en la vida. El ex-novio Ricardo adelanta el motivo sugiriendo que Gertrudis se case con el viudo. Cuando ésta se horroriza Ricardo pregunta por qué la casta y mística Gertrudis nunca entró en un convento. Sería, afirma, «la abadesa, la superiora» (T, p. 1969)— una referencia que, inconsciente o no, sugiere a la misma Santa Teresa señalada por su quijotismo y agonía en páginas de *La agonía* y en el Prólogo a *La tía Tula*. Mientras tanto (Capítulo 9), Ramiro agoniza por su cuñada que llena la casa «con el imán de tu cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo» (T, p. 1070). Gertrudis no sólo siente el ardor de Ramiro; lo refleja disimuladamente. Promete casarse con él después de un año con tal que Ramiro no se comprometa con otra. Esto es imposible, y ella lo sabe. Aun los hijos impúberes notan el sensualismo latente del hogar, reflejo de su propio sensualismo incipiente.

Un día, la hija Tulita es picada por una abeja, lo cual le da a Gertrudis un pretexto para hacer distinciones entre abejas, reinas y zánganos. Las abejas (v.gr., ella) «pican y hacen miel» mientras los zánganos (v.gr., Ramiro) entran sólo para fecundar a la reina. Es un comentario que encontrará su eco en el ya citado pasaje de *La agonía* (Capítulo 8, pp. 341-42) donde se habla de las abejas «neutras» —«las tías maternas»— que crían a los sexuados pero que son trágicamente incapacitadas para «enseñar a un zángano a fecundar a la reina». La monja/abeja no sirve para iniciar ni Iglesia ni familia, la comunidad necesaria para producir la sensación «eterna» aquí en el mundo. Sin embargo en el alma de Gertrudis se desencadena una tempestad (Capítulo 10) entre sus añoranzas de crear vida aquí y sus compromisos para prolongarla en el más allá. Para que Ramiro se distraiga, Gertrudis propone vacaciones en un pueblo costero «que tuviese montaña, dominando al mar y por éste dominado» (T, Capítulo 11, p. 1074). Busca la paz, la neutralidad, pero le pica la agonía innata. La virilidad de Ramiro se desborda, y Gertrudis intenta sublimar esta pasión con palabras «como la letra vaga de un canto de cuna para el alma. Gertrudis estaba brizando la pasión de Ramiro para adormecerla» (p. 1975, énfasis mío). Como la letra del Evangelio que procura ubicar lo eterno en el más allá, Gertrudis intenta aquietar los instintos fecundizantes con llamadas a la estética.

Cuando contemplan la luna —una luna fría y estéril pero con matices de carmesí— Gertrudis explica su fascinación para los poetas románticos con decir que la luna nos parece «tierra», habitable y pacífica, mientras el sol es hostil e inhabitable. Asocia a la luna con lo ideal y lejano, el sol con la vida y pasión. La luna para ella es constante y fiel pues muestra siempre la misma cara. Pero cuando la luna se oscurece, contesta Ramiro, produce la forma de una hoz, que es para él instrumento de la fecundidad. Cuando la luna muestra a la tierra su lado oscuro, el otro lado necesariamente está encendido por las llamas del sol. Gertrudis explica que esto demuestra la existencia de espectadores en el «cielo», prefiriendo no acusarlo como símbolo de su propia agonía interior. Pero algo dentro de ella lo intuye muy a pesar suyo, y se apresura a volver a la ciudad:

No, la pureza no es del campo: la pureza es de celda, de claustro... la ciudad es monasterio, convento...

...Allí adormecería mejor a su cuñado. ¡Oh! si pudiese decir de él –pensaba– lo que Santa Teresa en una carta –Gertrudis leía mucho a Santa Teresa– decía de su cuñado Juan de Ovalle, marido de doña Juana de Ahumada: «El es de condición en cosas muy aniñado». ¿Cómo le aniñaría?

(T, pp. 1076-77)

No le aniña a Ramiro, y la imagen de la luna vuelve a imperar. En el Capítulo 15 el médico don Juan viene a socorrer a Manuela, la segunda esposa moribunda de Ramiro, y logra subrayar lo primordial del instinto procreador, en Ramiro y en él, también viudo en agonía. «–Cada hombre es un mundo, Gertrudis. –Y cada mujer una luna, ¿no es eso, don Juan?» (T, p. 1086). «Y el médico se fue diciéndose: ‘Está visto; esta cuñadita contaba con volver a tenerle libre a su cuñado. Cada persona es un mundo, y algunos varios mundos. Pero ¡qué mujer!... ¡Qué cuerpo! ¡Irradia fuego!» (T, p. 1087). Mientras tanto, el morbosos Ramiro confiesa que siempre había preferido a Gertrudis a su hermana Rosa: «–Al principio, al veros, al ver a la pareja, sólo reparé en Rosa; era a quien le veía de lejos; pero al acercarme, al empezar a frecuentaros, sólo te vi a ti, pues eras la única a quien desde cerca se veía. De lejos le borraba ella; de cerca la borrabas tú» (*idem*). Lo uno es eclipse de la luna (el espíritu), lo otro eclipse del sol (la carne). Aisladamente, ni la prolongación de esta vida aquí ni su sublimación en el más allá satisfacen a la pareja de Gertrudis y Ramiro. Su única «eternidad» dura el momento frenético en que unen sus dos bocas y sus privaciones opuestas (p. 1088). Es la comprobación de lo que había aconsejado el padre Alvarez, confesando a Gertrudis en el Capítulo 12: para salvar el alma hay que hacer compromisos. El gran compromiso de la Iglesia con el mundo es el matrimonio, como el de Dios con el mundo es Jesucristo. «Más vale casarse que abrasarse», cita el cura, prefigurando el uso de los mismos pasajes paulinianos (*Romanos, 7: 19* y *1 Corintios, 7: 9*) citados en los mismos contextos de *La agonía del cristianismo* (Capítulo 6, p. 332).

Después de la muerte del padre, Gertrudis se empeña en guiar al hijo Ramirín. Su motivo es el de preservarle de los defectos del padre (Capítulo 19) para que base sus actos en «el amor perfecto y bien alumbrado». Lo compara con el retoño que se planta a la luz del sol y no en la umbría. Para ella «La luz era la pureza» (T, p. 1096). Esto que a primera vista parece ser una contradicción simbólica de su horror a lo físico (sol = pasión) no lo es, pues está intuyendo mediante un *flashback* la verdad del padre difunto. Si Ramiro hubiera crecido a la luz del sol, habría sido un espíritu recto. En los capítulos finales, los símbolos de lo ultramundo (la luna, la oscuridad y el silencio) lentamente pierden terreno ante los de la vida (el sol, la luz, los sonidos). Gertrudis ayuda al hijo con las lecciones de geometría pues las abstracciones euclidianas «áridas y frías» todavía son para ella «luminosidad y pureza». Al contrario desdén la fisiología y procura que Ramirín no lea libros ni mire grabados. Tenemos aquí eco de la pedagogía del preceptor en el *Emilio* de Rousseau, una pedagogía ideal, y además una prefiguración de los ataques lanzados contra la Letra en el Capítulo 4 de *La agonía*. Cuando cree adivinar síntomas de misticismo en el adolescente, corre horrorizada al padre Alvarez. En el confesionario (sitio propicio para su *propia* confesión) condena el ascetismo (fenómeno exaltado en *La agonía*) sabiendo que «es... la sensualidad que se le despierta» (T, p. 1097). El cura le pide calmarse, que sea «la que es... la tía Tula que todos conocemos y veneramos...». Ella responde: «–¡No, padre, no! ¡Usted lo sabe! Por dentro soy otra» (p.

1098). Igual que el «yo» del *Diario íntimo* y el protagonista de *Cómo se hace una novela*, Gertrudis admite su máscara o *persona*. Alberga tendencias duales, múltiples (los muchos mundos que el médico don Juan había diagnosticado). Es un ser en agonía y esta agonía es un acto de su voluntad.

En la vejez Gertrudis tiene remordimientos de haber «pasado por el mundo fuera del mundo» (Capítulo 21, p. 1100). Cuando la esposa de Ramirín está embarazada, la tía le da consejos desde este «otro mundo» habitual. Habla de la prisa de las criaturas por abandonar las tinieblas de la matriz y entrar al sol. Imagina al cielo como un sitio donde los gemelos –varón y hembra– se abrazan sin conocer los instintos mundanos. Y agrega, «me he pasado toda la vida soñando...» (p. 1101). Es una frase recortada que subraya su platonismo de fondo. Es un platonismo plenamente acusado y lamentado en sus últimos suspiros. Aparecerá en *La agonía del cristianismo* en las palabras de Père Hyacinthe para su propio hijo espiritual: «Que repose en paz bajo el corazón de su madre ese dulce sueño de nueve meses que le está concedido» (A, p. 312). Con el cuerpo en llamas (pasión simbólica y castigo divino repentinamente aludidos) Gertrudis admite: «Yo no estoy ni viva ni muerta..., no he estado nunca ni viva ni muerta...» (p. 1106). Aquí el texto deviene autorreferencial. Como Augusto Pérez en su entrevista final con el autor de *Niebla* la protagonista se revela «letra», ente de ficción. No podrá tener existencia o eternidad fuera de las otras personas o lectores que hayan podido internalizar su forma dentro de la materia de sus experiencias comunales. No podrá nunca adquirir la «presencia» eterna del Verbo divino, porque la vivificación de la Letra es un límite insuperable. Gertrudis muere abrazando y predicando su agonía: «no tengáis miedo de la pobredumbre» (p. 1107) y, fiel a su petición final, la sucesora Manolita deviene «abeja» y empieza a predicar en contra de los «zánganos». Un individuo ha muerto abrazando su realidad fenomenal de conflicto. Otra Abisag pondrá la máscara y seguirá despertando santa agonía como mártir espiritual en esta vida de sordos instintos.

Esta es sólo una de las muchas dimensiones presentes en *La tía Tula*, la que nos lleva directamente a *La agonía del cristianismo*. Es una dimensión visible también en *Abel Sánchez*, *Dos madres* y *El marqués de Lumbría*, pero no con la cantidad de alusiones religiosas que se encuentran en la novela de 1921. No ha de sorprendernos que una novela vaya a servir de conducto a un ensayo importante pues, como señala Blanco Aguinaga, el tema de la maternidad existencial, tema netamente novelesco, es también una de las «constantes básicas» en los ensayos de Unamuno<sup>6</sup>. Tampoco nos debe sorprender que la transición de una novela a un ensayo esté tan felizmente lograda, pues dentro de *La tía Tula* ya late una «teoría» sustancial ocultada por su «recursos literario» y «envoltura novelesca» (Regalado García, p. 147) (Unamuno siempre consideraba sus ensayos «novelas» y llenaba sus novelas con ensayos. Asimismo insistía que Don Quijote era «real» y Primo de Rivera «ente de ficción»). Ya dentro de los personajes de Gertrudis y Ramiro (y entre ellos) adivinamos la simultánea búsqueda de inmortalidad del alma y de la carne que descubriremos en las figuras de Abisag y de Père Hyacinthe en *La agonía*. Ella es la sufrida virgen que se abrasa por no dejar prole y sublima sus penas a un cielo espiritual. El es el «padre» espiritual descontento con la fría inmortalidad

6. Blanco Aguinaga, C., *El Unamuno contemplativo* (Méjico: El Colegio de México, 1959), p. 123. En adelante, Blanco Aguinaga, y citado en el texto.

dad del alma y que tiene familia para edificarse una fe terrestre. Cuando Gertrudis muere sofocada por una vieja pasión, la familia la declara una santa. Cuando el hombre Jesús de *La agonía* se muere, sus fieles le resucitan «Cristo». Los familiares entre el reino que «no es de este mundo» y el «hecho» de la Resurrección corporal. La misma agonía y declaración tardía de «santidad» aparecerá años después en *San Manuel Bueno, mártir*.

Cada vez que alguien muere en *La tía Tula* hay proliferación de referencias a la *soledad*. Esto lo nota cualquier lector, pero es Julián Marías (pp. 114-20) que señala su importancia. Cada hombre llega al mundo y abandona la vida solo. En *La agonía* (Capítulo 3) la muerte misma se llama la «suprema soledad». Cuando Gertrudis y Ramiro contemplan a la luna e intuyen el dualismo simbólico de su lado oscuro y su lado iluminado, es importante notar que la ven contra un fondo de oscuridad. Esta oscuridad y el silencio acompañante son la nada, y así se representan en toda la obra unamuniana (Blanco Aguinaga, pp. 277-78). Cuando Gertrudis muere, obliga a Manuela a conversar con ella en forma macabra, y quiere ver luz. Está poblando los espacios de la nada igual que la Palabra genesíaca (reflejada en el Evangelio de Juan) poblara la oscuridad con la luz de día. Luz y oscuridad, Palabra y Letra, muerte y vida: son los opuestos que posibilitan toda sensación de existir y de persistir. Gertrudis no puede *hacerse* en la soledad. Necesita hacerse en hijos de esta vida, en hijos antagónicos como Ramiro. Jesús no es el eterno Cristo de la Letra sin que los fieles de la comunidad cristiana le otorguen don de vida mediante sus palabras de adoración. La calurosa Abisag no llega a nuestros días sin batallar la fría soledad de David. La ontología unamuniana es un dinámico vaivén entre el individuo y el mundo, entre la fantasía y la realidad<sup>7</sup>. Esta es la materia del novelar; es la base de una fe agónica que quizás nos consuele en la novela de la vida.

7. Véase Ferrater Mora, pp. 62-63 y sobre todo Meyer, F., *La ontología de Miguel de Unamuno* (Madrid: Gredos, 1962), pp. 78-79, 118. En un estudio más reciente («Death and God in Unamuno: Towards a Theory of Creative Symbolic Imagination», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 3 [otoño, 1978], pp. 47-73) Stephen J. Summerhill comprueba la «imaginario» de la muerte en los ensayos de Unamuno. Es decir, que la idea de la muerte no se basa en nada concreto en su mundo exterior, sino en su habilidad de «imaginar» las posibles sensaciones de la muerte y proyectarlas al mundo del lector. Desde luego su resultante agonía existencial y su creación de un Dios sembrador de tal agonía son productos de una íntima ficción novelesca.