

MIGUEL DE UNAMUNO Y EL CUERPO:
voluntad, inmortalidad e ironía en *La tía Tula*

FRANCISCO LARUBIA-PRADO
Georgetown University

Recepción: 15 de abril de 2023 / Aceptación: 5 de junio de 2023

Resumen: En *La tía Tula* (1921), Miguel de Unamuno explora los terribles corolarios que conlleva disociar la mente y el espíritu del cuerpo en relación a la forma ascética de vida. Comenzando con la idea de que el personaje principal de *La tía Tula* se guía por una *voluntad de no ser* —en lugar de una *voluntad de ser*— este artículo analiza el texto de Unamuno en tres pasos: primero examina lo que Tula niega (el cuerpo) en el contexto de la idea unamuniana del cuerpo. Segundo, considera los efectos en sus «descendientes» del rechazo de Tula a tener eficacia biológica por medio de la transmisión de genes favoreciendo tener eficacia cultural por medio de la transmisión de memes. Finalmente, el estudio muestra la denuncia autorial de la actividad de Tula por medio de la autoevaluación que el personaje hace de su propia vida, y del uso de la sinécdoque y la ironía como las figuras retóricas maestras de la novela. El ensayo concluye que *La tía Tula* es una novela esencial en la obra de Unamuno, no porque muestre un modelo positivo de cómo vivir la vida, sino por todo lo contrario: el personaje principal, Tula, es un modelo existencial negativo radicalmente opuesto al pensamiento orgánico de Unamuno.

Palabras clave: Unamuno, *La Tía Tula*, cuerpo, organicismo, voluntad.

Abstract: In *La tía Tula* (1921), Miguel de Unamuno addresses the difficulties of dissociating mind and spirit from the body, and the problems of making such a separation the guiding principle for human life through an ascetic way of life. Starting with the notion that the activity of *Aunt Tula's* central character is guided by a *will not to be* —instead of a *will to be*— this essay analyzes Unamuno's novel in three steps: First, it examines what Tula denies (the body), in the context of what the body means in Unamuno's work.

[11]

Second, it considers the effects on her «descendants» of Tula's rejection to have biological efficacy through the transmission of genes, and instead her embracing of cultural efficacy, through the passing on of memes. Finally, it shows the authorial denunciation of Tula's activity through the use of the character's self-evaluation at certain moments of her life, and the use of synecdoche and irony as the master tropes of the novel. I conclude that *La tía Tula* is one of Unamuno's most important novels, not because it shows a positive existential model for human life, but because the main character represents a reversal of Unamuno's organic thinking.

Keywords: Unamuno, *La Tía Tula*, body, organicism, will.

En *La tía Tula* (1921), Miguel de Unamuno aborda el problema que para la vida humana supone dissociar cuerpo y espíritu. Explorar este tema significa, como dice Unamuno en el «Prólogo» a la novela, continuar escarbando en los «sótanos y escondrijos» de lo humano (1991: 72)¹. El texto está intensamente focalizado en su personaje central, Gertrudis, o Tula, cuyo *yo ideal*, o «identificación primaria» (Laplanche, 1968: 471) es la Virgen María. Con este modelo como guía de vida, Tula soslaya el aspecto somático de la identidad humana, especialmente la sexualidad, y aspira a ser virgen y madre. Para conseguirlo, el personaje asume un ideal ascético de vida —negación del cuerpo y lo sensorial— e impone a su familia una estricta división de tareas: a su hermana Rosa y su marido Ramiro (y, posteriormente, a la segunda esposa de Ramiro, Manuela) les exige el papel de productores biológicos de descendencia; para ella, son matrimonios «en plena producción» (1991: 95). Y Tula se reserva la misión de «ir enseñando a vuestros hijos» (1991: 96). El precio de este designio es alto: Rosa y Manuela acaban muriendo de sobrepeso, Tula y Ramiro son profundamente infelices, y los hijos de Rosa y Manuela crecen atrapados en lo que Jacques Lacan denomina estadio «imaginario» de desarrollo psicológico (1993: 65), lo que, como veremos, les niega un desarrollo integral como adultos.

La crítica sobre *La tía Tula* ha diferido en extremo sobre el personaje central y su inusitado proyecto de vida, oscilando entre considerarla una «persona rapaz y devoradora» [«rapacious and devouring person» (Wyers, 1976: 80)] o un «monstruo» (Gullón, 1964: 208), a estimarla de forma positiva y hasta como santa y heroína (Marías, 1966: 110; Ribbans, 1987: 414; Franz, 2003: 103).

¹ A mi juicio, esta es la afirmación más confiable del «Prólogo» en relación a un texto irónico como veremos que es *La tía Tula*. De hecho, el autor recuerda que el «Prólogo», «no es necesario para inteligencia en lo que sigue» (1991: 72). Fuera de la virginidad y de un interés en hacerse cargo de otros, es difícil encontrar puntos que realmente relacionen a Tula con Santa Teresa o Antígona que Unamuno cita en el «Prólogo». De hecho, Julia Biggane ha deslindado las figuras de Santa Teresa, Antígona y Abishag del personaje de Tula (2013: 19, 21, 25).

Las perspectivas que mejor contribuyen a entender el texto y su relevancia ética y existencial son de dos tipos: primero, las aproximaciones feministas, y, segundo, las lecturas que contextualizan la novela, bien historizándola, o bien relacionándola con otros textos de Unamuno.

Dentro de la crítica feminista, Harriet Turner ve en Tula el rechazo a pensar el mundo en función de «autócratas códigos masculinos» (1989: 143); Carlos Feal considera que Tula es un «formidable reto a la sociedad (masculina)» (1988: 70) y una aspirante a cambiar «la relación entre los dos sexos» (1988: 71), algo que también subraya Mary Lee Bretz (1993: 28). Laura Hynes estima que ciertas actitudes del personaje coinciden con las del feminismo radical americano (1996: 45); y John Gabriele ve *La tía Tula* como una narrativa feminocéntrica, en la que tanto la maternidad alternativa del personaje como la eventual ocupación del espacio doméstico de Ramiro por Tula liberan la voz narrativa femenina y desplazan la voz autorial masculina (1999: 107, 111). Julia Biggane, por su parte, historiza la función de Tula dentro de la obra de Unamuno, y conviene con Roberta Johnson en que Tula «muestra las mismas ansiedades existenciales que sus equivalentes masculinos [en la obra de Unamuno]» [«exhibits the same existential anxieties as her male counterparts» (2013: 166)]². A pesar de eso, Biggane advierte de que no se puede considerar a Tula como feminista: «es ciertamente difícil leer a Tula incluso como una figura proto-feminista. Y es igualmente difícil ver la política de género de la novela de otro modo que como conservadora» [«it is surely difficult to read Tula as even a proto-feminist figure. And it is equally hard to see the gender politics of the novel as anything other than conservative» (2013: 21)]³.

Entre la crítica que contextualiza *La tía Tula* dentro de la obra de Unamuno, son relevantes los trabajos de Geoffrey Ribbans (1987: 408-413) y de Carlos Longhurst (1991: 30-62), que relacionan la actividad de Tula con dos textos ensayísticos de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y el «Prólogo» a *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920). Al hacerlo, ambos críticos integran implícitamente en sus interpretaciones convergentes tres elementos cruciales del pensamiento unamuniano: la voluntad de ser, la obligación ética de la «imposición mutua» de fuerzas, y la búsqueda de la inmortalidad. El presente estudio se inscribe en el marco contextualizador iniciado por Ribbans y Longhurst, aunque

² Todas las traducciones del inglés son mías.

³ Para Biggane, Tula no representa a la mujer moderna y emancipada que ya se vislumbraba en España en la fecha en que la novela se publicó (2013: 14). Tula tampoco muestra ningún interés en una reforma legal que mejore la situación de las mujeres o cambie las instituciones que critica, sino que permanece profundamente individualista y esencialista (2013: 17). Tula rechaza en todo momento la biología, el cuerpo y lo sexual, y lo hace en términos profundamente religiosos (2013: 18); y, finalmente, la domesticidad de Tula la ve Biggane como ajena a la participación necesaria de las mujeres en el mundo (2013: 21-22). Para una visión más panorámica del lugar de Tula entre los personajes femeninos y masculinos de la obra de Unamuno, consultar el artículo de Biggane «From Separate Spheres to Unilateral Androgyny».

cuestiona sus conclusiones por su utilización limitada tanto de *Del sentimiento* como del «Prólogo», por su omisión de otros textos unamunianos relevantes en la tarea contextualizadora, y por la ausencia de registros teóricos que iluminen el texto de una forma más completa. Como consecuencia de las citadas carencias, Ribbans afirma que Unamuno «admira la actitud de Gertrudis» [«*admires Gertrudis' attitude*» (1987: 404; cursivas mías)], y que «no hay duda de las cualidades de heroísmo e incluso de *santidad* hacia las que la afirmación de la voluntad de Tula la dirigen» [«*there is no doubt about the heroic and even saintly qualities towards which Tula's assertion of will drives her*» (1987: 414; cursivas mías)]; y Longhurst declara que «no hay *ni asomo de condenación* del personaje por parte de Unamuno» (1991: 37; cursivas mías), y que «Unamuno no le escatima su *santidad* a Gertrudis» (1991: 51; cursivas mías).

La mayoría de las lecturas feministas y las que atribuyen santidad y heroísmo a Tula parten, implícita o explícitamente, de la idea del *querer ser* del personaje, esto es, de una volición positiva. Frente a ello, propongo que la singularidad y la complejidad de Tula, y por extensión del texto, emanan no de un *querer ser* positivo, sino de un *querer no ser* algo concreto (Unamuno, 1986: 17). Este desplazamiento de un *querer ser* positivo a uno negativo cambia radicalmente el significado de la actividad de Tula e, inevitablemente, la interpretación del texto. Lo pertinente de este cambio de perspectiva lo sugiere la propia Tula al confesar que su vida ha sido una «mentira» y un «fracaso» (1991: 166), y de que «por dentro soy otra» (1991: 166). En otras palabras, un personaje de fuerte voluntad como Tula considera que de haber *querido ser* algo distinto, en consonancia con lo que es «por dentro», su vida hubiera sido veraz, auténtica y, posiblemente, un éxito; al *querer no ser* quien ella es «por dentro», su vida ha sido una «mentira» y un «fracaso».

En lo que sigue, propondré una reinterpretación de *La tía Tula* como un romance familiar de raigambre freudiana, aunque con un sesgo: es un romance familiar «a lo divino». En este sentido, parto de la premisa de que *querer no ser* algo es la fuente psicológica y ética que guía la actividad de Tula. Para ello, trataré el rechazo del personaje al cuerpo, lo que requiere examinar los significados de «cuerpo» y «fuerza» en Unamuno como parte del «evangelio de imposición» del autor (1960: 7, 802). En segundo lugar, examinaré la decisión de Tula de no tener descendientes biológicos (transmisión de *genes*), pero sí de dejar herencia cultural (transmisión de *memes*, o sea, de ideas y comportamientos transferidos culturalmente de forma no genética), y las consecuencias de esta decisión volitiva en sus descendientes. Finalmente, examinaré aspectos retóricos del texto, para concluir que *La tía Tula* merece considerarse como uno de los textos más relevantes del corpus unamuniano en paralelo a la poderosa voluntad de su protagonista; y ello,

no porque el texto afirme la visión del mundo del autor en positivo, sino porque lo hace irónicamente⁴.

1. El cuerpo en Unamuno

Unamuno se refiere al cuerpo en dos sentidos: Primero, como una realidad física —«de carne y hueso» (1985: 20-21)— inseparable tanto de los instintos básicos de preservación y perpetuación como de la conciencia. Como tal, el cuerpo es esencial para establecer la identidad individual: «Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo» (1985: 31). Pero el cuerpo físico también es el acompañante insustituible de la conciencia del yo en «el gran negocio» de nuestra supervivencia después de la muerte: «Aunque estamos en polvo convertidos / en ti, Señor, nuestra esperanza fía, / que tornaremos a vivir vestidos / con la carne y la piel que nos cubría» (citado en 1985: 76). Así, Unamuno llega a concebir la vida después de la muerte como una supervivencia «con los mismos cuerpos y almas que tuvieron» los muertos en su vida previa (1985: 76)⁵.

En segundo lugar, Unamuno entiende el cuerpo como un campo de fuerzas en competición por el dominio sobre otras fuerzas. Por ello, la totalidad de un ser humano es un cuerpo, una familia es un cuerpo, y un país con sus regiones es un cuerpo. Estos cuerpos pueden ser diferentes en tamaño, pero están regidos por los mismos principios orgánicos de lucha, unidad y continuidad⁶. Así, en relación al individuo y a la sociedad, dice Unamuno: «La sociedad es [...] un organismo unitario, así como el individuo orgánico es, en cierto sentido, una sociedad. Una sociedad es nuestro cuerpo, una sociedad unitaria» (1960: 7, 803). Esta acepción de cuerpo es particularmente útil para comprender el «evangelio de imposición»

⁴ En la sección correspondiente del presente ensayo expandiré sobre el significado propugnado por Richard Dawkins de «meme», noción que no debe confundirse con la más común de imagen o texto humorístico (<https://www.fundeu.es/recomendacion/meme-termino-valido/>).

⁵ Pedro Cerezo Galán añade sobre el cuerpo que «La subjetividad real se muestra abierta carnalmente a la realidad en una triple dirección: alimentación, imaginación y deseo» (1996: 393-396). En relación al vínculo entre la supervivencia del alma y del cuerpo y la doctrina cristiana pueden consultarse en la *Biblia* (<https://www.vatican.va/archive/ESL0506/INDEX.HTM>): «Juan 5.28-29 y 11.24»; «1 Corintios 15, 42-47»; «Apocalipsis 20.13» y «Mateo 22.30».

⁶ Por organicismo me refiero a la idea de que la totalidad es más y anterior a la suma de las partes, y a la idea de que todo lo vivo posee una unidad y una continuidad intrínsecas. Ver Stephen Pepper (1970: 280-315) y Giordano Orsini (1972: 403-420). Sobre el organicismo en la obra de Unamuno véanse LaRubia-Prado (1996: 29-126) y Nicolás Fernández Medina (2018: 235-265). En *Del sentimiento trágico*, Unamuno frecuentemente usa la noción de *fuera* en el sentido aquí usado (1985: 147, 172, 240), y en el «Prólogo» a *Tres novelas ejemplares*, Unamuno se refiere al «hombre volitivo e ideal —de idea-voluntad o *fuera*» (1986: 19; cursivas mías). El «evangelio de imposición» es la versión unamuniana de la «voluntad de poder» de Nietzsche. Sobre la influencia de Nietzsche en Unamuno ver Gonzalo Sobejano (1967: 276-281).

de Unamuno (1960: 7, 802), epicentro de su ética quijotesca (1960: 5, 616). El imperativo unamuniano de imposición mutua de unas fuerzas sobre otras dentro de un cuerpo se presenta en *La tía Tula* tanto a nivel intraindividual como familiar. Intraindividualmente, el texto nos sitúa, por ejemplo, en un momento de crisis profunda en la vida de Tula, y leemos: «su cabeza reñía con su corazón, y ambos, corazón y cabeza, reñían en ella con algo más ahincado, más entrañado, más íntimo, con algo que era como el tuétano de los huesos de su espíritu» (1991: 122). Ese «algo más ahincado», que es la voluntad (Ribbans, 1987: 409), lucha por el dominio intraindividual con el intelecto, la biología, y las emociones.

Más allá de lo individual, y en el plano interpersonal, el individuo trata de imponer lo que, siguiendo a Darwin, Unamuno llama su «variación espontánea», su personalidad, sobre los demás, y lo debe hacer desde una perspectiva ética por «egotismo», o sea, generosamente; y si no lo hace así, o lo hace como resultado de negativas obsesiones personales, su actividad se convierte en «egoísta» (1960: 7, 800). Esta modalidad de cuerpo se presenta en *La tía Tula* en las relaciones de Tula y su familia. En ese cuerpo familiar, Tula establecerá el control que necesita para asignar tareas a sus miembros en función de las exigencias tanto de su moral y voluntad ascéticas como de su deseo de maternidad.

A nivel comunitario —en el contexto de un país, por ejemplo— unas regiones *deben* tratar de invadir generosa o egotistamente a otras, y a ellas imponerse: «el deber patriótico, y aun más que patriótico, humano, de Castilla, es tratar de castellanizar a España y aun al mundo; el de Galicia, galleguizarla; andalucizarla, el de Andalucía; vasconizarla, el de Vasconia, y el de Cataluña, catalanizarla» (Unamuno, 1960: 6, 536-537). En esa competición de fuerzas se hace, precisamente, el *cuerpo* nacional, y renunciar a ello es hacerlo a la «unidad y continuidad espirituales de ese pueblo», lo que conduce «a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo» (Unamuno, 1985: 34).

2. Virginidad: el cuerpo de Tula

En la competición de fuerzas por el dominio que hace posible la existencia de un cuerpo, hay fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Normalmente, las dominantes son, según Unamuno, activas, «afirmativas, invasoras» (1960: 7, 802); las dominadas son reactivas, «negativas, conservadoras» (1960: 7, 802). Una fuerza afirmativa impone su diferencia, y su personalidad gozosamente, sin neutralizar o aniquilar a otras fuerzas en competición. Una fuerza negativa y conservadora es oposicional y, de forma reactiva, niega todo lo que no sea ella misma. Cuando una fuerza negativa prevalece lo hace no como afirmación de sí misma, sino como negación de lo que ella no es, esto es, de las fuerzas afirmativas (Deleuze, 1983: 9). Esta pugna de fuerzas está presente en el film de Alejandro Amenábar, *Mientras dure la Guerra* (2019). Cuando Millán Astray dice: «¡Viva la muerte!» el general

franquista está presentando como fuerza dominante una fuerza reactiva que niega lo que ella no es: la vida. Cuando Unamuno declara que nunca ha podido entender tal proclamación porque significa: «¡Muera la vida!» está subrayando lo que de negativo tiene la exclamación del general y afirmando la supremacía y el dominio de la vida como fuerza afirmativa y activa.

Lo afirmativo e invasor de las fuerzas activas, o sea, las que se imponen por lo que son y no por la negación de lo que no son, se ejemplifica en la comprensión unamuniana del cuerpo como unidad plural de fuerzas⁷. En el caso de una nación, y dentro del «evangelio de imposición» de unas fuerzas sobre otras que predica Unamuno (1960: 7, 802), esta idea se plasmaría en el empeño de todas sus regiones por ser dominantes: por tanto, galleguizar España significa afirmar lo gallego, no eliminar lo no gallego. Cuando Unamuno habla de la necesidad de imponerse a los demás no se refiere a la eliminación de la coexistencia de fuerzas o voluntades. Para él, la colectividad debe estar basada en la «solidaridad humana», lo que se traduce en ser parte de una unidad orgánica, de un cuerpo, en la afirmación de la diferencia de las partes que lo componen. En *Nada menos que todo un hombre*, la muerte de Julia conlleva la muerte inmediata de Alejandro porque este queda como única fuerza y, como tal, no puede existir porque sin pluralidad de fuerzas no hay cuerpo. Alejandro es dominante, pero también es dominado; como dice Unamuno, «no cabe dominar sin ser dominado», y para «dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo»; imponer a alguien mis ideas es, a la vez, recibir las suyas (1985: 234-235). De forma que Unamuno solo concibe una «imposición mutua» de las fuerzas de un campo, o cuerpo, plural en una competición constante de esas fuerzas (1985: 234). La diferencia entre un cuerpo plural, o campo polifónico de voces y voluntades, donde una es dominante pero las otras continúan luchando vibrantemente por la imposición de sus diferencias, y un campo monológico donde hay una fuerza negativa cuyo único interés en las demás fuerzas es neutralizarlas para, así, dominarlas, es fundamental para entender *La tía Tula*.

En el «Prólogo» a *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Unamuno afirma que «hay quien quiere ser y quien quiere no ser» (1986: 17; cursivas mías), y que ambos tipos de voluntad definen al ser humano real como «fuerza» (1986: 19). Como ya mencioné, la vida de Tula no la motiva un querer ser algo positivo, sino un querer no serlo, una voluntad negativa que deslegitima como realidad inferior al cuerpo y a la sexualidad, según un ideal ascético que concibe la carne como algo vergonzoso (Scott, 1990: 222)⁸. La negatividad de Tula arranca de su autoatribuida «soberbia» (1991: 166) y su confesado miedo al «hombre, todo hombre [...] me ha

⁷ La noción de «fuerzas activas» era popular a primeros del siglo xx. De hecho, al hablar de tales fuerzas en relación al cuerpo, Unamuno estaba dialogando con diversas tradiciones científicas y filosóficas. Ver Fernández-Medina (2018: 211), y, en general, el capítulo 5 de su libro *Life Embodied*.

⁸ Incluso Feal dice que: «huyendo de la tentación de la carne, Tula pasa, por tanto, a la del espíritu, incapaz de encontrar un equilibrio entre las dos» (1988: 75).

dado *miedo siempre* [...]. He huido del hombre» (1991: 147-148; cursivas mías). Estas emociones —soberbia, miedo— contribuyen a generar lo que el psicoanalista Daniel Lagache llama un «yo ideal, concebido como un ideal narcisista de omnipotencia [...] que implica una identificación primaria con otro ser, catectizado con la *omnipotencia*, es decir, con la *madre*» (citado por Laplanche, 1968: 471; cursivas mías). Ese ideal del yo que canaliza (catectiza) la energía de Tula es, como sabemos, la Virgen María, ideal que condensa su sentimiento de superioridad, el miedo al hombre, la obsesión por la virginidad, y el deseo de maternidad. De ese ideal y su necesidad de omnipotencia surge la hoja de ruta existencial de Tula. Según esta, Tula rechaza toda fuerza que no tenga parangón con la figura angélica y perfecta de la Virgen María. Por ello, Tula *quiere no ser* todo aquello que se oponga a la moral ascética que estructura su yo ideal, una moral que privilegia la virtud y la pureza definidas como la negación de lo corporal y la abstinencia sexual. Sobre el ascetismo, sin embargo, Unamuno es claro: «La moral ascética es una *moral negativa*» (1985: 80; cursivas mías). Alguien guiado en su actividad por una moral negativa es alguien que puede dominar, pero lo hace a partir de un querer *no ser* una fuerza afirmativa. Consecuentemente, en el extremo opuesto a la moral ascética está precisamente lo que Tula *quiere no ser*: alguien que afirme activamente la *totalidad* de la realidad física, espiritual e intelectual que Tula sabe, «por dentro», que es.

La negación que Tula hace de la afinidad humana con la naturaleza —lo que E. O. Wilson llama «biofilia» (1984: 1-2)— ejemplifica la idea antiunamuniana de disociar ser humano y naturaleza, cuerpo y espíritu. Tras llevarse a toda la familia a pasar una temporada al campo para «temperarle [a Ramiro] a una vida de familia purísima y campesina» (1991: 126), Tula se percata de su error: el campo hace que los niños se fijen en los juegos reproductivos del «averío», Ramiro se siente más excitado sexualmente, «y ella misma, Gertrudis, empezó a sentirse desasosegada» (1991: 126-127). El poder de la naturaleza y su consonancia con lo que es y significa ser humano la sorprende porque la naturaleza estimula fuerzas *inconscientes* pero muy reales, y afecta directamente a la negación intelectual, consciente y volitiva que Tula hace del cuerpo. Incapaz de imponer su voluntad a la naturaleza, Tula prescinde de lo que se opone a su *querer no ser* espíritu con cuerpo, y determina trasladar a la familia de vuelta a la ciudad donde estarán debidamente *aislados* del mundo natural y, espera, que de sus cuerpos: «la pureza es de celda, de claustro y de ciudad; la pureza se desarrolla entre gentes que se unen en mazorcas de viviendas para mejor *aislarse*; la ciudad es monasterio, convento de solitarios; aquí la tierra, sobre que casi se acuestan, las *une* [...] ¡a la ciudad, a la ciudad!» (1991: 127-128; cursivas mías). En su fuga al monasterio de la ciudad, Tula se ve más capaz de neutralizar las fuerzas afirmativas de su potencial. Tula desactiva las fuerzas afirmativas en sus familiares negando, por ejemplo, a Rosa y Manuela una maternidad plena, mostrando, como dice Frances Wyers, «completa ignorancia de los padres biológicos» [«complete disregard for the physical

parents» (1976: 78)]. A sus sobrinos, a los que priva de un contacto con la naturaleza, también termina privándolos, como veremos, de un desarrollo psicológico integral. Mantener a sus parientes separados de sus posibilidades existenciales es la fórmula ideal para mantenerlos constantemente desestabilizados y establecerse ella como fuerza dominante. Sin embargo, que una fuerza reactiva se imponga no significa que se torne activa, sino que domina a las fuerzas activas abstraídas, como he mencionado, de su potencial real (Deleuze, 1983: 57). El éxito de la neutralización de las fuerzas en competición lo marca la inversión del modelo de fuerzas activas y reactivas en la familia: las fuerzas activas se tornan fuerzas reactivas en un sentido nuevo y hasta llegan a reconocer a la fuerza negativa y reactiva como virtuosa (Deleuze, 1983: 57). De ahí que haya reconocimiento casi generalizado de la «santidad» de Tula por parte de su familia mientras el personaje está vivo y puede imponerse (1991: 143, 150).

La afirmación constante del ideal ascético de Tula solo es posible por su percepción sinecdótica de la realidad. Este tipo de percepción ocurre, en el caso de Tula, en un doble movimiento: primero, se transmuta la porción de la realidad que ella acepta en *toda* la realidad. El sexo, o incluso la conciencia del mismo, pasa a la esfera de lo inexistente. Segundo, Tula estetiza su operación retórico-perceptiva añadiendo el modelo de su yo ideal, la Virgen María. Esta operación se ejemplifica tras el nacimiento del primer hijo de Rosa y Ramiro. Para evitar que el niño se percate «de los ardores de sus padres», Tula lo aparta «ya desde su más tierna edad de inconsciencia, de conocer, ni en las más leves y remotas señales, el amor de que había brotado» (1991: 92). Acto seguido, «colgóle al cuello desde luego una medalla de la Santísima Virgen, de la Virgen Madre, con su niño en brazos» (1991: 92). Esta estrategia retórica y estetizante es la causa de que *La tía Tula* pueda leerse como un «romance familiar» freudiano, en una versión *a lo divino*: lo que la maniobra retórica de Tula promueve en los niños es la creencia de que no son descendientes de la carne y el cuerpo de sus padres, sino de una figura materna superior, libre de toda bajeza corporal: hijos de Tula, virgen y su «verdadera madre» (1991: 138)⁹.

Como sabemos, la maternidad virginal de Tula tiene su ancla en el ideal ascético que, según Charles Scott, busca autoafirmación y estabilidad en la negación de lo que no sea pureza y virtud, aunque éstas se muestren eventualmente como ilusorias (1990: 224). Negando lo corporal y neutralizando fuerzas internas y externas disidentes, se consigue una cierta estabilidad. Sin embargo, dicha estabilidad conduce, como solución existencial, al eventual «retorno de lo reprimido» freudiano. Así, el sentimiento de culpabilidad de Tula le hace, eventualmente, confesar: «Acaso he tenido una idea *inhumana* de la virtud» (1991: 147; cursivas mías). Inhumanidad aquí significa idea abstracta, pura teoría e intelectualismo. Confrontada por Ramiro con la noción de que «yo no soy más que pensamiento»

⁹ Ver más sobre el funcionamiento de la sinécdoque en Crawford (1990: 173) y Le Guern (1978: 13-25).

(1991: 143), Tula se queda sin respuesta. No es el caso que Tula no carezca de libido, como demuestra el episodio campestre, sino que niega lo corporal por su voluntad y su intelecto, algo que el pensamiento de Unamuno, orgánicamente, rechaza. Para el autor, todo pensar afirmativo es inseparable del cuerpo:

Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan *con todo el cuerpo* y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores (1985: 31; cursivas mías).

Tula es una «definidora» porque rechaza pensar —y vivir— «con todo el cuerpo y toda el alma». En su monasterio doméstico desecha, ascéticamente, la idea de que «es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente» (Unamuno, 1985: 92), y más allá de la soledad que escoge, pero lamenta —«sola..., sola..., siempre sola» (1991: 133)— no llega nunca a ser, *pace* Feal (1988: 70), un personaje trágico, o sea, afirmativo. Para Unamuno, es el *sentimiento trágico* el que «determina» las ideas, y no al revés (1985: 39). Una conciencia puramente intelectual y volitiva ni puede imponer su personalidad afirmativamente ni puede ser «la base del sentimiento trágico de la vida» (1985: 51).

3. Maternidad: los memes de Tula

El ideal ascético es una ilusión de espiritualidad que niega la parte animal del ser humano para evitar el cambio y la muerte (Scott, 1990: 224). Tula adopta este modelo de «supervivencia» negando el cuerpo biológico y adoptando un modelo de maternidad que reproduce, en lo posible, el arquetipo mariano¹⁰. Prescindiendo de la sexualidad, Tula renuncia a la transmisión de *genes* propios. En su lugar, el personaje opta por la propagación de los *memes* derivados de su ideal ascético en los hijos de Rosa y Manuela.

La ausencia de «descendientes» biológicos —por la castidad, por ejemplo— es también una técnica de supervivencia que «transforma o prepara el medio más afín a uno mismo y a los genes (replicadores) de la '*familia*', de manera que a otros genes (replicadores) les resulte más difícil prosperar en dicho medio [...]. Se trata de acoplar el medio a la mejor viabilidad de los genes (replicadores) afines a los míos» (Castrodeza, 1996: 124; cursivas mías). Unamuno es plenamente

¹⁰ En este sentido la ambición de Tula es la versión, también *a lo divino*, de la actividad de Victor Frankenstein, el personaje principal de la novela de Mary Shelley, *Frankenstein; or the Modern Prometheus* (1818): crear vida ignorando los canales habituales de la reproducción.

consciente de esto: primero dice que, «es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad» (1985: 128); y, segundo, Tula entiende su función como propagadora de memes según el modelo de una colmena, donde «la tradición abejiil, el arte de melificación y de la fábrica del panal, la abejiidad [...] no se transmite, sin embargo, por carne y por jugos», sino por «*el espíritu*» (1991: 184; cursivas mías). Así, mientras que la «eficacia biológica o reproductiva» (la transmisión de genes) se refiere a la contribución personal al «acervo genético de la generación siguiente», la «eficacia cultural», o contribución al «acervo cultural» (la transmisión de memes), se refiere a la diseminación de ideas, símbolos o comportamientos que unas personas pasan a otras por el ejemplo y la imitación (Castrodeza, 1996: 124)¹¹. Perseguir la eficacia cultural para perpetuarse en sus descendientes por la transmisión de sus valores es el sentido de que Tula declare su misión en la familia: «educarlos bien [...] [para] hacer santos» (1991: 143).

Puede ocurrir, sin embargo, que lo que se transmite exitosamente no sea necesariamente lo más deseable ni para la vida de los descendientes ni para la herencia individual o familiar. Esos memes —por ejemplo, la «intolerancia» o el «fanatismo»— podrían hacer la transmisión genética más difícil (Castrodeza, 1996: 126-127). Tula es eficaz en la transmisión de memes, aunque éstos, al derivar de su ideal ascético —pretende hacer de sus descendientes «santos»— puedan ser una herencia problemática para la vida de sus sobrinos y su eventual perpetuación genética. La aproximación de Tula a la vida familiar se basa en dos pilares: primero, en la disociación tanto de cuerpo y espíritu, como de sexualidad y maternidad; y, segundo, en la negación de toda pluralidad efectiva de fuerzas en el cuerpo familiar, rechazando la figura antipatriarcal y antiautoritaria —por ser puramente estructural— que el pensamiento lacaniano denomina la «metáfora paterna» (Ver Eecke, 1994: 130). Por tal figura, se entiende la presencia de alguien significativo para la figura materna —por ejemplo, un hombre o una mujer— que contribuya a la transición del niño/a del estadio de desarrollo psicológico «imaginario» al «simbólico». Como solución al trauma del nacimiento (que es el estadio de lo «real» en Lacan), el niño/a fantasea estar en una relación simbiótica con una figura materna todopoderosa y perfecta (estadio «imaginario»). La presencia de alguien profundamente significativo para la figura materna —la «metáfora paterna»— desafía la fantasía imaginaria del hijo/a, y lo fuerza a un reajuste psicológico (estadio «simbólico»), en el que el niño/a acepta que su relación con la figura materna no es simbiótica —dos miembros en relación exclusiva e interdependiente— sino que hay alguien más que es importante para la figura materna. Una vez que el niño/a transiciona dolorosamente al estadio «simbólico», lo hace con una conciencia de la limitación y la ley, internalizando que su relación simbiótica con la figura materna, así como la imagen que de esta tenía como todopoderosa y perfecta, eran

¹¹ Para expandir sobre el concepto de *meme* véase en línea: «What is a meme?», *Richard Dawkins Foundation*, <https://www.richarddawkins.net/2014/02/whats-in-a-meme/>

pura fantasía (Ver Eecke, 1994: 130-131). Unamuno expresa la necesidad y efecto de la presencia de la metáfora paterna para la formación del yo cuando dice que «la conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia *limitación*» (1985: 132; cursivas mías).

Tras el nacimiento de los niños en el texto de Unamuno, Tula planta el pendón de su voluntad frente a los padres biológicos: «éste [...] corre ya de mi cuenta» (1991: 90). A partir de ahí, Tula no acepta ninguna presencia significativa, distinta de ella misma, en la vida de sus sobrinos, con lo que se garantiza la ausencia de la metáfora paterna. Tal ausencia perpetúa en los niños la fantasía característica del estadio «imaginario» de que la madre, Tula, es todopoderosa y perfecta, imagen que de hecho Tula promueve; asimismo, no hay una tercera figura que destruya la fantasía imaginaria de la relación simbiótica entre cada niño/a y Tula. Si Tula aceptara formar una pareja real, aun sin casarse —lo cual desafiaría al sistema patriarcal de la época en que *La tía Tula* se escribió de una forma en verdad alternativa—, estaría aceptando la metáfora paterna. En tal situación, sin embargo, Tula mostraría que *necesita* a alguien —a su pareja— con lo que su imagen de autosuficiencia y perfección se destruiría; y al prestar verdadero reconocimiento a la figura estructural paterna, cuya voz tendría que respetar, estaría socavando su imagen de madre todopoderosa. Así, al no aceptar una relación integral con nadie, Tula perpetúa su imagen de poder y perfección y la ilusión imaginaria en sus sobrinos de que ellos son lo único que ella necesita y viceversa. Que este comportamiento materno, así como sus consecuencias, sean algo consciente en Tula es secundario. Como dice Michel Foucault: «La gente sabe lo que hace; frecuentemente saben por qué hacen lo que hacen; pero lo que no saben es lo que hacen» [«People know what they do; they frequently know why they do what they do; but what they don't know is what they do does» (citado por Dreyfuss, 1982: 187)].

Antes de pasar al análisis de los efectos en sus hijos de lo que hace Tula, se ha de examinar la noción defendida por Longhurst de que, en Unamuno, la maternidad espiritual es superior a la maternidad integral. En este sentido, y a la luz de lo visto hasta ahora, la idea de que Tula no se casa y tiene descendencia genética propia porque hacerlo «supondría perpetuarse de una manera menos humana, más animal, y [que] Gertrudis rehuye todo instinto brutal» (Longhurst, 1991: 50) resulta altamente problemática. Explica Longhurst:

Unamuno sencillamente necesitaba una mujer que quisiera perpetuarse pero no casarse, como reflejo de su idea de que la *verdadera perpetuación* del individuo no es la que se consigue por vía biológica, sino la que se alcanza mediante el amor espiritual, y '*este amor espiritual, nace de la muerte del amor carnal*' (1991: 50; cursivas mías).

Sin embargo, la noción de que «la verdadera perpetuación» es la que el «amor espiritual» hace posible no es una «idea» de Unamuno. Que un amor espiritual

nazca «de la muerte del amor carnal» no indica que el amor carnal produzca una perpetuación cualitativamente inferior, o falsa, ni que el amor espiritual sea la forma de la «verdadera perpetuación». La cita de Unamuno que Longhurst incluye está descontextualizada y no se refiere a la perpetuación, sino a dos modalidades de amor ajenas a la experiencia de Tula. Dice Unamuno: «Y sucedió que *sobre el fruto de su fusión carnal* [...], confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació entonces *de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual*» (1985: 129; cursivas mías). En la cita, Unamuno se refiere al nacimiento del amor espiritual solo *entre los padres*, no a su perpetuación espiritual y no carnal en los hijos. Y el nacimiento del amor espiritual entre la pareja ocurre a partir «del dolor» (1985: 129) por la muerte del hijo común. Así, lo que Unamuno dice es que los padres engendraron en «amor de todo el cuerpo» a un hijo que muere y, a partir de esa terrible experiencia, se funden en su desesperación, y de ahí surge el amor espiritual entre ellos. Pero sin el fruto del amor carnal que, trágicamente, puede desembocar en la muerte de un hijo, no surgiría en ese caso concreto el amor espiritual entre los progenitores. Por tanto, no hay evidencia en *Del sentimiento* de que, para Unamuno, haya un atajo que permita una maternidad/paternidad espiritual, y superior, fuera del amor carnal. Es más, Unamuno insiste en *Del sentimiento* en la arbitrariedad de separar carne y espíritu: «*el amor* no es en el fondo ni idea ni volición: es más bien deseo, sentimiento; *es carnal hasta en el espíritu*. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu» (1985: 126; cursivas mías). Por ello, la maternidad derivada de un amor intelectual y volitivo que excluya la fusión de sentimiento y carne se opone, de hecho, al pensamiento de Unamuno que nunca separa cuerpo y espíritu como ideal de vida, a menos que lo haga con ironía.

Pero, ¿qué efectos prácticos tiene la carencia de una transición plena entre el estadio «imaginario» al «simbólico» en los «hijos» de Tula? Concisamente: les falta una clara conciencia del límite y la ley, lo que para Unamuno es lo mismo que decir que carecen de «conciencia de sí mismo[s]» (1985: 132). En los dos últimos capítulos, la interacción entre los hermanos se presenta como un espectáculo de discordia y rencor entre personajes atascados en las fuerzas de su «imaginario». El texto claramente señala quién es responsable: «Y si [...] afloraron a vista de todos, haciéndose patentes, *divisiones intestinas* antes ocultas, alianzas defensivas y ofensivas entre hermanos, fue porque esas divisiones brotaban de la vida misma familiar que ella [Tula] creó. *Su espíritu provocó tales disensiones*» (1991: 183; cursivas mías). Una familia dividida, en perpetua manifestación de inquinas y resentimientos intrafamiliares, nos recuerda la crítica de Unamuno al Imperio Austro-Húngaro: un «Estado corroído por *odios intestinos* y sobre el cual no hay otro principio de unidad que un espíritu de sombrío reaccionarismo» (1960: 6, 538; cursivas mías). La analogía es apropiada porque, como sabemos, para Unamuno no hay diferencia esencial entre cuerpos individuales, familiares o colectivos. De hecho, es a un espíritu unificador de «sombrío reaccionarismo» al que la proge-

de Tula apela tras su estrepitosa pelea final: «¡Es la [...] tía Tula, la que tiene que [...] unirnos y guiarnos a todos!» (1991: 191). Esta invocación se ha interpretado positivamente por Ribbans: «Tula sugiere admiración y emulación, y la novela termina con una nota de continuidad: el ejemplo de la tía, sean cuales fueren sus dudas, continúa en la siguiente generación» [«Tula evokes admiration and emulation, and the novel ends on a note of continuity: The example of *la tía*, whatever her own doubts, continues into the next generation» (1987: 410)]. Todo en esta cita es correcto desde una perspectiva literal, pero incorrecto desde la perspectiva profundamente irónica de la novela. Al invocar el espíritu negativo de Tula como guía, los hermanos están, irónicamente, apelando a la causa última de sus problemas para poder resolverlos, esto es, a hacer lo mismo para que todo cambie. Quien piden que los una es quien, según el texto, los ha separado: «Su espíritu provocó tales disensiones» (1991: 183). Extraviados por su falta de conciencia de la limitación y «de sí mismo[s]», su falta de una voz propia hace que los descendientes de Tula no acierten a coexistir en un campo plural de fuerzas; en su lugar, se refugian en la fuerza y voz hieratizada y negativa de Tula a quien, ya sin respeto —el respeto es parte de la conciencia del límite— se refieren simplemente como «la Tía» (1991: 183). Pero antes, el texto nos ha revelado la profundidad de los problemas creados por el modelo familiar de Tula. Por ejemplo, se nos dice que, para Manolita, el «afecto [entre Elvira y Enrique] más que fraternal [...] era *repulsivo*» (1991: 185; cursivas mías). La ausencia de una asumida conciencia de la limitación sugiere una posible relación incestuosa entre los hermanos. Y algo parecido ocurre en relación a los sentimientos de Rosita hacia su hermano Ramirín. A partir del hipertrofiado peso de lo «simbólico» en Tula (Navajas, 1985: 118)¹², se ha generado un hipertrofiado peso de lo «imaginario» en sus descendientes, lo cual puede dificultar la vida de los sobrinos y ser un obstáculo para la transmisión de los genes, o replicadores, familiares, y para la propia perpetuación individual de Tula en sus descendientes.

4. Los límites textuales de la descorporeización

El mundo aparentemente estable que Tula se crea es socavado por el tratamiento textual del personaje de dos maneras: primero, la misma Tula invierte, a modo de arrepentimiento, lo que ha sido su elección existencial; y, segundo, el texto ironiza sobre la voz y actividad del personaje.

Dentro del primer apartado se encuentran situaciones en las que la misma Tula reconoce la inautenticidad que ha guiado su vida. Como hemos visto, Tula nos

¹² Gonzalo Navajas afirma que «her life [de Tula] has been overpowered by the Symbolic» (1985: 118). Lo «simbólico» aquí hace referencia a los valores que el individuo recibe del mundo externo, de la cultura.

informa de la duplicidad de su vida —«*Por dentro soy otra*» (1991: 166)— añadiendo que debe ocultar esta realidad, pero que «hay días en que siento ganas de reunir a sus hijos [de Ramiro], a mis hijos.... Sí de reunirles y decirles que *mi vida ha sido una mentira, una equivocación, un fracaso*» (1991: 166; cursivas mías). Unamuno resuelve el desfase entre quien se es «por dentro», y quien actúa por fuera, diciendo que «solo existe lo que obra» (1986: 19). Por tanto, en contexto, hay que ver a Tula como quien ha actuado, y esa es la Tula que realmente *es*. Y la Tula «real» es la que *no quiere ser* cuerpo y espíritu, y en ese *no* ser oposicional, dialéctico, está su «acto creativo» (1986: 19). Ese acto creativo es la «novela» misma de su vida que Tula construye a partir de su volición negativa, invirtiendo el pensamiento de Unamuno como modelo existencial. Así, *La tía Tula* ofrece un personaje central disociador y, por ello, incompatible con el universo orgánico e integrador del autor. Esta perspectiva invertida se articula, coherentemente, por medio de una retórica irónica, que veremos en breve.

Antes de morir, Tula reúne a sus sobrinos y les dice que vivan su vida de una forma exactamente opuesta a cómo ella la ha vivido: «Pensad bien, bien, muy bien, lo que hayáis de hacer [...], que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo y menos *de no haberlo hecho*» (1991: 181; cursivas mías). Y añade que no teman ensuciarse por salvar a los demás; y hasta reniega de su principio fundamental que la guía a no haber tenido relaciones sexuales nunca, aceptando que se pueda servir de «remedio» a otra persona (1991: 182). Desafortunadamente, renegar a destiempo de su ascetismo no ayudará a sus descendientes, ya atascados en el estadio «imaginario» y desempoderados psicológicamente para actuar como adultos. De hecho, en el resto de la novela, sus sobrinos ignoran las últimas admoniciones de Tula.

En segundo lugar, el texto ironiza repetidamente sobre diversos aspectos relacionados con el rechazo de Tula al cuerpo, la pureza que la obsesiona y su negación sinecdótica de la realidad. La ironía existencial se manifiesta en un desdoblamiento textual resultante de la caída de un personaje en la inautenticidad, frente a la que se eleva una voz lúcida y puramente textual que muestra cómo otra voz, necia o ingenua, vive en el error (de Man, 1983: 212-215). Así, se lee que «la tía Tula no podía ya más con su cuerpo» (1991: 176). Ciertamente, se entiende el cansancio de Tula tras criar a cinco niños, pero, además de lo obvio, el texto tiene un doble sentido irónico: Tula *nunca pudo con su cuerpo*, al que siempre rechazó porque: «ella había pasado por el mundo fuera del mundo» (1991: 170).

Otro caso de desdoblamiento irónico ocurre en relación a la ignorancia que un personaje tan controlador como Tula tiene de lo que sucede en su propia casa. Para Tula, sus sobrinos viven en «*un hogar limpio, castísimo*, por todos cuyos rincones pueden andar a todas horas, un hogar donde *nunca hay que cerrarles puerta alguna, un hogar sin misterios*» (1991: 117; cursivas mías). Pero el hogar de Tula no es ni «limpio» ni «castísimo», y hay «misterios» que obligan a cerrar puertas. El más notorio es el abuso de Manuela por Ramiro. En este sentido, la ironía es clara:

Tula ordena y manda en base a una realidad deseada porque, como advirtió la voz irónica, el personaje está, paradójicamente, de forma *corporal*, en el mundo, pero en *espíritu* está «fuera del mundo» de la realidad, esto es, está en un mundo propio.

Tula también considera que «la luz era la pureza» (1991: 163). Y el texto añade que en la geometría «encontraba Gertrudis un no sabía qué de luminosidad y de pureza» (1991: 163). Y Ramirín «recordaba [...] [que Tula] huyó de enseñarle anatomía y fisiología. ‘Esas son porquerías —decía— y en qué nada se sabe de cierto ni de claro’» (1991: 164). Pero la voz irónica muestra, ya sin censura sinécdoquica, la materialidad y las sombras de la existencia humana que Tula nunca quiso ver: «años después, ya mayor Ramirín [...], el polvo que fue *la carne de su tía* reposaba bajo tierra, *sin luz de sol*» (1991: 163; cursivas mías). Así, la voz irónica rechaza la irreal pureza que Tula persigue. Contextualizando esta crítica en el pensamiento de Unamuno, este dice en carta a Ortega y Gasset de 1912: «No puedo, no, no puedo con lo puro: concepto puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento» (Unamuno, 1997: 110-111).

En relación al conocimiento, Tula lo rechaza si no se adecúa a sus preconcepciones. El texto comienza informando al lector de «su amor a la verdad, un amor en ella [en Tula] desenfrenado» (1991: 158); pero, con ironía, rebaja de manera casi inmediata las expectativas del lector en este sentido: «su amor a la verdad confundíase en ella con la pureza» (1991: 158), con lo cual, y sinécdoquicamente, lo impuro queda excluido de su «desenfrenado» amor a la verdad. Finalmente, y ya en palabras de Tula: «Quiero irme de este mundo sin saber muchas cosas [...]. Porque hay cosas que el saberlas mancha» (1991: 175). Así, el posicionamiento epistemológico de Tula se supedita a su ideal ascético, y no puede ser más opuesto al de Unamuno: «Nuestro fin está en la *plenitud* del conocimiento» (1960: 7, 804; cursivas mías).

5. Conclusión

La imposición por Tula, sobre sí y sobre su familia, de un ideal ascético negador del cuerpo, con todos sus corolarios, causa un daño irreparable a su propia vida, a la de sus familiares individualmente, y a la vida de la familia como cuerpo integrado. Aunque Tula muestra destellos de lucidez que, de tener continuidad, podrían ser liberadores, su voluntad ascética y «egoísmo» en el sentido unamuniano ya mencionado —lo contrario de «egotismo»— los contrarresta, y sus acciones la muestran como un personaje al que le es imposible conectar con la idea de santidad con la que parte de la crítica la ha asociado. Tula no se nos aparece como la figura que la filosofía moral concibe como santa, a saber, alguien que va más allá del deber en contextos en que otros no lo harían por auto-interés y que lo hace con extraordinario autocontrol (Urmsom, 1970: 60).

Hasta el momento, gran parte de las evaluaciones críticas sobre Tula han sido positivas, y las que han sido negativas —«rapaz y devoradora» (Wyers, 1976: 80), «monstruo» (Gullón, 1964: 208)—, no han explicado el sentido de que Unamuno se enfocara tan intensamente en el personaje. Tula no es ni ejemplo de proto-feminismo ni paradigma de santidad, pero sí es, incuestionablemente, un personaje esencial en la obra de Unamuno. Y lo es, como he sugerido en este estudio, por su voluntad negativa, esto es, porque sus acciones se fundamentan en un *querer no ser* algo positivo, por su rechazo a lo que es el fulcro de la *Weltanschauung* orgánica de Unamuno: la unidad de cuerpo y espíritu. Por ello, en la obra unamuniana, Tula representa el arquetipo de cómo *no* vivir una vida buena y con plenitud¹³.

Este representar el envés de la visión orgánica del mundo de Unamuno, así como la complejidad retórica y psicológica del texto, convierten *La tía Tula* en una novela central en la obra del autor. De hecho, se puede ver a Tula como el reverso de don Manuel Bueno, en *San Manuel Bueno, mártir*, un «varon matriarcal», que se impone como fuerza afirmativa y genuinamente trágica. Don Manuel afirma lo propio sin resentimiento ni pretensión de eliminar lo ajeno, actuando en el mundo de forma pragmática, sin ideales abstractos ni disociadores. El cura de Valverde de Lucerna siempre busca consolar a los demás y, en esa actividad consoladora, encuentra su propio consuelo. Tula, por el contrario, encuentra su desconsuelo desconsolando a los demás¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENABAR, A. (2019): *Mientras dure la Guerra*, Movistar + Film.
- BIGGANE, J. (2013): «Introduction», en M. de Unamuno, *Aunt Tula*, Oxbow Books, Oxford. Trans. and ed. J. Biggane.
- (2016): «From Separate Spheres to Unilateral Androgyny: Gender and Sexuality in the Work of Unamuno», en J. Biggane and J. Macklin (ed.), *A Companion to Miguel de Unamuno*, Boydell & Brewer, London, pp. 174-196.
- BRETZ, M. L. (1993): «The Role of Negativity in Unamuno's *La tía Tula*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 18, pp. 17-30.
- CASTRODEZA, C. (1996): *Razón biológica*, Minerva ediciones, Madrid.
- CEREZO GALAN, P. (1996): *Las máscaras de lo trágico*, Trotta, Madrid.

¹³ De ahí lo acertado de la adaptación fílmica de la novela de Unamuno que hizo Miguel Picazo *La tía Tula* (1964). La película termina con Tula (Aurora Bautista) sola en la estación, mientras Ramiro y su nueva familia se alejan para empezar una nueva vida. Así queda claro que Tula, en su aislamiento autoimpuesto, pierde el tren de la vida. Ver LaRubia-Prado (2003).

¹⁴ Sobre el heroísmo en Unamuno ver: Victor Ouimette (1974), Cerezo Galán (1996) y LaRubia-Prado (2020); y sobre heroísmo y santidad en *San Manuel Bueno, mártir*: LaRubia-Prado (2014).

- CRAWFORD, C. (1990): «Nietzsche's Physiology of Ideological Criticism», en C. Koelb (ed.), *Nietzsche as Postmodernist*, SUNY P, Albany, pp. 161-186.
- DE MAN, P. (1983): *Blindness and Insight*, U of Minnesota P, Minneapolis.
- DELEUZE, G. (1983): *Nietzsche and Philosophy*, Columbia UP, New York. Traducción de H. Tomlinson.
- DREYFUSS, H. L. y P. RABINOW (1982): *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, U Chicago P, Chicago. Second edition.
- FEAL, C. (1988): «Nada menos que toda una mujer: *La tía Tula* de Unamuno», En A. G. Loureiro (ed.), *Estelas, laberintos, nuevas sendas: Unamuno, Valle Inclán, García Lorca, la Guerra Civil*, Anthropos, Barcelona, pp. 65-79.
- FERNANDEZ MEDINA, N. (2018): *Life Embodied*, McGill-Queen's UP, Montreal.
- FRANZ, T. (2000): «Ibsen's 'Hedda gabler' and the Question of Feminist Content in Unamuno's *La tía Tula*», *Anales de la literatura Española contemporánea*, 25, 1, pp. 77-98.
- (2003): «The Crone Figure of Gertrudis in Unamuno's *La tía Tula*», *Hispanic Journal*, 24, pp. 103-115.
- GABRIELE, J. P. (1999): «From Sex to Gender: Toward Feminocentric Narrative in Unamuno's *La tía Tula* or 'Cómo se hace una novela feminista'», *Hispanic Journal*, 20, 1, pp. 105-117.
- GULLON, R. (1964): *Autobiografías de Unamuno*, Gredos, Madrid.
- HYNES, L. (1996): «*La tía Tula*: Forerunner of Radical Feminism», *Hispanófila*, 117, pp. 45-54.
- JOHNSON, R. (2003): *Gender and Nation in the Spanish Modernist Novel*, Vanderbilt UP, Nashville.
- LACAN, J. (1993): «Seminar III», en R. Grigg (trans.), *The Psychoses*, Norton, New York.
- LAPLANCHE, J. y J. B. PONTALIS (1968): *Diccionario de Psicoanálisis*, Labor, Barcelona. Director D. Lagache, traducción de F. Cervantes Gimeno.
- LARUBIA-PRADO, F. (1996): *Alegorías de la voluntad*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.
- (1999): *Unamuno y la vida como ficción*, Gredos, Madrid.
- (2004): «*La tía Tula* de Unamuno y de Picazo: De la maternidad (in)deseable al deseo reprimido», *Studi Ispanici*, 6, pp. 147-160.
- (2014): «Sainthood and Heroism in Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*», *Hispanófila*, 171, pp. 217-236.
- (2020): «The Pathos of the Hero in Miguel de Unamuno», en L. Álvarez-Castro (ed.), *The Modern Language Association of America*, New York, pp. 99-106.
- LE GUERN, M. (1978): *La metáfora y la metonimia*, Cátedra, Madrid.

- LONHURST, C. A. (1991): «Introducción», en M. de Unamuno, *La tía Tula*, Rei, Mexico, pp. 13-62. Ed. C. A. Longhurst.
- MARIAS, J. (1966): *Miguel de Unamuno*, Harvard UP, Cambridge. Traducción de F. M. López-Morillas.
- NAVAJAS, G. (1985): «The Self and the Symbolic in Unamuno's *La tía Tula*», *Revista de Estudios Hispánicos*, XIX, 3, 117-37.
- ORSINI, G. (1972): «The Ancient Roots of a Modern Idea», en G. S. Rousseau, *Organic Form.*, Routledge and Kegan Paul, London.
- OUIMETTE, V. (1974): *Reason Aflame: Unamuno and the Heroic Will*, Yale UP, New Haven.
- PEPPER, S. (1970): *World Hypotheses*, U of California P, Berkeley.
- RIBBANS, G. (1987): «A New Look at *La tía Tula*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 11, pp. 403-420.
- ROF CARBALLO, J. (1964): «El erotismo en Unamuno», *Revista de Occidente*, 19, pp. 71-96.
- SANCHEZ BARBUDO, A. (1991): *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Lumen, Barcelona.
- SANDOVAL, A. (2004): «El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 39, pp. 27-60.
- SCOTT, C. (1990): «The Mask of Nietzsche's Self-Overcoming», en C. Koelb (ed.), *Nietzsche as Postmodernist*, SUNY P, Albany, pp. 217-229.
- SOBEJANO, G. (1967): *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid.
- TURNER, D. G. (1974): *Unamuno's Webs of Fatality*, Tamesis, London.
- TURNER, H. (1989): «Distorsiones teresianas de *La tía Tula*», en J. Crispin, E. Pupo-Walker y L. Lorenzo Rivero (eds.), *Los hallazgos de la lectura: estudios dedicados a Miguel Enguidianos*, José Porrúa Turanzas, Madrid, pp. 131-151.
- UNAMUNO Y JUGO, M. de (1960): *Obras completas*, Afrodísio Aguado, Madrid. Edición de M. García Blanco, 16 vols.
- (1985): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Espasa-Calpe, Madrid. Cuarta edición.
- (1986): «Prólogo», en *Tres novelas ejemplares y un prologo*, Espasa-Calpe, Madrid. Decimoséptima edición.
- (1991): *La tía Tula*, Rei, Mexico. Ed. de C. A. Longhurst.
- (1997): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Arquero, Madrid. Edición de L. Robles.
- URMSON, J. O. (1970): «Saints and Heroes», en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford UP, pp. 61-73.

- VER EECHE, W. (1994): «Gender and Sexuality: Some unconscious articulations», en J. H. Smith (ed.), *Psychoanalysis, Feminism, and the Future of Gender*, The Johns Hopkins UP, Baltimore, pp. 121-136.
- WILSON, E. O. (1984): *Biophilia*, Harvard UP, Cambridge.
- WYERS, F. (1976): *Miguel de Unamuno: The Contrary Self*, Tamesis, London.
- ZAPATA-CALLE, A. (2009). «Amor y pedagogía y *La tía Tula* de Miguel de Unamuno como proyecto común: la parodia de la alienación racional», *Céfiro: Enlace hispano cultural y literario*, 9, 1-2, pp. 113-138.