

HUELLAS DEL IDEARIO (RELIGIOSO) KRAUSISTA
EN *SAN MANUEL BUENO*,
MÁRTIR DE MIGUEL DE UNAMUNO

*Traces of krausism in San Manuel Bueno,
mártir by Miguel de Unamuno*

Bénédicte VAUTHIER

Universidad Libre de Bruselas / Universidad Autónoma de Madrid

Fecha de aceptación definitiva: mayo de 1999

RESUMEN: Se suele presentar *San Manuel Bueno, mártir* como una novela de tesis «reaccionaria» que contradice la actitud más bien progresista predicada por Don Miguel de Unamuno. Un análisis literario centrado en la línea discursiva y en el metadiscurso del relato —junto a la valoración de señales irónicas— permiten cuestionar la validez de esta interpretación. Las congruencias temáticas y formales que existen entre *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno y la *Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate permiten una lectura «heterodoxa» de la novela, relacionada con el ideario religioso y político defendido por los krausistas decimonónicos.

Palabras clave: Krausismo, Heterodoxos, Ironía, San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno, Minuta de un testamento de Gumersindo de Azcárate.

ABSTRACT: *San Manuel Bueno, mártir* is often presented as a «reactionary» novel that contradicts the rather progressive attitude asserted by Miguel de Unamuno. A literary analysis centered in the discourse and metadiscourse of the novel, along with an evaluation of the ironic traits, allows the lector to question the validity of this interpretation. The congruences in the theme and the form that exist between *San Manuel Bueno, mártir* by Unamuno and *Minuta de un testamento* by Gumersindo de Azcárate permit a «heterodox» reading of the novel, related with the religious and political ideology defended by the nineteenth century krausists.

Key words: Krausism, Heterodoxes, Irony, San Manuel Bueno, mártir by Miguel de Unamuno, Minuta de un testamento by Gumersindo de Azcárate.

Il me semble souvent que j'ai au fond du coeur une ville d'Is qui sonne encore des cloches obstinées à convoquer aux offices sacrés des fidèles qui n'entendent plus. Parfois je m'arrête pour prêter l'oreille à ces tremblantes vibrations, qui me paraissent venir de profondeurs infinies, comme des voix d'un autre monde.

[...] L'erreur la plus fâcheuse est de croire qu'on sert sa patrie en calomniant ceux qui l'ont fondée. Tous les siècles d'une nation sont les feuillets d'un même livre. Les vrais hommes de progrès sont ceux qui ont pour point de départ un respect profond du passé. Tout ce que nous faisons, tout ce que nous sommes, est l'aboutissant d'un travail séculaire. Pour moi, je ne suis jamais plus ferme en ma foi libérale que quand je songe aux miracles de la foi antique, ni plus ardent au travail de l'avenir que quand je suis resté des heures à écouter sonner les cloches de la ville d'Is.

RENAN

Aucune ironie ne mérite qu'on écrive à son sujet à moins qu'elle ne soit passée inaperçue aux yeux de tous les lecteurs antérieurs ou – au moins – d'une majorité d'entre eux.

W. BOOTH

1. CONSIDERACIONES LIMINARES

Por audaz que parezca, e incluso «en contra» de mis propias expectativas, la propuesta de lectura de *San Manuel Bueno, mártir* que doy a conocer hoy se inserta en un proyecto más amplio de investigación que estoy llevando a cabo y que no es sino una tentativa de lectura en clave irónica de las novelas unamunianas que suelen pasar por trágicas y plagadas de las angustias de inmortalidad de su autor. He dicho «en contra» de mis propias expectativas, porque admito que, al principio, no veía cómo se podría incluir esta novela en dicho marco. Pero, de momento, no puedo desvelar más mis propósitos sin arriesgarme a quemar, de modo poco afortunado y violento, les etapas de la presente contribución.

En mi opinión, sin decir nada de los tópicos acerca del Hombre «de carne y hueso», las lecturas trágicas, en parte sesgadas, solo han sido posibles por un general desprecio de la *expresión* en la que iba insertado un *contenido*¹,

1. Adopto aquí los términos *expresión* y *forma* de la glosemática danesa de L. HJELMSLEV (*Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, —en particular el capítulo «Expression et contenu», pp. 71-85—). En sus respectivos estudios, P. BALLART (*Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, —en particular «El contraste como principio estilístico de la figuración, pp. 324-355) y E. DEHENNIN (*Del realismo español*

una temática, supuestamente, a veces realmente, trágica, y por una sobrestimación de la línea diegética (el enunciado o el «qué se dice») en detrimento de la línea discursiva (la enunciación o el «cómo se dice»). Por tanto, mi objetivo actual es doble: por una parte, quisiera demostrar que la utilización nada casual de unos recursos literarios muy marcados —tales como son, por ejemplo, el prólogo y el epílogo, a los que se pueden sumar la multiplicación de voces narrativas y de puntos de vista...— hipotecan, en gran medida, tales lecturas; por otra, quisiera recalcar que si se presta más atención al nivel discursivo del texto, y al mensaje *implícito* que transmite, se invierten drásticamente algunas de las interpretaciones vigentes hasta el día de hoy.

Una vez hechas estas precisiones, he de aclarar los presupuestos en los que fundamento mi lectura de *San Manuel Bueno, mártir*, paso ineludible para salvar algunos equívocos. Hasta el día de hoy, he examinado y sigo examinando la obra novelística de Unamuno valiéndome no de un enfoque filosófico, sino literario. Es más, discrepo de quienes pretenden ver las obras literarias de Unamuno bien como meras ilustraciones de unas teorías filosóficas —generalmente, pero no siempre, las suyas—, bien como un ensayo literario. Tanto más cuanto que veo que tal elección está abocada a valorar indistintamente todos los textos, incluso el literario, como un mensaje unidireccional y unívoco, dirigido sin más por el hombre «de carne y hueso» al lector. Es decir, se despoja a la obra literaria de algunos de sus privilegios: su «ficcionalidad», su «no funcionalidad», su carácter eminentemente «dialógico»², para ir en busca de una inalcanzable «intención del Autor».

No obstante, estoy convencida de que quien pretenda evitar la dimensión filosófica de la narrativa unamuniana se privaría de un instrumento muy valioso e incluso indispensable para intentar «captar la visión del mundo» del autor. Porque, acorde con ciertos críticos literarios, admito que «por opaca que sea, la obra-signo tiene una transitividad desde y hacia la vida. Emite un mensaje siempre complejo, más o menos excepcional, de una instancia creadora que al ofrecernos una interpretación subjetiva del mundo, de su ser y estar en el mundo, nos interpela como receptor, también subjetivo»³. O, como dice Unamuno en el prólogo a *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*: «Todo relato tiene su sentido trascendente, su filosofía, y nadie cuenta nada sin otra finalidad que contar. Que contar nada, quiero decir. Porque no hay realidad sin idealidad»⁴.

al fantástico hispanoamericano. Estudios de narratología, Genève, Droz, 1996) han demostrado teórica y prácticamente que el modelo del danés resulta muy convincente para el análisis del texto literario.

2. Me refiero a la oposición bajtiniana entre formas «monológicas» y «dialógicas» del discurso. En el discurso «monológico» las ideas se dan, se transmiten, sin distanciamiento alguna. En cambio, el discurso «dialógico» es una *representación del lenguaje*, una *imagen de ideas* que se juxtaponen sin que sea posible atribuirles a una conciencia e instancia única.

3. E. DEHENIN, «Prólogo» a *Del realismo español al fantástico hispanoamericano. Estudios de narratología*, Genève, Droz, 1996, pp. 14-15.

4. M. DE UNAMUNO, «Prólogo» a *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 16.

De ahí finalmente que, pese a las salvedades iniciales, y sin contradecirme, me proponga hablar ahora del «Krausismo» en *San Manuel Bueno, mártir* y, más precisamente, destacar las huellas del ideario (religioso) krausista en la novela. Mas, insisto: ¡no he llegado a esta idea —que es más bien una «conclusión»— desde un entendimiento y un conocimiento previo de dicho movimiento! Más bien al revés. Fue el chocar, en el seno mismo del texto literario, con algunas frases enigmáticas —irónicas a mi entender so pena de tildar a Unamuno de «incoherente»— lo que me ha obligado a salir del *texto* en busca de los elementos que permitan su aclaración. Es así como he llegado a interesarme, poco a poco, por aquel movimiento, que, rápidamente, se irguió como ineludible contrapunto *contextual* (en sentido tanto literario, como histórico e ideológico).

En el caso concreto de *San Manuel Bueno, mártir*, además de las informaciones contenidas en el largo prólogo y en el breve epílogo, es la presencia de dos adjetivos, seguidos de un comentario muy marcado del narrador —de la narradora⁵—, a los que puedo sumar una frase aislada, los que me han puesto inicialmente en guardia respecto a cierta interpretación tradicional de la novela que recordaré en breve con la ayuda de tres críticos.

Poco a poco, la investigación me ha llevado a relacionar estos elementos, y luego otros, con la figura, o mejor dicho, con los escritos polémicos del joven Menéndez y Pelayo. De hecho, en un anterior estudio pormenorizado de *Niebla*⁶ he tenido la oportunidad de aclarar —y creo hasta demostrar— la relación textual irónica e implícita que Unamuno entabló con ellos. Relación textual irónica que implicaba, según el modelo bajtiniano, no un rechazo sino una recuperación crítica, dentro de la obra, de los discursos puestos en tela de juicio. Y no creo vano recordar que este «diálogo implícito» y polémico arraigó no tanto en un desacuerdo personal, sino en claras oposiciones intelectuales e ideológicas que separaban a los hombres. Una de ellas, quizá la mayor, fue precisamente la reiterada condena por parte de Unamuno de la injusta y sesgada interpretación de la *Historia de los heterodoxos españoles* dada a conocer por el antiguo profesor.

Después de aludir a esta primeriza obra del crítico santanderino, habrán entendido cómo y por qué topé con los krausistas e institucionistas, blanco de los feroces ataques de los últimos capítulos de la *Historia de los heterodoxos españoles*. Y añadiré, y acabo con esto esta introducción, que es también por ello por lo que creo abusivo, cuando no erróneo, afirmar que el mundo intelectual al que se asomó el Unamuno universitario fue «muy poco para nutrir una mente» como la suya. «En el ámbito del pensamiento... encuentra las últimas promociones krausistas —así Giner de los Ríos— y el comienzo del rege-

5. Más adelante, cuando examine brevemente la forma del epílogo, volveré sobre el problema que plantean la atribución y responsabilidad del discurso narrativo en *San Manuel Bueno, mártir*.

6. B. VAUTHIER, «*Niebla*» de Miguel de Unamuno: A favor de Cervantes, en contra de los «cervantófilos». *Estudio de narratología estilística*, Bern, Peter Lang, 1999.

neracionismo, sobre todo Costa; y en la dirección literaria, dos figuras de distinto alcance: *Clarín* y Menéndez y Pelayo⁷.

Precisamente, porque sin todos y cada uno de ellos, quienes en su individualidad y totalidad representan las tendencias y corrientes literarias, ideológicas y políticas más ilustrativas de la sociedad del fin de siglo, no se pueden ni entender, ni resolver muchos de los enigmas y alusiones literarias que Unamuno plasmó en clave irónica en buena parte de su obra narrativa. Idea que resume Gómez Molleda con estas palabras: «Unamuno en la etapa de fin y principio de siglo es como una caja de resonancia de todos los proyectos e ideas de su entorno»⁸. Constatación difícilmente superable en su tan atinada formulación, pero cuyo verdadero alcance e implicaciones, una vez tomada al pie de la letra, quedan aún sin explorar.

2. LA IMPORTANCIA DEL PRÓLOGO

Para quienes nos interesamos por la línea discursiva del relato, especial interés merecen las declaraciones hechas en el marco introductorio y conclusivo de la obra, es decir en los potenciales y, si acaso, sucesivos, prólogos y epílogos. La raíz estilística que justifica tal interés se encuentra en el deslindamiento de la problemática del metadiscurso. Por él se entiende todo «procès de commentaire du récit par le récit». «Il s'agit d'un discours-cadre, [...], nécessairement axé sur le présent, le plus souvent à la première personne (*je* ou *nous*) mais possible aussi bien à la deuxième qu'à la troisième personne, dite non persone (*on, il*)»⁹. Hechas en presente, estas declaraciones preliminares y conclusivas apuntan hacia la subjetividad de la instancia narrativa más periférica, llamada «narrador». Además la elección temporal nada gratuita, es decir una actualidad perennemente compartida —el presente discursivo—, acerca a los lectores a esta instancia.

Empezaré el examen de la novela por un repaso de algunas de las ideas clave del prólogo. Dejo el examen de aquellas contenidas en el breve epílogo para ultimar el presente trabajo.

La primera cosa que merece detener nuestra atención —y confieso de antemano que, al centrarme de modo exclusivo en *San Manuel Bueno, mártir*, mi propio análisis merece caer, en parte, bajo el fuego de mi crítica— es la manipulación editorial y crítica que padece la narrativa unamuniana, y, de modo muy especial, y sobrecogedor, el *San Manuel Bueno, mártir*. Manipulación que no deja de influir en una recepción «críticamente correcta» de la novela.

7. J. MARIAS, «Prólogo» a *Obras selectas de Unamuno*, Pléyade, 1946, p. 13 citado por D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C., 1966, p. 386.

8. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Unamuno «agitador de espíritus» y Giner. Correspondencia inédita*, Madrid, Narcea, 1977, p. 15.

9. E. DEHENNIN, «À propos du métadiscours dans le récit», *Degrés*, Bruxelles, 1994, p. b2.

Así, olvidamos demasiado a menudo que la edición definitiva de *San Manuel Bueno, mártir*, a la cual declaran remitirse todos los críticos, no consta de esta novela aislada, sino, tal y como pregona el título original, de *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. Se me podría rebatir que cada novela tiene autonomía propia. No lo niego. Sin embargo, los efectos de lectura y de interpretación que se desprenden de *San Manuel Bueno, mártir* no son en absoluto iguales cuando se lee esta novela aisladamente y cuando se compagina esta lectura bien con la de *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, bien con la de *Un pobre hombre rico o El sentimiento cómico de la vida*, por citar solo las dos novelas —nueva infracción al proyecto autorial del propio Unamuno— contemporáneas de *San Manuel Bueno, mártir*. Efectos de lecturas que el prologuista —el narrador— no perdió de vista cuando escribió, por ejemplo:

Si a alguien le pareciere mal que junte en un tomo a SAN MANUEL BUENO con UN POBRE HOMBRE RICO, póngase a reflexionar y verá qué íntimas profundas relaciones unen al hombre que comprometió toda su vida a la salud eterna de sus prójimos, renunciando a reproducirse, y al que no quiso comprometerse, sino ahorrarse¹⁰.

Y paso por alto la tradicional cita del «común problema de personalidad» que comparten todos los personajes de Unamuno.

Luego, y este factor me parece aún de mayor trascendencia, porque no solo nos hemos acostumbrado a leer *San Manuel Bueno, mártir* sin aquellos «contrapuntos textuales», sino que, por añadidura, solemos leer la novela despojada, parcial o totalmente, del largo prólogo que antecede a la obra en la edición definitiva de 1933.

Resulta, pues, de tal extraña situación que nos hemos ido acostumbrando a leer una obra «censurada» no ya por la Iglesia Católica, ni por la Censura Franquista¹¹, sino por los propios críticos, ¿defensores?, ¿censores?, de la integridad de la obra del escritor vasco. Mas, todo ello, con una importante diferencia. Si resulta bastante «fácil» deducir *a posteriori* cuáles fueron los criterios y las razones de censura y tachaduras de aquellos dos primeros, resulta mucho más complejo intentar adivinar los bastante oscuros móviles de estos.

10. M. DE UNAMUNO, *op. cit.*, p. 21. Para evitar la inútil repetición de las notas al pie, de aquí en adelante insertaré directamente en el texto, entre paréntesis, el número de página a la que me refiero. Por las razones que acabo de comentar, todas las citas remiten, a la primera edición de *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, edición original, por tanto, de 1933. En la actualidad, la edición más cercana a ella es la poco conocida de Manuel MACEIRAS (Madrid, Biblioteca Edaf, 1985), ya que el autor reproduce el prólogo íntegro y las dos novelas mencionadas arriba, es decir *Don Sandalio, jugador de ajedrez* y *Un pobre hombre rico o El sentimiento cómico de la vida*. En cambio, me imagino que el crítico prescinde de *Una historia de amor* por razones de fechas —la novela es de noviembre de 1911 y había sido publicada con anterioridad en *El cuento semanal*, mientras que las otras dos son de 1930—; lo que no impide que reproduzca el comentario prologal que se refiere «más directamente» a ella.

11. Véase, a título informativo, el estudio de J. M. TORREALDAI, *La censura de Franco y los escritores vascos del 98*, Donostia, Tarttalo, 1999, en particular las páginas 19-65, dedicadas a Unamuno.

Lástima no poder aquí, por razones de tiempo, compaginar, paso a paso, la versión original y las versiones de M. Valdés¹² y V. García de la Concha¹³ (a las que se podrían sumar las ediciones didácticas). Mientras tanto, después de un atento cotejo de la edición original y de algunas de las versiones disponibles en la actualidad, sí les puedo adelantar que, generalmente, los editores que «dicen seguir» la edición de 1933 bien se contentan con seleccionar los fragmentos del prólogo en los que se menciona *explícitamente* la novela, bien añaden a esta primera selección los fragmentos que caucionan «su» visión implícita e infalible de un Unamuno visto como autor trágico.

Pero, en suma, sea cual fuere el criterio, se pasan por alto las largas «disquisiciones» y «digresiones» del narrador sobre el papel «liberador» de los adjetivos, el conceptismo, los juegos de palabras... que representan sin embargo casi la tercera parte del prólogo en su conjunto. Todo ello sin decir nada de las numerosas líneas, también dejadas en el olvido, que versan sobre la simbólica de los nombres, la interpretación bíblica, la historia de España...

Así, por lo que se refiere a los adjetivos, el narrador recuerda que «hay una porción de nombres, sustantivos y adjetivos, a los que hay que libertar de su confinamiento» (p. 17). ¿Cómo se consigue tal «liberación»? Pues, sencillamente: «si lo aplicamos a otro sustantivo, haremos que el lector pare mientes en ambos. Será como una llamada de atención o acaso una piedra de escándalo o tropiezo» (p. 17). ¿Será, de verdad, tan anodina esta reflexión y de tan poca relevancia para la comprensión e interpretación de la obra cuando vemos, por ejemplo, que es Don Manuel, quien aparenta creencias poco «ortodoxas», es decir poco «católicas», el que es calificado, empero, unánimemente de «santo», «bueno» y «mártir»? Es más. Esta rara «incongruencia» en la persona de un cura no impide ni siquiera que esté en vías de ser ¡beatificado! por la propia Iglesia Católica. (Bien es verdad que, en cierto modo, dicha beatificación solo viene a duplicar la «santidad» que el párroco tenía, ya en vida, para con el pueblo, y que se intensifica después de morir. He de volver sobre este punto en la conclusión.)

Del mismo modo, poco dicen a los críticos el conceptismo y los juegos de palabras, a los cuales el narrador se declara tan aficionado.

¡Conceptismo! He de confesar, ¡por Quevedo!, que en esta novelita he procurado contar las cosas a la pata la llana, pero no he podido esquivar ciertos conceptismos y hasta juegos de palabras con que distraer unas veces y atraer otras la atención del lector. Porque el conceptismo te es muy útil, lector desatento. Y te lo voy a explicar. (pp. 22-23)

Y otra vez, preguntémos: ¿Para qué sirven estos recursos? Pues el narrador se encarga de contestarnos. Sirven, nada más y nada menos, para

12. M. J. VALDÉS, ed. M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Cátedra, 1997.

13. V. GARCÍA DE LA CONCHA, ed., M DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997²⁸.

exponer «todos los más corrientes y molientes lugares comunes en otra forma que aquella en que son consabidos, y con el sano propósito de renovarlos» (p. 23). Precisamente porque «repensar los lugares comunes es el mejor medio de librarse de su maleficio» (p. 23). Es decir aún, sirven para hacer que

al tropezar el lector adrede atento, no el gedeónico, en este mi hacer frases y lugares propios —o apropiados—, no fuera a dormirse en la rodera de las frases hechas y los lugares comunes. Que si eso no sería sino decir lo que ya tantas veces se ha dicho en otras formas, en una forma nueva, en reforma de expresión, serviría para lograr la conformidad del lector antes desatento. (pp. 23-24)

En mi opinión, este conjunto de datos bien podría tener que ver con el objetivo final de la obra nada común —¿heterodoxa?— que es el *San Manuel Bueno, mártir*. Tanto más cuanto que, valiéndose de una enésima «digresión», etimológica esta vez, el prologuista se lanza en nuevos distingos entre «diversión» y «conversión». Digresión a la que pone «rápidamente» punto final, disculpándose, porque dice: «no quiero, lector, serte tan avieso ni ser tan travieso que te llene de diviesos este escrito» (p. 25).

3. LA TESIS ¿«REACCIONARIA»? DE *SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR*

Dicho esto, propongo, pues, que pasemos a la segunda parte del análisis, es decir, que nos adentremos en el texto o relato propiamente dicho.

No creo equivocarme si digo que el mayor «problema» que ha planteado y que, por lo visto, sigue planteando la «interpretación» de *San Manuel Bueno, mártir* reside en lo que los críticos suelen presentar como una contradicción entre la tesis —¿reaccionaria?— de la obra y la actitud —más bien progresista— de Unamuno, quien, hasta la fecha, se había dado a conocer como *excitator Hispaniae*, despertador de conciencias.

A guisa de muestra, y antes de darles a conocer mi propio análisis, he elegido a tres —cuatro— autores cuyas visiones, resumidas, pero espero no «sesgadas», reproduzco a continuación.

Las primeras citas, sacadas de un manual de literatura de COU, me parecen reveladoras de cierta visión del Unamuno que se da a conocer a las nuevas generaciones españolas. Aunque bastante «orientada» en un primer momento, los matices que añaden luego sus autores dejan la puerta abierta a una interpretación más crítica de la obra. Así, F. Lázaro y V. Tusón afirman primero: «la novela gira en torno a las grandes obsesiones unamunianas: la inmortalidad y la fe. Pero se plantean ahora con un enfoque nuevo en él: la alternativa entre una verdad trágica y una felicidad ilusoria. Y Unamuno parece optar ahora por la segunda». Luego, empero, los autores puntualizan sus afirmaciones alegando que

antes nos preguntábamos si la tesis que se expone en la obra (la mentira consoladora antes que la verdad angustiada) era la definitiva de Unamuno. Pues

bien, sus escritos posteriores nos mostrarían que no dejó de fluctuar entre tal postura y la contraria, la de inquietar. [...] Por lo demás, el hecho mismo de escribir esta novela ¿no indica que Unamuno no renunciaba a «sacudir las conciencias»? La existencia misma de la obra ¿no contradice la tesis que en ella se expone? Si así es, estaríamos ante unas de tantas contradicciones unamunianas¹⁴.

La segunda y siguiente propuesta interpretativa se debe al profesor Pedro Ribas, por haber sido quien¹⁵, consciente e inconscientemente, verbalmente y a través de sus escritos, me animó a que profundizara en algunas «intuiciones», heterodoxas, acerca de mi lectura de *San Manuel Bueno, mártir*. Así, en una muy reciente contribución —de la cual destaco tres ideas clave a las que espero poder contestar en este artículo—, Ribas llega a afirmar, primero, que «todo indica que *San Manuel Bueno, mártir* no es una llamada al pueblo para despertarlo de su modorra, sino todo lo contrario, una invitación a seguir junto al lago con su bendita fe de carbonero». Luego, subraya que «valdría la pena detenerse más en la pregunta de por qué, ocupándose tanto don Manuel de los asuntos civiles del pueblo, es tan enemigo de los sindicatos», y sugiere que «quizá Unamuno [...] ha optado por desvalorizar o marginar todo cuanto suponga una actividad que pueda ser digna por sí misma o que pueda dar dignidad a la vida humana sin necesidad de creencias religiosas». Finalmente, una vez hechas estas afirmaciones, el crítico no puede menos que concluir que «con lo dicho, queda claro que *San Manuel Bueno, mártir* no es una novela revolucionaria¹⁶».

Finalmente, la última propuesta de lectura es de C. Blanco Aguinaga, quien, a principios de los años sesenta, no se contentó con esbozar y recordar el callejón sin salida del dilema tradicional que planteaba la interpretación de la novela, sino que intentó superarlo, e incluso, incitó, a mi modo de ver, a que le siguiéramos en esta iniciativa. Así, después de bosquejar el argumento de la novela, el crítico afirmaba:

Nada, pues, más lejos del Unamuno agonista y despertador de conciencias que el creador de este párroco [...] y de este Lázaro al revés [...]. Con la creación de estos dos personajes que, a falta de fe, buscaban la paz para sí y para sus hijos y hermanos todos, Unamuno [...] parece renegar de su vida de luchador para volver al seno más negativo de la parte contemplativa de su ser [...]¹⁷.

14. V. TUSÓN y F. LÁZARO, *Literatura del siglo XX*, Madrid, Anaya, 1989, p. 61 y p. 63.

15. Para ser del todo exacta, junto al nombre del profesor Pedro RIBAS, también debo citar a D. Manuel M^a URRUTIA.

16. P. RIBAS, «Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*», *Letras de Deusto*, vol. 28, n^o 80, Julio-Septiembre 1998, pp. 61-63.

17. C. BLANCO AGUINAGA, «Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*, novela», *Nueva revista de Filología Hispánica*, año XV, 1961, 3-4, reproducido en *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, ed. de A. SÁNCHEZ BARBUDO, Madrid, Taurus, 1990², p. 275.

Interpretación que, una vez compaginada con «las ideas y los problemas centrales que ocuparon a Unamuno en muchas otras obras suyas», obligaba al crítico a sostener, acorde con «la crítica volandera y semi-política de 1931» que

nuestro autor rechaza aquí su vieja idea de la lucha (oponiéndose, de paso, al concepto socialista de la lucha de clases); que niega la importancia del progreso y de toda preocupación histórica; que duda del valor trascendente del modo de vida intrahistórico, y que propone el sacrificio de la conciencia personal aun a sabiendas de que el sacrificio no tiene valor objetivo alguno. Todas las soluciones a que Unamuno quiso agarrarse en diversos momentos de su vida para resolver sus problemas aparecen, pues, rechazadas o puestas en duda en *San Manuel Bueno, mártir*¹⁸.

Con todo, esta conclusión no fue, esta vez, óbice para que el crítico afirmara —y estamos aquí en la encrucijada de su crítica—: «...Y, sin embargo, más de una vez la lectura de *San Manuel Bueno, mártir* nos ha sumido en dudas».

4. ¿AÑORANZA O RECHAZO Y CONDENA DE LA FE DEL PUEBLO?

Pues bien, sumámonos en dudas; mas no en las de San Manuel, ni tampoco en las de don Miguel, sino en aquellas de los críticos y veamos si, después de subrayar la importancia de las ideas prologales para la comprensión e interpretación de la novela, no es posible sugerir «desde la misma novela» que Unamuno no dio en absoluto marcha atrás al escribir su *San Manuel Bueno, mártir*, sino que remató —y cómo remató!— su recorrido novelístico, y quizá ideológico. Y digo «desde la misma novela» a pesar de que me resultaría mucho más fácil y rápido demostrarlo «desde fuera», con la ayuda, por ejemplo, del artículo «Almas sencillas»¹⁹, verdadero comentario de la novela. Pero me temo que, a estas alturas, tal actitud solo contribuya a declarar, tal y como lo hacen Tusón y Lázaro, que tenemos allí otra prueba o muestra más de las «tantas contradicciones unamunianas».

Dado el rumbo mayoritario de la recepción crítica, la primera cosa que debemos hacer es someter a examen la «tesis de la novela» —según dicen los críticos—, es decir, debemos comprobar si, de verdad, se puede afirmar que «Don Manuel —y su acólito— añora la fe del pueblo todo de Valverde de Lucerna».

Pues bien, he dicho que fue la presencia de dos adjetivos —no olvidemos el papel otorgado a los adjetivos en el prólogo—, seguidos de un comen-

18. *Ibíd.*, pp. 274-276.

19. En *Obras completas*, X, Barcelona, Vergara, 1958, pp. 991-994. Se puede encontrar también en M. J. VALDÉS, ed., Miguel de UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 92-95.

tario narratorial muy marcado, lo que despertó mi sospecha inicial respecto a la tesis que *parecía* desprenderse *explícitamente* de una primera lectura de la novela. Sabido es que, cuando Lázaro regresó de América

se percató de todo el imperio que sobre el pueblo todo [...] ejercía el santo varón evangélico, se irritó contra éste. Le pareció un ejemplo de la oscura teocracia en que él suponía hundida a España. Y empezó a barbotar sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta antirreligiosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo.

—En esta España de calzonazos —decía— los curas manejan a las mujeres y las mujeres a los hombres... ¡y luego el campo!, ¡el campo!, este campo feudal... (p. 68)

He aquí el contexto. Ahora bien, quizá no llamó lo suficiente la atención el comentario «explicativo» que hizo el narrador —hicieron los narradores— acerca de esta declaración anticlerical y que no es sino que «para él feudal era un término pavoroso; feudal y medieval eran los dos calificativos que prodigaba cuando quería condenar algo» (p. 68). Pues bien, si estos dos adjetivos no solo son «pavorosos», sino también de «clara condena», ¿qué hemos de pensar al encontrarlos, poco más tarde, ...en boca de la narradora?

—Es un hombre maravilloso —me decía Lázaro—. Ya sabes que dicen que en el fondo de este lago hay una villa sumergida y que en la noche de San Juan, a las doce, se oyen las *campanadas* de su iglesia.

—Sí —le contestaba yo—, una villa *feudal* y *medieval*...

—Y creo —añadía él— que en el fondo del alma de nuestro Don Manuel hay también sumergida, *abogada*, una villa y que alguna vez se oyen sus *campanadas*.

—Sí —le dije—, esa villa sumergida en el alma de Don Manuel, ¿y por qué no también en la tuya?, es el cementerio de las almas de nuestros abuelos, los de esta nuestra Valverde de Lucerna... ¡*feudal* y *medieval!* [los subrayados son míos]²⁰ (pp. 73-74)

En mi opinión, sobran los comentarios, ya que «un» narrador se había encargado previamente de ellos y hablaban por sí solos. Con todo, no quisiera que vean en esta declaración mía una fácil coartada. De tal modo, diré que tales fragmentos desacreditan *explícitamente, en el seno mismo de la novela*, cualquier posibilidad de valoración de la fe del pueblo. Es más, son un claro rechazo, desde la línea discursiva, de lo que simboliza Valverde de Lucerna para los múltiples narradores. Pero quizá no sea del todo inútil profundizar en el sentido de estos adjetivos.

Un primer sondeo me hace pensar que el adjetivo «feudal» podría remitir a la percepción y calificación *explícita* del campo español y de la sociedad «civil» española que debía de hacerse por estas fechas. Así, E. Díaz recuerda

20. De aquí en adelante todos los subrayados en las citas de la novela de Unamuno son míos.

que «el objetivo central del liberalismo progresista y también del krausismo será [...] la oposición total al absolutismo teocrático y a la sociedad neofeudal», cuya formas más representativas eran —según el mismo autor— «la inquisición, los gremios, los abusivos derechos de la Mesta, el dominio jurisdiccional de los nobles etc.»²¹. Más reciente, el testimonio de los historiadores J. P. Fusi y J. Palafox, quienes utilizan «entrecomillado» este adjetivo para referirse a la España de 1932, vista como un país «feudal» que había de ser sometido, urgentemente, a serias reformas agrarias²².

Por lo que se refiere a «medieval», huelga decir que va mucho más allá de un mero mojón cronológico, aunque sí tiene que ver con la «mentalidad del Medioevo», que se solía atribuir... ¡a ciertos sectores autoritarios, intransigentes, refractarios al progreso y, por desgracia, mayoritarios, de la Iglesia Católica!, cuyos más fieles representantes fueron los llamados «neocatólicos».

Es lo que se desprende, por ejemplo, de algunos escritos de *Clarín*, quien se refirió varias veces a esta actitud y mentalidad anclada en el pasado, utilizando siempre el adjetivo «medieval» para calificarla. Se pueden encontrar varios testigos de ello en el notable estudio de Y. Lissorgues, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas. (Clarín) — 1875-1901*. En él, vemos que el ovetense subrayaba que «si l'Eglise doit prospérer ce n'est pas en prêchant la stagnation de l'humanité dans des idées du Moyen Âge»²³.

Empero, «les libre penseurs de bas étage ne pouvaient pas prétendre représenter le libéralisme dans la lutte contre l'esprit médiéval du Catholicisme espagnol», es decir —según Lissorgues— «la partie morte de l'Institution catholique et de l'Eglise espagnole qui sévit au XIX^e»²⁴, porque quien pretendiera cambiar las cosas no podía contentarse con motejar al «enemigo» sino que debía, previamente, conocer de cerca «sus armas».

Podría sumar a estos dos calificativos «ambientales» el papel de las «campanadas», cuya importancia simbólica ha destacado E. De Jongh-Rossel, en novelas de *Clarín* y de *Azorín*. Así, la autora recuerda, por ejemplo, que tanto el zumbido de las campanas en *La Regenta* como las campanadas en *La voluntad* «adquieren un valor simbólico que retrata perfectamente una tradición estancada y opresiva»; su presencia en ambas novelas hace perceptible la crítica irónica e implícita del «estancamiento moral y espiritual regido por la tradición religiosa»²⁵.

21. E. DIAZ, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973, pp. 165 y 167.

22. J. P. FUSI y J. PALAFOX, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1998, p. 258.

23. L. ALAS, «Introducción» a *Los Héroes* de Thomas Carlyle, citado por Y. LISSORGUES, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas. (Clarín) — 1875-1901*, Paris, ed. du CNRS, 1983, p. 151.

24. L. ALAS, citado por Y. LISSORGUES, *op. cit.*, p. 170.

25. E. M. DE JONGH-ROSSEL, *El krausismo y la generación de 1898*, Valencia, Albatros Hispánofila, 1985, p. 44. En el mismo sentido, la cita epígrafe de Renan con la cual he abierto este trabajo.

Dicho eso, y antes de proseguir, quisiera subrayar aún dos cosas: primero, que la última ocurrencia de los adjetivos «feudal y medieval», destacados más arriba, es un añadido respecto al manuscrito de 1930²⁶, que se encuentra por primera vez en la edición de 1931 (*La novela de hoy*) —lo que en un análisis «literario» no deja de ser significativo—; luego —otro elemento que parece haber pasado totalmente desapercibido—, que el regreso de Lázaro a Valverde, que acabo de comentar detenidamente, se debe en parte ¡al propio Don Manuel! De hecho, pese a que transcurrieran varios años entre «la invitación al regreso» y «el regreso efectivo» de Lázaro, merece nuestra atención el hecho de que fue el párroco quien, inicialmente y muy a sabiendas de lo que hacía, preguntó a Ángela por el regreso de su hermano y le dijo que cuando ella le escribiera no dejara de invitarle a regresar del Nuevo Mundo... «trayéndonos las novedades de por allá» (p. 61).

Y si quedasen aún dudas acerca de esta radical condena, desde la línea discursiva, de lo que representa la «fe ciega» del pueblo —si de «fe» se trata—, destacaré otros elementos más de la novela que, a mi parecer, corroboran esta hipótesis. Porque, digan lo que digan los estudiosos, no sé de dónde se saca que Don Manuel añora para él esta «fe de carbonero». No he «leído» en parte alguna que se haya dejado entender que el «modelo de fe» que había que seguir fuese el del pueblo, quien, al fin y al cabo, «cree sin creer, por hábito, por tradición» (p. 80). Un pueblo del que se dice que todos «acudían a misa, aunque solo fuese por oírle [a Don Manuel] y por verle en el altar» (p. 50); un pueblo que vive de «supersticiones populares» (p. 88); un pueblo «que no entiende de palabras» y al que exponer el secreto de Don Manuel y Lázaro sería, en palabras de la ¡propia narradora!, «como leer a unos niños de ocho años unas páginas de Santo Tomás de Aquino... en latín» (p. 107). Declaración que no deja de ser «graciosa», si imaginamos que, de hecho, en la España Católica de la época se privilegiaba el «pensamiento escolástico», y que las celebraciones litúrgicas «en latín» no debían de ser mucho más transparentes para los feligreses que la lectura del Santo.

Ahora bien, si todo indica que este «modelo» de fe no es en absoluto el que añora Don Manuel ¿a qué se debe que, pese a ello, «alguna vez se oyen las campanadas en el alma del párroco donde hay también sumergida, ahogada, una villa»? Sencillamente, a que la ruptura con el catolicismo tradicional, el catolicismo de los antepasados, no regateó dolor y zozobras íntimas en la mente de los que se vieron «obligados» a la ruptura. De estos hombres, llámense Sanz del Río, Castro, Giner, Azcárate, o incluso *Clarín*, para quienes «la religión era «un fin esencial y permanente de la vida», sin el cual ésta carecería no solo de orientación, sino de sentido»²⁷. Y ante el dolor y solivianto espiritual desencade-

26. Véase M. J. VALDÉS, ed., M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 140.

27. J. LÓPEZ-MORILLAS, «Una crisis de la conciencia española: krausismo y religión», en *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 152. Véanse también pp. 121-122.

nado por la crisis, no faltaron los momentos de esperanza, fugaz aunque vana, de reanudar la fe de los antepasados. Así, al final del siglo pasado, mejor que ningún otro testimonio o documento, la *Minuta de un testamento*

muestra la serie de conflictos y problemas, a cual más graves y delicados, que producen estas crisis, los cuales se habría ahorrado su autor permaneciendo en el seno de la Iglesia. No es extraño por lo mismo que se traduzca en el fondo del pensamiento del testador el deseo de que la crisis se resolviera en el sentido favorable a su antigua fe²⁸.

5. ¿DESDE DÓNDE SE PUEDE HABLAR DE ENGAÑO?

Después de aclarar este primer punto, pero siempre con el propósito de revisar algunos juicios tradicionales de la crítica, debemos examinar ahora si se puede decir, empero, que Don Manuel «engaña» al pueblo, tal y como afirma, por ejemplo, P. Ribas, a quien citaré a continuación. Y, «si así fuera», quizá no sería inútil intentar profundizar en los motivos que podrían haberle llevado a Don Manuel a ocultar al pueblo, pero también quizá a Angela, parte de sus ¿creencias?, corriendo —o ¿asumiendo?— el riesgo de pasar por hipócrita, cuando no sencillamente por apóstata o ateo. Y también, corolario de este punto, habremos de resolver otro interrogante: ¿por qué si Don Manuel ya no cree en lo que enseña —lo que no es sinónimo de incredulidad o ateísmo— se empeña, empero —y hasta invita a Lázaro a que le ayude—, en esta curiosa tarea, en que el pueblo, del que se considera el encargado, siga creyendo en una religión cuyas prácticas y dogmas él ya no profesa?

Pero no quememos las etapas y veamos, paso a paso, lo que dicen los críticos y lo que dice el texto. He aquí, primero, la cita de Ribas, quien hablando de Don Manuel dice:

Lo [el pueblo] domina engañándolo, pero engañándolo sólo en aquel terreno que es el propio del cura, en el terreno para el que el pueblo reclama su presencia. Se entiende que el pueblo soportaría que don Manuel fuese avaro, bebedor, mujeriego, etc. Pero no soportaría que fuese ateo, que no creyese en Dios y en la resurrección, pues esto significaría la negación del oficio del cura, oficio que consiste justamente en dirigir las ceremonias, ejercer las prácticas y enseñar la doctrina que los creyentes católicos consideran lo propio o el contenido de su fe. Quizá uno de los aspectos más interesantes de la novela es que el pueblo de Valverde de Lucerna es más católico que don Manuel²⁹.

Si exceptúo la última y muy certera frase, sobre la cual volveré más adelante, huelga decir que no comulgo con tal interpretación, sin embargo, muy

28. G. DE AZCÁRATE, *Minuta de un testamento*, Barcelona, Ed. de Cultura popular, 1967, pp. 112-113.

29. P. RIBAS, *op. cit.*, p. 63.

atinada ... con tal de que pretenda reflejar el punto de vista de la Iglesia Católica de la España de la época —precisamente la que condenaban los krausistas— y que fue el objeto y el tema de numerosas novelas anticlericales³⁰.

No puedo estar de acuerdo con esta lectura, primero, porque una de las cosas que dice *explícita e implícitamente* la historia de Don Manuel es que el pueblo —¿por ser «pueblo»?— no cree en las palabras, sino en los actos. Es decir, el pueblo de Valverde no aceptaría jamás, cuando menos le tomarían por «santo», a un cura con las características sugeridas por Ribas. De hecho, desde el umbral de la novela, Ángela afirma: «¡Qué cosas nos decía! Eran cosas, no palabras» (p. 40). Y más tarde, cuando Lázaro teme que el pueblo llegue a sospechar su secreto, Ángela le tranquiliza diciéndole que «el pueblo no ha entendido más que vuestras obras» (p. 107). Afirmación que toma aún más cuerpo en boca del epiloguista, quien recalca:

si Don Manuel y su discípulo Lázaro hubiesen confesado al pueblo su estado de creencia, éste, el pueblo, no les habría entendido. Ni les habría creído, añado yo. Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta. (p. 116)

Buena prueba de ello la tenemos si nos acordamos de las virulentas, pero vanas, tentativas de Lázaro, quien, recién llegado al pueblo, y creyendo aún que Don Manuel es el «típico ejemplo de la teocracia», se empeña en vituperar a sus familiares y en despertar al pueblo. Pero «le desconcertaba el ningún efecto que sobre nosotras hacían sus diatribas y el casi ningún efecto que hacían en el pueblo, donde se le oía con respetuosa indiferencia. «A estos patanes no hay quien les conmueva» (p. 68).

Ahora bien, esta innegable primacía de los hechos sobre lo dicho en *San Manuel Bueno, mártir* no impide que se siga arguyendo que Don Manuel «engaña» al pueblo. Quizá esta situación se pueda explicar por la atención excesiva que se ha dado al «qué pasa», en detrimento del «cómo se relata lo que está pasando», en otras palabras, sigue habiendo un par de hechos significativos, creo que no valorados del todo hasta ahora: ¿por qué, cómo, cuándo se puede hablar de engaño? Es decir, no siempre queda claro si se culpa a Don Manuel de ser embustero y se le condena ¿por no declararse abiertamente ateo?, ¿por dejar vivir al pueblo en y de sus propias creencias?, o, sencillamente, ¿por las dos cosas?

Sea cual fuere la respuesta, el veredicto cae, mientras se silencia que cuando Don Manuel se ve «acorralado» a cumplir un acto o a pronunciar palabras que ya no parecen ser acordes con sus creencias actuales —aquellas precisamente que se corresponden, en cambio, con las que el pueblo o el público lector parece tener derecho a esperar de un cura— bien él mismo, bien los

30. No digo más de momento. Volveré sobre este punto en adelante para resaltar la inquietante originalidad de *San Manuel Bueno, mártir* respecto a esta «moda» literaria.

narradores echan mano de indicios (textuales) para que uno preste más atención a lo que está pasando y no se deje engañar por lo explícito y aparente de la situación. Y es precisamente entonces cuando se transparenta más claramente todo lo que acerca a Don Manuel a los krausistas de primera y segunda generación. Pienso, en particular, en Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate y Francisco Giner de los Ríos, es decir —según la distinción hecha por López-Morillas— en los miembros partidarios de un «cristianismo sentimental», más que racional³¹.

5.1. *Primer avance del ideario (religioso) krausista en San Manuel Bueno, mártir*

He de advertir que con esta nómina de figuras destacadas y repaso de ideas cercanas al ideario (religioso) krausista ni pretendo, ni me hago la ilusión de ir a determinar una nueva «influencia» en *San Manuel Bueno, mártir*. Porque, en mi opinión, no se trata de «influencias» propiamente dichas, sino de confluencia de espíritus, distintos, sí, pero no incompatibles.

La interpretación de *San Manuel Bueno, mártir* que propongo a continuación no puede valerse de explícitos antecedentes literarios críticos. Sin embargo, antes de proseguir, quisiera traer a luz el testimonio «premonitorio» de D. Gómez Molleda, quien, al comentar la «confesión» de Unamuno acerca de su «cristianismo sentimental», este «cristianismo llamado protestantismo liberal»³² —el de los Baur, Harnack, Ritschl y a la tan simpática escuela francesa de Renán, Reville—, escribió, en el ya clásico *Los reformadores de la España contemporánea*: «Creemos que D. Miguel podría haber incluido aquí los nombres de Giner y de Azcárate, tales son las notas afines entre este cristianismo sentimental de Unamuno y el de la *Minuta de un testamento*, siempre, naturalmente, con los retoques personales de ese «agonismo» unamuniano»³³.

31. J. LÓPEZ-MORILLAS, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, Fondo de Cultura económica, 1980², p. 158.

32. Se ha estudiado de modo pormenorizado el «protestantismo liberal» de Unamuno (véanse N. R. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «El sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985 y J. M. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, Caracas, Imprenta nacional, 1982). Ahora bien, sin ir tan lejos, quizá habría valido la pena subrayar que para los krausistas antes citados, este mismo «protestantismo liberal» había llegado a ser, en confesión propia, la solución, aunque fuese provisional, al rompimiento con la intransigencia de la Iglesia Católica. (Véanse G. DE AZCÁRATE, *Minuta de un testamento*, p. 118, n. 49 y pp. 142-149 y F. GINER DE LOS RÍOS, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», *Ensayos*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 176-180, en particular pp. 179-180).

33. D. GÓMEZ MOLLEDA, *op. cit.*, p. 393. Por mi parte, creo que lo que ha perjudicado y, hasta cierto punto, sigue perjudicando la recepción de Unamuno es el énfasis que se suele poner en lo que le «diferenciaba» y de hecho le «diferencia» de sus contemporáneos y coetáneos —buen ejemplo de esta situación es la precisión de la última frase de Gómez Molleda o la cita de Marías acerca de las influencias en el joven Unamuno—. Porque, rápidamente, se profundiza, de modo exclusivo, en lo «particular» y se oblitera lo «común».

De tal manera, y es lo que me propongo demostrar, no me parece del todo desorbitado argüir que *San Manuel Bueno, mártir* se inscribe, tanto por la forma elegida como por el contenido de las ideas expresadas, en la línea de la *Memoria testamentaria* de Fernando de Castro, y más aún, en la línea directa de la *Minuta de un testamento*, de W..., seudónimo, como bien sabemos, de Gumersindo de Azcárate. Aunque con una diferencia notable que no se puede minorar, y me apresuro a ponerla de relieve con la ayuda de don Miguel para evitar nuevas asimilaciones abusivas: *San Manuel Bueno, mártir* es ante todo novela³⁴, es decir no es ni autobiografía, ni siquiera autobiografía ficticia. Por obvia que parezca la precisión, a los dos años de la publicación de su novela Unamuno no tuvo, empero, más remedio que denunciar el nuevo equívoco suscitado por ella. Así, en el ya aludido artículo «Almas sencillas», declaraba:

Con motivo de la publicación de mi reciente obra *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, y a propósito de la primera de estas cuatro historias, la de San Manuel Bueno, he podido darme cuenta otra vez más de la casi insuperable dificultad para las gentes de separar el juicio estético del juicio ético, la idealidad de la moralidad, y por otra parte, separar la ficción artística de la realidad natural. [...]

Porque es triste achaque de ineducación estética suponer que es el autor mismo quien habla por boca de sus criaturas y no a la inversa, que sus criaturas — mejor: sus creadores— hablan por boca de él. Error de que tenemos la culpa algunos autores por nuestros prólogos desconcertantes. [...] Y ya estamos en el problema ético.

Uno de los críticos de mi *San Manuel Bueno, mártir*, en una crítica muy ponderada y simpática, decía que yo admiro a mi criatura «porque él, don Miguel —añade—, no ha tenido la abnegación de su San Manuel Bueno, evitando, con el recato de su íntima tragedia el estrago que pueda producir en las almas sencillas su exposición despiadada»³⁵.

Hago hincapié en este comentario del autor porque no quisiera que, con mi anterior declaración, se entendiera que estoy asimilando el ideario de San Manuel y la filosofía krausista que veo inscrita en la novela, como una filigrana, a las creencias de Miguel de Unamuno. Ya lo he dicho: no entra en mis propósitos afirmar o negar que el «Hombre de carne y hueso» tuvo o pudo haber tenido «tendencias krausistas», «krauso-positivistas»³⁶ o «krauso-institucio-

34. C. BLANCO AGUINAGA utiliza este criterio para salvar ciertas —más aparentes que reales en mi opinión— «incoherencias» de Unamuno. Estas remiten a su propia teoría de un *Unamuno agónico* que se opone a un *Unamuno contemplativo*. Un ejemplo de este equilibrio entre las dos tendencias antagónicas de Unamuno se puede ver en las citas del crítico que hemos elegido para introducir el presente trabajo.

35. M. DE UNAMUNO, «Almas sencillas», *Obras completas*, X, Barcelona, Vergara, 1958, pp. 991-992.

36. Es una tesis, o mejor dicho hipótesis, que ha defendido, recientemente, N. R. ORRINGER, «El horizonte krausopositivista de *En torno al casticismo*», en *El joven Unamuno en su época*. *Actas*

nistas»³⁷; en cambio, sí quisiera dejar claro que más de una de las ideas y actitudes que encontramos en *San Manuel Bueno, mártir* dejan pensar que el párroco no dista mucho de actuar y de pensar acorde con las ideas que encontramos expresadas en los documentos «testamentarios» y algunos textos ensayísticos de reconocidos krausistas, y muy en particular con la *Minuta de un testamento*.

6. DE POR QUÉ NO SE PUEDE HABLAR DE «ENGAÑO»

Pero parémonos. Porque, al aludir al ideario religioso krausista que percibo en *San Manuel Bueno, mártir* me he dejado llevar por la pluma y he dejado sin atar la propuesta de demostrar que Don Manuel no «engaña» jamás, en el sentido estricto de la palabra, al pueblo.

En este análisis distinguiré los acontecimientos en los que participa el pueblo en su conjunto (así, la recitación del Credo y la comunión) de los que reúnen a Don Manuel, Lázaro y Ángela (además de las distintas escenas del confesionario y de las «cuestiones dogmáticas», veremos, pues, cómo actúa y qué dice Don Manuel con motivo de la muerte de la madre de los hermanos Carballino). Entre los dos, examinaré la confesión de Lázaro —que es también, indirectamente, la de Don Manuel— a Ángela, verdadera *bisagra* del relato, ya que con ella pasamos de la vivencia colectiva a la individual, de lo «fenomenal» a lo «noumenal», del engaño aparente a la sinceridad real y trágica de la situación.

6.1. *El Credo*

Dos son —tres si incluimos la explicación acerca de ellas que da Don Manuel poco antes de morir— las escenas que tratan de la recitación colectiva del Credo. Al tratarse de un elemento fundamental del Dogma católico y de sus ritos, vale la pena subrayar que, pese a que fuese Don Manuel quien, ¿paradójicamente?, lo introdujo en «el culto popular», él, empero, nunca lo recita hasta el final, evitando así que se le pueda culpar de hipócrita.

del coloquio internacional. Würzburg 1995 (ed. de T. BERCHEM y H. LAITENBERGER), Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1997, pp. 31-43. Véase también la contribución de P. TANGANELLI, «El krausismo en el joven Unamuno: antagonismo y solidaridad», en A. JIMÉNEZ GARCÍA, ed., *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 1998, pp. 167-186.

37. Ahora bien, eso no impide —pero no debe interferir en este análisis— que yo crea que las convicciones religiosas de Unamuno no fueron jamás de las «oficialmente admitidas», es decir de las «ortodoxas», en su época —en la que seguían vigentes, no lo olvidemos, las tesis del Concilio Vaticano I—. Más bien al revés. Fue considerado como un «heterodoxo» y, para mí, no cabe la menor duda de que, de haber escrito antes lo que solo luego escribió Unamuno, Menéndez y Pelayo le habría hecho compartir las críticas acérrimas que dedicó en su *Historia de los heterodoxos españoles* a otros de sus contemporáneos.

Había un santo ejercicio que introdujo en el culto popular y es que, reuniendo en el templo a todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos y niños, unas mil personas, recitábamos al unísono, en una sola voz, el Credo: «Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra...» y lo que sigue. [...] Y al llegar a lo de «creo en la resurrección de la carne y de la vida perdurable» la voz de Don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba. (p. 50)

Ahora bien, si Don Manuel se calla a propósito, en vez de acusarle —y, por asimilación abusiva, de acusar a don Miguel de Unamuno— de «querer engañar al pueblo», podemos preguntarnos por qué el pueblo —que tiene fe, se presupone— no se percata o no quiere percatarse de lo que está realmente pasando. ¿Por qué Ángela es la única capaz de darse cuenta?³⁸

De hecho, poco antes de morir, Don Manuel dirá a Lázaro y Ángela: «Recordaréis que cuando rezábamos todos en uno, en unanimidad de sentido, hechos pueblo, el Credo, al llegar al final yo me callaba» (p. 98). Pues bien, al empezar esta última confesión del cura por «recordaréis», y siendo la primerísima vez que se habla abiertamente del tema, se puede presuponer que el silencio de Don Manuel era una cosa «perceptible» por todos. Y de hecho, acabamos de leer que Ángela, la narradora, había hecho hincapié en el silencio de Don Manuel cuando había relatado esta costumbre colectiva.

De la misma manera, cuando, acorde con sus convicciones y conforme a su actitud de antes, Don Manuel se despide de los feligreses y propone que recen varias oraciones (en el orden: el Padre Nuestro, el Ave María, la Salve, y por último el Credo), no llega con vida al final de un Credo en el que ya no creía, o mejor dicho, con las ideas del cual ya no comulgaba. De hecho, «al llegar a la «resurrección de la carne y la vida perdurable», todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios» (p. 101).

Ya que he hablado de similitudes entre las creencias de Don Manuel y el ideario krausista, en particular con la *Minuta de un testamento*, es de destacar que uno de los elementos que el testador rechaza, por ser incompatible con sus creencias, es precisamente la recitación del «Credo». Así, después de formular su nueva «profesión de fe», declara: «siendo esta mi creencia religiosa, yo podía continuar rezando el *Padre nuestro*, que aprendiera de labios de mi inolvidable madre; pero no podía recitar aquel *Credo* que también ella me enseñara, pero que definitivamente no era ya el mío»³⁹.

Vemos, pues, que, en ambos casos, se pone en tela de juicio uno de los pilares sobre los cuales se yergue la Iglesia Católica, sin que por ello haya voluntad de ruptura total con cierta práctica religiosa (la oración, entre otras cosas), ni, por supuesto, voluntad de quedarse fuera de la Iglesia y de declararse ateo.

38. En el artículo «Almas sencillas» al que me he referido hace poco, Miguel de Unamuno dice, muy a propósito: «*Mudus vult decipi*; el mundo quiere ser engañado [el subrayado es mío]. Sin el engaño no viviría.» (op. cit., p. 993)

39. G. DE AZCÁRATE, op. cit., p. 119.

6.2. *La comunión*

El segundo episodio «conflictivo» que puede plantear problemas respecto a la ortodoxia católica es el de la comunión de Lázaro, que la propia hermana del protagonista interpreta, en un primer momento, como una «falsa conversión», una «hipocresía», un engaño, más aún: como un «sacrilegio». He aquí, pues, el juicio inicial de Ángela que sigue a la larga confesión de Lázaro:

- ¡Pero esa comunión tuya ha sido un sacrilegio! —me atreví a insinuar, arrepiéndome al punto de haberlo insinuado.
—¿Sacrilegio? ¿Y él que me la dio? ¿Y sus misas?
—¡Qué martirio! —exclamé.
—Y ahora —añadió mi hermano— hay otro más para consolar al pueblo.
—¿Para engañarle? —dije.
—Para engañarle no —me replicó—, sino para corroborarle en su fe. (p. 79)

Que este acaecimiento sea uno de los interrogantes más delicados y difíciles de resolver no debe ser obstáculo para que, al menos, lo intentemos. Pero antes de ver si se puede o no hablar de engaño por parte de Don Manuel, e incluso de Lázaro, quisiera precisar los contornos de la celebración.

Y llegó el día de su comunión, ante el pueblo todo, con el pueblo todo. Cuando llegó la vez a mi hermano pude ver que Don Manuel, tan blanco como la nieve de enero en la montaña y temblando como tiembla el lago cuando le hostiga el cierzo, se le acercó con la sagrada forma en la mano, y de tal modo le temblaba ésta al arrimarla a la boca de Lázaro, que se le cayó la forma a tiempo que le daba un vahído. Y fue mi hermano mismo quien recogió la hostia y se la llevó a la boca. Y el pueblo, al ver llorar a Don Manuel, lloró diciéndose: «¡Cómo le quiere!» Y entonces, pues era la madrugada, cantó un gallo. (p. 75)

He aquí, pues, la escena. Pero, según y conforme he anticipado, cuando Don Manuel se ve «acorralado» o a punto de cumplir un acto que ya no tiene para él el sentido que le da la comunidad, hay «indicios textuales» que subrayan esta demarcación.

Sin decir nada de la *turbación* de Don Manuel, en el marco de una novela literalmente «plagada de referencias implícitas y explícitas» a la Biblia, no puede pasar desapercibido que el narrador —¿cuál?— se sienta en la obligación de subrayar que «entonces, pues era la madrugada, cantó un gallo». Con esta precisión —por mi parte, un notable e ineludible asomo de ironía— se nos sugiere, desde la línea diegética⁴⁰, que no podemos «engañarnos a noso-

40. Tanto este caso como el de la segunda ceremonia de la comunión, que comento a continuación —a los que se puede quizá sumar aun la primera escena de la recitación colectiva del Credo—, se corresponden con lo que el narratólogo francés Gérard Genette ha llamado «paralepsis». Es una forma de «alteración» o «variación» de la focalización que se produce en el transcur-

tros mismos» e interpretar, ingenua y emocionalmente, como hace el pueblo, el acto que acaba de desarrollarse.

Cuando sabemos que con la llegada de Lázaro al pueblo «se fue formando [...] una expectativa, la de una especie de duelo entre mi hermano Lázaro y Don Manuel, o más bien se esperaba la conversión de aquel por éste» (p. 69), resulta, otra vez, curioso ver que ni el pueblo —¿«tan ferviente»? ¿«tan creyente»?... pero «tan ignorante» de los símbolos más explícitos de la religión confesada—, ¿ni la hermana del protagonista?, quien profesa una fe sincera y demuestra estar muy al tanto de las Escrituras, oyen este «canto del gallo» que sella, con ironía, la comunión de Lázaro.

Ahora bien, si era mucho pedir y mucho esperar del pueblo que fuera capaz de interpretar lo que estaba presenciando, era de esperar, en cambio, que no fuese también el caso del «lector atento» al que pretendía y podía esperar dirigirse el «narrador».

Aunque... Parece ser que «el narrador» no se ha fiado más de lo debido «del buen sentido» de los lectores y vemos cómo —y comprendemos ahora por qué— este suceso, cuyo verdadero sentido ha escapado ¿hasta a Ángela?, es el que desencadena, mediante una larga confesión, el esclarecimiento *explícito* de lo que estaba en juego *implícitamente* hasta ahora.

Antes de comentar esta confesión, que permitirá aclarar tanto la actitud de Don Manuel como la de Lázaro, y luego incluso la diferencia de actitud adoptada por Don Manuel y Lázaro en sus relaciones con el pueblo y con Ángela, vale la pena destacar que la segunda comunión que presenciemos en la novela está acompañada, desde la línea diegética, de las mismas marcas de descrédito, puestas, esta vez, en boca del cura. Así, a la hora de la «última comunión general que repartió nuestro santo»,

cuando llegó a dársela a mi hermano, esta vez con mano segura, después del litúrgico: «... *in vitam aeternam*» se le inclinó al oído y le dijo: «No hay más vida eterna que ésta... que la sueñen eterna... eterna de unos pocos años...». Y cuando me la dio a mí me dijo: «Reza, hija mía, reza por nosotros». (p. 94)

Hecha esta precisión, volvamos la vista atrás y examinemos el contenido de la «íntima confesión doméstica y familiar» desencadenada por la comunión de Lázaro. Después de lo dicho, no será de extrañar que esta confesión tenga mucho que ver con aquella otra que el testador de Azcárate hace no a su hermana sino a su mujer.

so del relato. Con la «paralepsis» se transmite una información que, teóricamente, se debería pasar por alto. Muy atinadamente, Genette recuerda que «cet excès de l'information implicite sur l'information explicite fonde tout le jeu de ce que R. Barthes nomme les *indices* (los subrayados son míos)». En G. GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, pp. 211-213.

6.3. *La Minuta de un testamento y la confesión de Lázaro*

Según López-Morillas «en la *Minuta*, pues, recoge y articula Azcárate el enjambre de sus pensamientos sobre materias de mayor cuantía: religión, derecho, política, pedagogía, sociología, ética, etc.»⁴¹.

Esta diversidad y riqueza del pensamiento no es, empero, óbice para que todos los críticos, incluso quien ha estudiado de modo privilegiado y pormenorizado el plano político-social del *Testamento*, concuerden en que «el tema central de la *Minuta*, quizá el más central, es el tema religioso»⁴². «Todo krausista —dice López-Morillas— es, casi por definición, un misionero *in partibus infidelium*». Religión por un lado, política por el otro, he aquí pues los dos móviles por los cuales fueron atacados los krausistas y sus concepciones rechazadas por «heterodoxas». De ahí, finalmente, que no sea de extrañar que el librito de Azcárate llene

el doble cometido de: a) vindicar al autor y a sus correligionarios de las inculpaciones que se les venían haciendo desde años atrás y de las nuevas persecuciones que acarrea la Restauración; y b) poner en manos del lector ordinario una exposición breve y sencilla, no de la sustancia doctrinal del krausismo, sino de la vida de un krausista⁴³.

Y de ahí en adelante, para encaminar y enfocar nuevamente la lectura de *San Manuel Bueno, mártir* quizá valga la pena que tengamos muy presente esta breve presentación de la *Minuta de un testamento* hecha por López-Morillas.

Dicho esto, y ya que nadie pondrá en tela de juicio que el núcleo temático de *San Manuel Bueno, mártir* es el plano religioso, vamos a profundizar primero en esta misma dimensión de la *Minuta* de Azcárate... aunque habré de volver más tarde sobre ciertos aspectos de la vertiente política y social de la obra.

Nos acordaremos de que, al principio de la *Minuta*, el testador cuenta cómo, pese a su progresivo alejamiento de las creencias de la religión católica y de las dudas crecientes que le invadieron, guardó silencio, ya que seguía con la esperanza de que estas se acallaran. Ahora bien, si el lema de Aparici y Guijarro había permitido al testador este ensimismarse en un «piadoso» silencio, ya que «las circunstancias pueden obligar a un hombre al silencio; a mentir, jamás»⁴⁴, su actitud ya no se podía defender una vez zanjado el problema.

Por tanto, si el testador de Azcárate pudo perseverar durante un tiempo en la práctica del culto tradicional, «procurando prescindir de la forma de las

41. J. LÓPEZ-MORILLAS, *El krausismo español*, ed. cit., p. 172.

42. E. DÍAZ, «Estudio preliminar a G. DE AZCÁRATE, *Minuta...*, p. 74. Véase también, del mismo autor, *La filosofía social del krausismo español*, p. 221.

43. J. LÓPEZ-MORILLAS, *op. cit.*, p. 172..

44. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 119.

ceremonias religiosas y atender tan solo al sentido que pudiera esconderse en su fondo»⁴⁵, la situación no tardó en hacerse insostenible, y aprovechó la «polémica entre dos periódicos acerca de la apostasía de un sacerdote» para abordar la cuestión con su esposa.

Y poco antes de llegar la hora de la angustiosa confesión, el testador advierte al lector de que, desde siempre, había procurado despertar un sentimiento de tolerancia y comprensión en su mujer, compartiendo con ella algunas de sus lecturas críticas. En *San Manuel Bueno, mártir*, Lázaro no solo invita a su hermana a leer libros, respaldado en su afán por la caución explícita de Don Manuel⁴⁶, sino que fue también el que cuidó, durante su ausencia, de que su hermana fuera al colegio. Y antes de ver cómo reaccionan las dos mujeres a las declaraciones de sus respectivos interlocutores, examinemos los términos de la polémica entre los dos periódicos acerca de la «apostasía del sacerdote» a la que se agarró el testador para, por fin, «descargar su propia conciencia».

El que [el periódico] pretendía ser eco fiel del catolicismo, la presentaba como el hecho más indigno y repugnante de que es capaz el hombre: era renegar de Dios. El otro contestaba que esto era cierto cuando un hombre abandonaba su religión por razones livianas o egoístas, pero no cuando lo hacía por motivos puros, dignos y desinteresados, y porque en su conciencia una fe había substituido a otra fe. Mi mujer creía que estaba en lo cierto el primero de estos periódicos [...]. Yo entonces, con calor y hondamente afectado, le dije: «No, vida mía, eso ni es racional, ni cristiano [...]. ¡La Iglesia que recibe en su seno a un nuevo adepto, se regocija y le llama *convertido*; la Iglesia que lo pierde le condena y le llama *apóstata*. Si el que muda de religión lo hace de buena fe y oyendo la voz de su conciencia, su hecho es una *conversión*; si de mala fe y haciendo traición a su creencia su acto es una *apostasía* [...] De otro modo lo lógico sería que cada cual permaneciera en la religión en que ha nacido; y si tiene la fortuna de sospechar o vislumbrar otra más progresiva, más perfecta y más santa, ahogar esta voz imperiosa y seguir practicando el culto; y si esta voz se levanta y puede más que el deseo, y la creencia antigua muere y otra nueva nace en el corazón, seguir, seguir siempre lo mismo; continuar adorando con el cuerpo lo que antes se adoraba con el alma, haciendo por rutina lo que antes se hiciera por exigencia del espíritu, convirtiendo la oración, hasta entonces conversación mística con Dios, en movimiento mecánico del organismo, utilizando las ceremonias santas y augustas, que antes simbolizaban misterios divinos y la comunión con los fieles de una Iglesia, como medios para engañar a los hombres, a la sociedad, a todos... menos a Dios. Esto, en una palabra, equivale a decir: sé sincero, y te llamarán

45. Véase lo que dice López-Morillas acerca de la situación similar por la que pasó Fernando de Castro. J. LÓPEZ-MORILLAS, *op. cit.*, pp. 153 y siguientes.

46. —En cuanto a mí, mi hermano se empeñaba en que yo leyese de libros que él trajo y de otros que me incitaba a comprar.

—¿Con que tu hermano Lázaro —me decía Don Manuel— se empeña en que leas? Pues lee, hija mía, lee y dale así gusto. Sé que no has de leer sino cosa buena; lee aunque sea novelas.» (Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, p. 70).

apóstata; sé hipócrita, y te llamarán hombre de honor. ¿No te parece esto un absurdo, una aberración?⁴⁷

La cita es larga, pero me parecía sustancial, pues revela el punto neurálgico en torno al cual se ha glosado tanto sobre las «aparentes contradicciones de *San Manuel Bueno, mártir*» —de las cuales, además, se han inducido, de modo abusivo, retracciones de última hora por parte de Unamuno—, al perder de vista que su comprensión precisaba una reinscripción en cierto contexto ideológico específico que podría esclarecer y despejar muchos enigmas de un autor que gustaba de las paradojas, unas de las cuales había precisado en el umbral de la obra.

De hecho, en el caso que nos detiene, se suele valorar el contenido ideológico de la novela, y enjuiciar luego a su autor, desde el punto de vista de la «ortodoxia». Quizá una «recta» valoración de *San Manuel Bueno, mártir* implica que cambios, radicalmente, de enfoque. He aludido más arriba a la moda de novelas anticlericales que se escribieron en la etapa de fin y principio de siglo para denunciar los abusos de la Iglesia Católica y destapar la hipocresía que minaba a su jerarquía eclesiástica⁴⁸.

Ahora bien, y creo que es allí donde arraiga uno de los mayores éxitos de Unamuno, a diferencia de los autores de esta corriente literaria, en *San Manuel Bueno, mártir* —novela «religiosa» por antonomasia, pero no anticlerical— ya no se trata de «atacar» a los representantes de la ortodoxia y de «denunciar» sus vicios, sino más bien de defender la «heterodoxia» y de abogar por la «virtud» de los llamados «heterodoxos». De ahí que haya dicho que *San Manuel Bueno, mártir* se inscribe en la línea directa de la *Minuta de un testamento* y también que se puede hablar de confluencia con el ideario religioso de los krausistas y no de influencias⁴⁹. De ahí que haya puesto énfasis en el doble cometido del libro de Azcárate al que responden de maravilla Don Manuel y el *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno.

Y no deja de llamar la atención que Gómez Molleda haya podido escribir que la *Minuta* de Azcárate viene a ser «una especie de manual del perfecto

47. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, pp. 124-125.

48. Véanse, por ejemplo, J. DEVLIN, *Spanish Anticlericalism. A study in Modern Alienation*, Nueva York, Las Américas Publishing Company, 1966; J. J. GIL CREMADES, «Política y literatura: la imagen literaria del krausista», en *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminario y ediciones, 1975, pp. 123-246 y E. DE JONGH-ROSSEL, *El krausismo y la generación de 1898*, Valencia, Albatros Hispánica, 1985. En los dos últimos estudios, los autores destacan que los ataques anticlericales se compaginan, a menudo, con notas implícitas a favor de la religiosidad krausista. Así, por ejemplo, en Galdós o *Clarín*.

49. Bien es verdad que, si de influencias o de «paralelos» textuales se tratara, valdría la pena cotejar algunos fragmentos de *San Manuel Bueno, mártir* con *La Regenta* de *Clarín*, modelo de la novela «anticlerical» con toques y retoques krausistas. Pienso en particular en el Obispo de Vetusta, don Fortunato Camoirán, quien, según Lissorgues «encarnaría la virtud de la verdadera religiosidad en la novela» y sería, por tanto, el único miembro de la jerarquía eclesiástica que queda a salvo de la ironía clariniana.

krausista⁵⁰, si recordamos que, al final de *San Manuel Bueno, mártir*, el propósito del ilustrísimo señor Obispo —el que ha promovido el proceso de beatificación de Don Manuel— no es sino «escribir su vida», es decir, ¡«escribir una especie de manual del perfecto párroco»!

En fin, cierro este paréntesis y reanudo la «confesión» del testador para resaltar aún que la mujer del testador —igual que Ángela—, quien, al principio, parece condenar la actitud del cura, acabará entendiendo y hasta admitiendo su posición, que no es sino la que defiende, y ha adoptado en su vida personal, su marido. Y lo hará sin, por ello, tener que abandonar su fe. Y, se puede añadir ya, ¡sin que su marido intente siquiera, ni mucho menos, convertirla a sus nuevas creencias! ¡Todo lo contrario!

Este último punto cobra toda su importancia porque va a permitirnos entender, finalmente y por fin, el porqué de cierto recelo de Don Manuel respecto al «compartir sus dudas y creencias» primero con el pueblo todo, que «no soportaría la verdad»; luego también, y sobre todo, con Ángela, temiendo, esta vez quebrantar la fe verdadera y auténtica que le da vida.

6.4. *La «discreción» de Don Manuel con Ángela: escenas de confesonario*

Aunque, en la sección anterior, hemos «glosado» la confesión del testador relacionándola con la que hace Lázaro a su hermana, parece obvio, con lo que vamos viendo, que «el núcleo temático de ella» se ajusta a pedir de boca con la «tragedia íntima» de Don Manuel. (Volveremos dentro de poco sobre lo que separa, o mejor dicho separaba inicialmente, a Don Manuel de Lázaro.)

De ahí, primero, la intensidad conmovedora del primer reencuentro entre Ángela y Don Manuel, verdadera «confesión» a su vez, que ocurre poco después de que Ángela se ha enterado del estado de ánimo y de creencias verdaderas no solo de su hermano, sino de Don Manuel. Así, la escena:

Después de aquel día temblaba yo de encontrarme a solas con Don Manuel, a quien seguía asistiendo en sus piadosos menesteres. Y él pareció percatarse de mi estado íntimo y adivinar su causa. Y cuando al fin me acerqué a él en el tribunal de la penitencia —¿quién era el juez y quién el reo?—, los dos, él y yo, doblamos en silencio la cabeza y nos pusimos a llorar. Y fue él, Don Manuel, quien rompió el tremendo silencio para decirme con voz que parecía salir de una huesa:

—Pero tú, Angelina, tú crees como a los diez años, ¿no es así? ¿Tú crees?

—Sí creo, padre.

—Pues sigue creyendo. Y si se te ocurren dudas, cállatelas a ti misma. Hay que vivir...

Me atreví, y toda temblorosa le dije:

—Pero usted, padre, ¿cree usted?

50. D. GÓMEZ MOLLEDA, *op. cit.*, p. 39.

Vaciló un momento y reponiéndose me dijo:

—¡Creo!

—¿Pero en qué, padre, en qué? ¿Cree usted en la otra vida?, ¿cree usted que al morir no nos morimos del todo?, ¿cree que volveremos a vernos, a querernos en otro mundo venidero?, ¿cree en la otra vida?

El pobre santo sollozaba.

—¡Mira, hija, dejemos eso! (pp. 82-83)

De hecho, esta escena toda, la encontramos, igualmente representada, preñada de la misma intensidad trágica, en la confesión del testador, quien, después de que su mujer ha adivinado que la «polémica del periódico» no era sino una coartada o un pretexto al cual su vida actual no era ajena, hace en seguida la historia de su pensamiento, verdadera confesión general. Al hilo de ella, nos relata cómo

revelábase la tristeza de este [su espíritu] siempre que yo exponía mis dudas respecto de algún dogma fundamental del catolicismo; parecía que volvía la esperanza a su seno cuando hablaba de Dios y de la providencia, de la inmortalidad del alma, de la moral cristiana y de la santa obra de Jesús [...]»⁵¹.

Mas, los dos peligros que el testador temía no tardaron en aparecer. De hecho, «cuando mi mujer se sentía firme en su fe, asaltábale la duda de mi destino futuro y ultramundano; cuando se sentía atraída del deseo de que tuviéramos ambos la misma, quería discutir, y pedíame la razón de mis nuevas creencias»⁵². Angustia que atormenta por igual, como acabamos de ver, a Ángela, cuando piensa en el destino futuro de Don Manuel y, más tarde, en el de su hermano.

Estas aclaraciones deben permitirnos entender mejor el recelo y temor inicial de Don Manuel —y de Lázaro— a hablar abiertamente de sus creencias. Y nada mejor, para deslindar los contornos de aquellos, que las palabras del testador: «Una de las causas de la repugnancia que he tenido siempre a hablar de la Religión, sobre todo con los jóvenes y las mujeres, es el *temor de que mis palabras sirvan para hacer vacilar su fe, y aun matarla, sin que otra la sustituya*» [los subrayados son míos]⁵³. Fueron precisamente estas razones las que, luego, llevaron al testador a hacer

comprender a su mujer que tenía el deber de moderar su impaciencia [...], que las enseñanzas que en esta materia se alcanzan, no son de aquellas que uno puede fácilmente transmitir a otro, porque van arraigando en el alma y viviendo de la sangre del espíritu, [...] y que por estas mismas razones, no debía en tal materia buscar en mi opinión y en mis convicciones aquella autoridad que en otras me concedía, movida por su cariño»⁵⁴.

51. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 128.

52. *Ibid.*

53. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 131.

54. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 132.

Declaración última que lleva al comentador «del manuscrito anónimo» a este comentario: «No censuramos esta discreción recomendada por el testador [...], ya que no debe excluirse de sus móviles «la consideración de que el sexo y la edad de su mujer, así como el medio social en que vivían, todo hacía temer que acaso aquella se encontraría, después de una grave crisis, *no con una nueva fe, sino sin ninguna*» [el subrayado es mío]⁵⁵.

Y si volvemos brevemente a la relación de don Manuel con Ángela veremos que, en definitiva, en ningún momento el recelo de aquel, mejor dicho su «discreción», ha sido sinónimo de mentira, ni de engaño. Todo lo contrario. Aun cuando la narradora midiera solo retrospectivamente —al escribir ¿su? memoria-confesión— el verdadero alcance dramático de «la confesión» del cura:

¿Por qué no me engañó?, ¿por qué no me engañó entonces como engañaba a los demás? ¿Por qué se acongojó?, ¿porque no podía engañarse a sí mismo, o porque no podía engañarme? Y quiero creer que se acongojaba porque no podía engañarse para engañarme. (p. 83)

Ello nos permite entender también por qué eran muchas las preguntas de Ángela a las que el cura no podía contestar, con toda sinceridad, y de buena fe, ya que sus actuales creencias eran extrañas ya al dogma de la Iglesia católica, y, por tanto, obviamente «heterodoxas».

En los tres casos en los que Ángela toca cuestiones dogmáticas (el Infierno, la vida ultramundana, el pecado) Don Manuel elude una respuesta demasiado íntima y personal, —la cual, de ser «sincera», podría hacer vacilar la fe de Ángela—, intenta tranquilizarla, y, finalmente, ante su insistencia la remite a lo que dice de ellos la «Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana». En suma, su respuesta se corresponde con la única posible y dable, por parte de un cura, a una feligresa, tal y como se ha sugerido en el prólogo de la obra. Así, el caso de una dama «acongojada de escrúpulos religiosos» quien interpela a un abate parisino acerca de un dogma de la Iglesia, que no pudo sino contestarle: «Señora, soy sacerdote de la Iglesia Católica Apostólica Romana, y usted sabe que en ésta la existencia del infierno es verdad dogmática o de fe» (p. 12). De hecho, por lo que se refiere a cuestiones dogmáticas, como dirá luego Don Manuel, sin esconder cierta tristeza, no queda más remedios que «creer todo lo que cree y enseña a creer la Santa Madre Iglesia, Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta!» (p. 65). Sobre todo después de promulgar el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura* de Pío IX, en la que se había condenado expresamente la libertad de conciencia y de cultos⁵⁶.

Aunque no olvidemos que Lázaro es el primero en afirmar a su hermana que Don Manuel es «demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar» —préstese atención a la inteligencia por una parte y al deber cons-

55. *Ibíd.*

56. Cf. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo*, pp. 214 y siguientes, y muy en particular, las páginas 215, nota 107 y 221, nota 122.

tringente por otra— (p. 70). Y no habrá de esperar mucho para que Don Manuel confirme a Lázaro que el consuelo que da al pueblo no es el suyo.

6.5. *La muerte de la madre: eco de una concepción panenteísta del mundo*

Ahora, a la luz de lo dicho, también podemos entender mejor, por ejemplo, el verdadero alcance de las palabras con las que Don Manuel despide a la madre de los hermanos Carballino, dejándola morir con sus propias creencias y esperanzas, pero sin tener que renegar de las suyas, es decir, en definitiva, sin tener que mentirle. Mientras Don Manuel eluda el tema de la vida ultramundana, en la que «ya» no cree, se transparentarán ideas afines al krausismo y a su concepción panenteísta del mundo.

Usted no se va —le decía Don Manuel—, usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos aunque éstos ni le vean ni le oigan.

—Pero yo, padre —dijo—, voy a ver a Dios.

—Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en Él, y a Él en nosotros. (p. 71)

Quizá podamos ver descripción y concepción análogas a esta en la respuesta «alusiva», pero no «elusiva», que había dado Don Manuel a Ángela cuando ella le preguntó acerca de la realidad del infierno.

—¿Es que hay Infierno, Don Manuel?

Y él, sin inmutarse: [...]

—Cree en el cielo, *en el cielo que vemos. Míralo —y me lo mostraba*, sobre la montaña y abajo, reflejado en el lago [el subrayado es mío].

—Pero hay que creer en el Infierno, como en el cielo —le repliqué.

—Sí, hay que creer todo lo que cree y enseña a creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta!

7. EL PROGRESISMO DE LÁZARO: CONVERSIÓN Y SINDICATOS

Nos quedan por esclarecer al menos dos problemas: por una parte, ¿por qué y sobre qué bases se opone Don Manuel a Lázaro?; por otra, ¿por qué Don Manuel rechaza la propuesta de Lázaro de organizar un sindicato en la aldea?

Aunque aparentemente extraños el uno al otro, al menos en un primer momento, creo que el esclarecimiento de estos dos temas está íntimamente ligado. Más aún: con ellos se ve claramente la relación que se teje entre el ideario religioso krausista de raigambre espiritualista y el liberalismo político, o reformismo moderado, cuyos límites ha deslindado nítidamente E. Díaz⁵⁷.

57. E. DÍAZ, *op. cit.*, p. 69.

7.1. *La conversión*

Si Don Manuel se opone «frontalmente» a Lázaro e intenta «convertirlo» —al menos a sus propias creencias, que distan mucho de ser de la misma estirpe que las del pueblo y de la Iglesia Católica— es porque el progresismo del que Lázaro presume no es solo «progresismo», sino un progresismo «ateo».

Así, al principio de la novela, Lázaro estaba a favor de un colegio no solo «progresista» sino también «laico»; luego, cuando regresa a Valverde, barbota «sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta antirreligiosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo» (p. 68) y no deja de «hacer alarde en todas partes de su incredulidad, aunque procurando siempre dejar a salvo a Don Manuel» (p. 69). Pero, igual que los ateos y los librepensadores empedernidos, demuestra que habla de lo religioso por prejuicio porque, le reprochará su hermana, no sabe «cómo son los otros curas» y se contenta con «figurárselo».

Ahora bien, habrá que esperar a la declaración que Lázaro hace a su hermana, poco antes de morir, para medir el camino que ha recorrido desde su encuentro con Don Manuel y, así mismo, entender el «sentido» que da a «su conversión». Pese a no abrazar la religión católica, sino las creencias de Don Manuel, Lázaro afirma, entonces, a su hermana que «Don Manuel le ha curado de su progresismo» y que ya tiene fe... aun cuando sea «fe en el consuelo de la vida», «fe en el contento de la vida». De hecho, de mero ateo ha pasado a ser «creyente» o «religioso», lo que no significa, ni mucho menos, católico. Y de hecho, en su primera declaración, Lázaro distingue:

dos clases de hombres peligrosos y nocivos: los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección de la carne, atormentan, como inquisidores que son, a los demás para que despreciando esta vida como transitoria, se ganen la otra, y los que no creyendo más que en este...

—Como acaso tú... —le decía yo.

—Y sí, y como Don Manuel. Pero que no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro... (p. 104).

Como vemos, estas dos clases de hombres no son, al fin y al cabo, sino los Católicos intransigentes por un lado, y los librepensadores, en el sentido de «ateos», por otro⁵⁸. Ambos bandos, o actitudes extremas, fueron condenados

58. En política, los primeros eran, generalmente, conservadores, cuando no ultramontanos o carlistas; los segundos, en cambio, oscilaban entre el liberalismo moderado —el de los krausistas— y el socialismo, cuando no anarquismo *sensu stricto* —ideas respecto a las cuales los krausistas se sentían generalmente más bien recelosos—. En este sentido, véase, por ejemplo, la descripción nítida del final del siglo esbozada por F. Pérez-Embú: «En ese panorama aparecen, pues, relacionadas, las tres grandes corrientes características del siglo XIX español: actitud tradicional, heterodoxia burguesa, obrerismo marxista». Ahora bien, si durante las últimas décadas del siglo pasado, los krausistas fueron *el chivo expiatorio* de los sectores conservadores de la sociedad

en reiteradas ocasiones por los krausistas, por supuesto, por razones y con argumentos distintos. Si, al regresar a Valverde de Lucerna, Lázaro formaba parte de estos, temía en cambio —y de ahí el inicial enfrentamiento directo con el cura— que Don Manuel formara parte de aquellos.

Primero, cuando Lázaro «se percató de todo *el imperio que sobre el pueblo* [...] ejercía el santo varón evangélico, se irritó contra éste. Le pareció un ejemplo de la *oscura teocracia* en que él suponía hundida a España». (p. 68)

«Pero pronto *se dio cuenta de la clase de imperio* que Don Manuel ejercía sobre el pueblo, pronto se enteró de la obra del cura de su aldea». (pp. 68-69)

«Entonces [declaró Lázaro mientras se confesaba a su hermana], comprendí sus móviles y con esto comprendí su santidad; porque es un santo, hermana, todo un santo. *No trataba al emprender ganarme para su santa causa* [...], *arrogarse un triunfo*, sino que lo hacía por la paz, por la felicidad, por la ilusión si quieres, de los que le están encomendados; comprendí que *si les engaña así —si es que esto es engaño— no es por medrar*. Me rendí a sus razones, y he aquí mi conversión.» (p. 78)

Pero no había caído en la cuenta de que entre los dos extremos podían haber —igual que los verdaderos creyentes, los creyentes sinceros aun cuando se declarasen de una religión positiva y confesional: el Protestantismo, el Catolicismo, etc.— hombres creyentes y progresistas, religiosos y liberales a la vez: los krausistas. Y a mi parecer, es entre ellos donde se puede situar a Don Manuel y al Lázaro «converso».

Curiosamente, este tipo de «conversión» no era el menor de los objetivos a los que aspiraba el comentarador al librar al gran público el manuscrito encontrado del testador, es decir, la *Minuta de un testamento*. Así, junto a su esperanza de que la lectura del testamento permitiera la conversión «de algunos católicos en cristianos, despertando en su espíritu energías que hoy están adormecidas o muertas y haciendo posible para ellos el *vivir* la doctrina de Jesús en vez de limitarse tan solo a declararla y proclamarla», afirma que «de otro lado, nadie desconocerá que la lectura de este libro puede producir otro efecto que han de celebrar los mismos que temen el antes notado». Es decir, la conversión a una vida auténticamente «religiosa» y piadosa de los que «antes tal vez no creyeran»⁵⁹.

Por lo que se refiere a las creencias de Ángela y del pueblo, podemos decir que, en definitiva, Ángela es la única representante —y también la única

española, Pérez-Embid recuerda que «la actitud mental y vital de los hombres de la Institución, [...], por antonomasia, la de la izquierda burguesa», fue lo que explica que «cuando en la guerra española de 1936-1939 estallaron las tensiones religiosas y sociales que venían arrastrándose desde nuestro siglo XIX, la ola de violencias encarnada por las milicias marxistas y anarco-sindicalistas pulverizase y aventase —*como escorias burguesas*— todo lo que quedaba de cuantos centros y organismos habían sido hogares e instrumentos de los hombres de la Institución [el subrayado es mío]». (F. PÉREZ-EMPID, «Prólogo» a V. CACHO VIU, *La institución Libre de Enseñanza. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962, p. 5-6).

59. Cf. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, pp. 247-248.

mujer que destaca en la novela— de los creyentes sinceros. Sin embargo, conste que, al finalizar la lectura de la novela, quedaremos con una incógnita acerca de la posible evolución de su fe. Pese a que su hermano nos asegure que ella «está abroquelada ante la verdad», «la suya y la de Don Manuel», no sabremos, con certeza, si su fe sincera no se dejó finalmente contaminar por las dudas y creencias de su hermano y su padre espiritual, como tampoco «resulta claramente al menos, del testamento, si aquella [la mujer del testador] continuó profesando su antigua fe, que parece lo probable»⁶⁰.

Finalmente, queda por preguntar: ¿Y qué hay del pueblo? Pero, ¿es aún necesario repetirlo y precisarlo? Pues bien, digámoslo con el epilogoista: «Ni sabe el pueblo qué cosa es fe, ni acaso le importa mucho» (p. 116).

Y ¿se acordarán de la afirmación de Ribas: «Quizá uno de los aspectos más interesantes de la novela es que el pueblo de Valverde de Lucerna es más católico que don Manuel?» a la que asentía plenamente. Sí, había dicho... pero añadido y matizo, siempre y cuando se entienda «católico» en el «mal sentido» de la palabra. Es decir, son testigos y representantes del catolicismo estancado y rutinario. Es decir también que, si el pueblo es «más católico», es, indudablemente, «menos cristiano» y «menos religioso» que los tres protagonistas de la novela.

Si tenemos presentes todos los datos de este amplio, complejo, y, muchas veces, polémico contexto religioso, entenderemos mejor el asombro inicial de Lázaro ante Don Manuel, quien, pese a ser cura, no adoptó nunca una actitud religiosa intolerante e intransigente. Por cierto, antes siquiera de que llegue él a Valverde de Lucerna, el lector ya estaba al tanto de que

jamás en sus sermones [Don Manuel] se ponía a declamar contra impíos, masones, liberales o herejes. *¿Para qué si no los había en la aldea?* Ni menos contra la mala prensa. *En cambio, uno de los más frecuentes temas de sus sermones era contra la mala lengua.* Porque él lo disculpaba todo y a todos disculpaba. *No quería creer en la mala intención de nadie.* (p. 51)

He aquí, pues, el fragmento al que había hecho alusión en las consideraciones liminares y que había llamado mi atención hacia lo «heterodoxo» y «extraño» de la novela. Pero, una vez más, resultaba menos extraño su contenido que los comentarios que lo acompañaban. ¿Quién hablaba? ¿Qué significaba esta precisión respecto a los «heterodoxos» —«no los había en la aldea»— y estas alusiones «a la mala lengua» y a la «mala intención» de la «mala prensa»? Es aún demasiado temprano para desvelarlo del todo. Pero creo que se puede relacionar con el proyecto global de la novela, tal y como veremos en la conclusión⁶¹.

60. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 132, n. 65.

61. En su notable estudio sobre *La cuestión religiosa en la restauración. Historia de los heterodoxos españoles* (Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 1984), M. M. CAMPOMAR FORNIELES subraya, entre otras cosas, el papel clave que desempeñó la prensa católica —*El Siglo Futuro* de

Pero sigamos con Lázaro. Respecto a la tolerancia de Don Manuel, nos acordaremos primero de que si Don Manuel le ha pedido que no escandalice, que diese buen ejemplo y se integrase a la religión del pueblo, lo ha hecho «sin intentar siquiera catequizarle». Luego, cuando Lázaro, rendido a las buenas razones de Don Manuel, pero en su «celo y su experiencia de neófito», va predicando «contra supersticiones populares»⁶², el cura le ruega que no lo haga porque «jes tan difícil hacerles comprender dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición! Y más para nosotros. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que crean nada» (p. 88).

Finalmente, si Don Manuel comparte sus dudas con Lázaro —y en cierta medida con Ángela— no pretende jamás, en cambio, imponer sus creencias al pueblo, ya que sabe que no podría vivir con ellas —y acabamos de ver que, igual que con Ángela, lo que más teme es que el pueblo *¡se quede sin fe alguna!*—. Ahora bien, esta «discreción» con unos y esta sinceridad con otros no significa en absoluto que pretenda, ni que haya pretendido, que la religión «católica», la religión de la Iglesia, la religión del pueblo de Valverde, sea «la» única «verdadera».

¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío. (p. 79)

Con esta última frase, nótese de paso que se vuelve a encontrar una idea presente en las anotaciones de Azcárate y que no era sino que Don Manuel, igual que «los que han mudado de creencia», «se ha quedado con los deberes y las responsabilidades que aquella [su creencia] le imponía, y sin sus consue- los y esperanzas»⁶³.

Pero no es esto todo. Esta cita revela otros dos puntos del todo conformes al ideario religioso krausista. Además de abogar explícitamente por una «tolerancia religiosa», se pone énfasis en la necesidad de un «vivir espiritualmente» y finalmente, se sugiere que cada «pueblo» —sinónimo aquí, si no me equivoco, de nación— tiene por razones históricas una religión a la que es más afín —«la que le ha hecho», dice Don Manuel—. En el caso de España, estaba claro que era el Cristianismo, en su versión histórica católica. De ahí la tragedia reflejada en la *Memoria testamentaria* de F. de Castro, en la *Minuta de un testamento* de G. de Azcárate o en los ensayos sobre la religión de F.

los Nocedales y *La Unidad Católica* de Pidal— para atacar, censurar, tejer y destejer las reputaciones a lo largo de varias décadas. Después de aprovecharse de ella, el propio Menéndez y Pelayo fue rehén y víctima de esta prensa demoledora.

62. Del mismo modo, el testador declara: «Me siento inclinado a respetar hasta aquellas prácticas religiosas que me parecen absurdas, pensando en el espíritu piadoso que puede animarlas». (G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 98.)

63. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 111.

Giner de los Ríos. Hombres todos que se vieron obligados a quedarse fuera de la religión de sus padres, ante la intransigencia, cada vez mayor, de la Iglesia Católica Española, después del Concilio Vaticano I.

7.2. *Sindicatos y reformismo moderado*

Antes de encaminar este trabajo hacia la conclusión-epílogo, me queda por examinar el complejo y polémico asunto de los «sindicatos».

Tema secundario para mí, suceso de segundo plano, cuando no anecdótico, que quizá hubiera pasado por alto de no leer la «interpelación» directa de P. Ribas: «valdría la pena detenerse más en la pregunta de por qué, ocupándose tanto don Manuel de los asuntos civiles del pueblo, es tan enemigo de los sindicatos».

Para mí, el problema que planteaba Ribas no residía tanto en esta aparente «incongruencia» respecto a los primeros pasos que pensaba haber franqueado, sino que me desolaba ver que, formulado así, estábamos abocados a «culpar» a Unamuno y a volver a poner en tela de juicio, desde el punto de vista ideológico, la carga explosiva —irónica— que había llegado a ver en *San Manuel Bueno, mártir*.

Aguijoneada por la invitación de Pedro Ribas, he intentado profundizar en el asunto, pero sin renunciar a y sin apartarme de la línea de investigación seguida hasta entonces y que me había llevado a los krausistas.

Antes de someter al lector el resultado de mi búsqueda —y no se asusten, ni se sorprendan si digo que encaja en la línea del liberalismo y krausismo decimonónico: el de Azcárate, de Giner, de *Clarín*...— propongo que volvamos a leer detenidamente el fragmento que ha originado... un deplorable malentendido⁶⁴.

Y Lázaro, acaso para distraerle más, le propuso si no estaría bien que *fundasen en la iglesia* algo así como un *sindicato católico agrario*.

—¿Sindicato? —respondió tristemente Don Manuel—. ¿Sindicato? ¿Y qué es eso? Yo no conozco más sindicato que la Iglesia⁶⁵ y ya sabes aquello de «mi reino no es de este mundo». Nuestro reino, Lázaro, no es de este mundo... [...]

Y en cuanto a eso del sindicato, es en ti un resabio de tu época de progresismo. *No, Lázaro, no; la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres*. Piensen los hombres y obren los hombres como piensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión

64. Nótese que el malentendido viene de lejos y está bien arraigado entre los críticos, ya que encontrábamos eco de la condena, en 1961, en los fragmentos citados de C. Blanco Aguinaga, elegidos para nuestra presentación de la novela vista como «reaccionaria».

65. Valdés apunta un cambio en el manuscrito de 1930: *aldea* cambia a *Iglesia*, en M. J. VALDÉS, ed. *op. cit.*, p. 151.

de que todo esto tiene una finalidad. *Yo no he venido a someter los pobres a los ricos, ni a predicar a éstos que se sometan a aquéllos. Resignación y caridad en todos y para todos. Porque también el rico tiene que resignarse a su riqueza, y a la vida, y también el pobre tiene que tener caridad para con el rico. ¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne.* Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general resurgirá más fuerte el tedio a la vida? Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio. [...]. *No, Lázaro, no; nada de sindicatos por nuestra parte. Si lo forman ellos me parecerá bien, pues que así se distraen.* Que jueguen al sindicato, si eso les contenta. (pp. 90-92)

No he querido evitar esta larga, pero importante, cita porque es importante volver a «contextualizar» debidamente el asunto, ya que la condena de la posición tomada por Don Manuel arraiga, en parte al menos, en un malentendido, o en una lectura parcial del fragmento. Los subrayados son míos también y pretenden llamar la atención sobre dos elementos: primero, Don Manuel no «es tan enemigo de los sindicatos», tal y como se desprende de los últimos subrayados; luego, lo que sí rechaza —he aquí lo más interesante para nuestro asunto— son los «sindicatos católicos agrarios», es decir, la idea de que la Iglesia, la religión, pretenda resolver los conflictos políticos o económicos de este mundo valiéndose de un discurso o de unas prédicas discutibles.

En este sentido, creo que la alusión a Marx es recuperada irónicamente porque el opio y la religión a los que está aludiendo Don Manuel no son precisamente el «opio» rechazado en la concepción marxista, este «opio» que permitía mantener sumiso al pueblo —y no olvidemos la condena, en boca de Lázaro, de dos tipos de hombres «peligrosos y nocivos»—. En cambio, sí lo sería, y de modo muy «perverso», la creación del «sindicato católico agrario», que implicaría, a su vez, la «recuperación» de un movimiento de emancipación social por parte de la Iglesia.

Y nótese que hubo quien pensó muy seriamente en ello. Así, Y. Lissorgues recuerda el caso de Maximiliano Arboleya Martínez, amigo de *Clarín*, primo del Obispo de Oviedo y profesor en el Seminario de Oviedo, quien «devenu chanoine, se rendit célèbre par sa tentative de création, dans le sillage de la Rerum Novarum, d'un syndicat ouvrier catholique dans les Asturies». El crítico francés comenta, muy a propósito: «Il n'est pas indifférent d'ajouter que le chanoine considérait que les masses ouvrières passaient au socialisme par la faute de la hiérarchie catholique qui maintenait et même renforçait son alliance avec la bourgeoisie»⁶⁶. La actitud y el temor del Canónigo confirman, en cierto modo, nuestra interpretación e intuición del «sindicato católico agrario» como hábil tentativa de recuperación... de las «ovejas perdidas».

66. Y. LISSORGUES, *op. cit.*, pp. 24-25.

En suma. En este fragmento se está, pues, poniendo en tela de juicio la colusión tradicional del Estado y de la Iglesia Católica, y se reconoce la necesidad de la independencia de ambos en sus campos respectivos. Problema crucial y polémico si los hay, desde mediados del siglo XIX.

Ahora bien, sin pretender ser especialista, ni mucho menos, en la compleja vertiente política del pensamiento unamuniano, me arriesgo, sin embargo, a avanzar que las ideas por las cuales está abogando Don Manuel (la primacía del vivir espiritual sobre lo económico y la separación de los poderes eclesiásticos y políticos) si no son «revolucionarias» sí se corresponden al menos, a grandes rasgos, con las de los krausistas liberales decimonónicos.

Fueron las de *Clarín*, quien —recuerda Lissorgues— «n'est pas d'accord avec le socialisme marxiste qui réduit la question sociale «a la question du pain» porque «l'homme, plutôt qu'un animal, est un être spirituel». Pero, según Lissorgues, esta concepción revela que Clarín «ne semble pas pouvoir comprendre ce genre de revendication qui consiste seulement à demander «du pain»⁶⁷. De hecho, tampoco lo entiende Don Manuel. Así, podemos relacionar con este asunto otra breve declaración del cura acerca del «hambre». Mucho antes de su diatriba contra los «sindicatos católicos agrarios» y de su toque de ironía hacia la concepción marxista de la «cuestión social», es decir despojada de una dimensión espiritual o religiosa, Don Manuel había dicho a Lázaro que lo que minaba y acaba matando a los hombres, es decir, «la verdadera causa de su enfermedad de muerte», era «toda la negrura de la sima del tedio de vivir. ¡Mil veces peor que el hambre!» (p. 86).

Estas convicciones fueron también las de Azcárate, quien parece admitir «que la solución está a un tiempo en la *organización* de los socialistas, en la *libertad* de los economistas y en la *resignación* de la Iglesia». Es decir, «implicado con este planteamiento económico del problema social aparece en Azcárate (y, en general, en todo el krausismo) el planteamiento ético del mismo»⁶⁸. Parece bastante lógico que, siendo párroco, Don Manuel ponga mayor énfasis en la «resignación», vertiente religiosa del asunto. *De facto*, su planteamiento de la cuestión concuerda con la idea del organicismo social por la cual abogaba el testador. Así, por lo que se refiere a la llamada «cuestión social», Díaz recuerda que Azcárate «insistirá continuamente en querer solucionar de raíz el

67. Y. LISSORGUES, *op. cit.*, p. 153. Véanse también las páginas 150-152, en las cuales se comenta la posición de *Clarín* respecto a la «cuestión social» y la frase de Jesús «nuestro reino no es de mundo». El «ovetense» defiende una posición muy similar a la que encontramos en boca de Don Manuel.

68. E. DÍAZ, «Estudio preliminar» a G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 61. En el mismo sentido, en *La Minuta...*, el comentarista no dudará en argüir, con palabras de Mr. Labeleye, que «si el porvenir pertenece al materialismo ateo, se procede con lógica al destruir los antiguos cultos sin reemplazarlos; pero que sí, por el contrario, es indispensable un ideal religioso al hombre, vale tanto como preparar la anarquía el derribar la Religión establecida, fundamento de todo orden social, sin sustituirla con otro culto que esté más en armonía con las necesidades y con el espíritu de las sociedades modernas» (G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 249).

problema, recurriendo a una pedagogía ética predicadora de los deberes de todos, ricos y pobres». Pero, igual que *Clarín*, desconoce «el carácter clasista de dicha ética y, en consecuencia, desconoce su inoperatividad de base para un correcto planteamiento de la cuestión»⁶⁹.

Otro indicio más de esta concepción de la religión defendida por Don Manuel —que precisamente no se entromete en todos «los asuntos civiles» del pueblo, sino solo en los que conciernen propiamente a la misión de educador o de guía «espiritual» que él se ha asignado— se da cuando, al principio de la novela, Don Manuel se niega a ayudar a un juez a encontrar al culpable de un «repugnante crimen». Porque, precisa, «la justicia humana no le concierne». Por bíblica y canónica que sea, resulta más llamativo el «sentido» de la cita —«Dé usted, señor juez, al César lo que es del César, que yo daré a Dios lo que es de Dios» (p. 49)— a la que recurre San Manuel para justificar su actitud, que su exacta localización en la Biblia. Otra vez se trazan, claramente, los límites de cada uno de los poderes. Ahora bien, sé que esta concepción y defensa de la separación del Estado y de la Iglesia no era privilegio exclusivo de los krausistas; empero, encaja perfectamente en la línea del liberalismo político por la cual abogaban y que fue, entre otras cosas, causa de su ruptura con la Iglesia.

Curiosamente, encontramos la misma idea—¿otra congruencia más?— bajo la pluma del testador, quien, valiéndose esta vez del filósofo francés Vacherot, defiende que el verdadero cristianismo no es el de la Teología, sino aquel que dice: «[...] «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» con lo cual rompía con todo el sentido de los códigos orientales, en los que están confundidos el Derecho y la Religión»⁷⁰. Y aprovecho esta precisión para subrayar que López-Morillas ha destacado el recelo y desdén hacia la teología como un componente clave en las obras de Channing y Azcárate⁷¹. Posición que comparte, en repetidas ocasiones, en *San Manuel Bueno, mártir*, el protagonista central, Don Manuel. Es lo que se desprende claramente de la advertencia hecha por los hermanos Carballino al cura, que pretende seguir sus huellas. Así, viéndole vacilar a la hora de elegir el camino que seguir, le recomendarán que haga «poca teología, ¿eh?, poca teología; religión, religión.» (p. 105). Así mismo, sabido es que, para contestar a las preguntas de Ángela acerca del dogma, Don Manuel no recurrirá jamás a la teología y se valdrá de su «ignorancia» al respecto, remitiendo a la feligresa a lo que dicen los «doctores de la Santa Madre Iglesia» (p. 63).

69. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo*, p. 63. Sobre este aspecto, Azcárate concuerda con el filósofo católico catalán, Jaime Balmes, cuyos planteamientos hace suyos. Obsérvense que se corresponden también con los de Don Manuel. Decía Balmes: «[...] los pobres deben respetar la propiedad de los ricos; pero los ricos, a su vez, están obligados a socorrer el infortunio de los pobres; así lo ha establecido Dios» (*ibíd.*, p. 63, n. 90).

70. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 285.

71. J. LÓPEZ-MORILLAS, «Una afinidad electiva: G. de Azcárate y W. E. Channing», en *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 161-179.

Si todo demuestra, pues, que Don Manuel *no se entromete* en los asuntos que conciernen a los políticos y economistas, *ni se somete* a los dogmas impuestos por la «Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana», sí en cambio *se compromete* «humanamente» en la realización y en el cumplimiento de numerosas tareas civiles, o mejor dicho, espirituales, que tienen como común objetivo el intentar llevar al pueblo a mayor responsabilidad y madurez humana. Pero, antes de ver cuáles son estos *compromisos* humanos, habría que introducir un matiz acerca de lo dicho sobre los «dogmas».

De hecho, la insumisión de Don Manuel a los «dogmas» parece ceñirse a aquellos de la «Iglesia Católica Romana». Así, a la pregunta de Ángela acerca del «pecado original», le contesta, con palabras de Calderón —el gran doctor de *La vida es sueño*, es decir, el «gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española»—, que «el delito mayor del hombre es haber nacido» (p. 96). Consideración y distingo que, sin ser asimilables a las convicciones de algún krausista en particular, bien podrían ser leídas, empero, como un eco más de la concepción de la Iglesia que añoraron algunos de ellos antes de su ruptura con ella y que no era sino el reconocimiento de la especificidad histórica de la Iglesia Española. Es esta especificidad la que les permitió soñar con y esperar el alejamiento de esta respecto a la postura tomada por el Vaticano. Pero ya sabemos que todo fue en vano.

Finalmente, por lo que se refiere a las tareas principales y esenciales de Don Manuel, parece claro que no consisten en «dirigir las ceremonias», sino más bien en asegurar la paz y la convivencia en el pueblo, en palabras de Ángela, en «arreglar matrimonios desavenidos, reducir a sus padres hijos indómitos o reducir los padres a sus hijos, y sobre todo consolar a los amargados y atediados y ayudar a todos a bien morir» (pp. 44-45).

Pero su actividad no se reduce a estos actos sino que «le preocupaba, sobre todo, que anduviesen todos limpios» (p. 46) —preocupación muy gineriana, si cabe—, trata de aliviar y de curar a los «enfermos»... pero no valiéndose de... ¡hacer «milagros»! sino con la dulcísima autoridad de sus palabras y sobre todo de su voz —otro rasgo muy gineriano si no me equivoco—, «trabajaba también manualmente», ayuda al maestro, pero no solo a enseñar el catecismo, recalca las recetas del médico, está con el pueblo, y sobre todo con el mocerío y la chiquillería —¿otro rasgo gineriano más?— ...

En fin, como vemos era «una constante actividad, con aquel mezclarse en las tareas y las diversiones de todos», en la que, al fin y al cabo, el culto ocupa solo una pequeña parte. Y si echamos un vistazo hacia este, quizá no será de sorprender que lo que realmente predica no es sino un mensaje «moral de caridad, de paz y de humanidad». Veamos por ejemplo lo que dice antes de morir:

«Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día, en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña. Y rezad, rezad a María Santísima, rezad a Nuestro Señor. Sed buenos, que esto basta. Perdonadme el mal que haya podido haceros sin quererlo y sin saberlo» (p. 100-101).

8. EPÍLOGO CLAVE Y CLAVES IRÓNICAS DEL EPÍLOGO

Esta claro que, después de emparentar *temática e ideológicamente* el *San Manuel Bueno, mártir* de don Miguel de Unamuno con las confesiones de los krausistas, muy en particular con la *Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate, no podía sino alegrarme encontrar unas pruebas más, *formales* esta vez, de la similitud que veía entre las dos obras.

En efecto, desde un punto de vista formal, destaca que las dos obritas se abren con algún tipo de «prefacio», sigue el texto o relato, y se cierran ambas con un «epílogo» o comentario acerca de la obra. En ambas, prefacio y epílogo se deben a un «segundo» narrador. Finalmente, en los dos casos, el cuerpo del texto —fruto de un encuentro fortuito, cuyo secreto los respectivos prologuista y epiloguista no quieren desvelar ni revelar— lo constituye un «documento», una «memoria». ⁷²

Ahora bien, este vistoso paralelo formal no debe ocultar los numerosos y diminutos, pero significativos, matices. De hecho, mientras que el comentador de la *Minuta de un testamento* informa al lector *desde el umbral de la obra* de que va a leer un «manuscrito encontrado», el lector de *San Manuel Bueno, mártir* se adentra en la obra sin disponer de estos elementos que, quizá, le permitieran entender ciertas extrañezas y tanteos narrativos. Es hora de recordar que, en varias ocasiones desde el principio de este trabajo, he destacado la difícil tarea que planteaba la atribución de algunos de los comentarios narrativos. Así mismo, he aludido al hecho de que no se podía descartar del todo la posibilidad de que hubiera varios narradores, o mejor dicho, varias focalizaciones, algunas de las cuales son asumidas por el narrador. Pues bien, es lo que confirman las informaciones contenidas en el breve epílogo, cuyo verdadero alcance, en mi opinión, sigue sin valorarse del todo.

De hecho, la primera diferencia entre las obras radica en el papel que desempeñan en ellas el prologuista y el epiloguista. Así, el comentador de Azcárate no se contenta con señalar, abiertamente, su presencia en la obra, sino que la circunscribe al de «comentar» el manuscrito encontrado a través de unas muy visibles notas al pie. En cambio, en el caso de *San Manuel Bueno, mártir*, tenemos que llegar al epílogo para que el epiloguista declare finalmente, con «sorna» muy unamuniana, que la memoria de Ángela que acabamos de leer «la doy tal y como a mí ha llegado». Mas añade a renglón seguido... ¡«sin más que corregir pocas, muy pocas particularidades de redacción»! Pues bien, se pregunta en seguida el lector, ¿cuáles son «estas pocas, muy pocas particularidades de redacción»? Es decir, al leer el epílogo, el lector des-

72. «Por una rara casualidad *ha venido a parar a nuestras manos este documento* curioso, que damos a luz por los motivos que indicaremos brevemente», G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 87 *versus* «¿Cómo vino a parar a mis manos este documento, esta memoria de Ángela Carballino? He aquí algo, lector, algo que debo guardar en secreto», M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, p. 115. [Los subrayados son míos].

cubre repentinamente que la memoria de Ángela, redactada en primera persona, pasó por un «filtro corrector», cuya presencia explica quizá los inquietantes tanteos narrativos, los juicios poco casuales... que debían de tener por función orientarle y ayudarle en su comprensión de los acontecimientos relatados. No cabe duda de que este distinto suministro y reparto de los datos clave puede relacionarse con la diferencia genérica, destacada al principio de este trabajo, que existe entre las obras. De hecho, mientras que con estos «artificios» se pone énfasis en el valor «testimonial» de la *Minuta de un testamento*, se incrementa el valor ficticio y la tensión narrativa de *San Manuel Bueno, mártir*.

Además, las diferencias iniciales entre los propósitos de los narradores se ven incrementadas, decisivamente, por el hecho de que si Azcárate, bajo seudónimo, pretende explicar —con móviles suasorios a los que he aludido al hablar de la conversión de Lázaro— «la vía que desde un inicial catolicismo va a conducirlo a ese cristianismo liberal no católico»⁷³, el novelista, don Miguel de Unamuno, parece más bien dispuesto a sumergir, una vez más, al lector en dudas en cuanto a sus propósitos. Haciendo comenzar la historia de Don Manuel *in medias res* y sin librar jamás, de modo *explícito*, las claves para entender por qué y cómo su protagonista se ha ido alejando y apartando de sus convicciones de antaño, de la fe apaciguadora de la niñez y del pueblo, obliga al lector a que se haga partícipe y responsable de la construcción del *mensaje fragmentado y diseminado implícitamente* a lo largo de la novela. Consigue, pues, el objetivo que se había propuesto el prologoista: el de hacer tropezar al lector adrede atento para que vuelva a pensar los lugares comunes... acerca de lo que es «fe verdadera». E indudablemente, en *San Manuel Bueno, mártir*, lo consiguió de manera magistral y difícilmente superable.

A estas primeras informaciones y calificaciones «externas», se suman, además, las que el testador por un lado, la narradora por otro, dan al texto. Así, de Ángela, quien, en el umbral de la obra califica el relato que se propone emprender de «confesión» y lo cierra retomando el término y añadiendo que se trata de una «confesión íntima de la experiencia de la santidad ajena». Ahora bien, al ser precisamente la confesión de la santidad ajena de quien(es) ha(n) muerto, nadie dudaría, creo yo, en aplicarle también el término de «testamento» elegido por el testador de Azcárate —¡quien no se ha muerto aún!—, en el que su autor se propone hacer «un examen general de conciencia», «tributo pagado a la sinceridad, que no consiente que el hombre pase a la posteridad honrado más de lo que mereciera o vituperado más de lo debido, y además como un ejemplar que a todos ha de servir de enseñanza»⁷⁴.

Finalmente, en esta misma línea de ideas, y quizá sea este el factor más importante, si desde el principio de la *Minuta* el comentador declara sin ambages por qué ha decidido publicar el manuscrito encontrado, y si las intencio-

73. E. DÍAZ, «Estudio preliminar» a G. DE AZCÁRATE, *Minuta...*, p. 76.

74. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 88.

nes del testador al escribirla parecen nítidas —bien es verdad que aquel volverá más ampliamente sobre el tema en el epílogo y matizará con abundancia su decisión—, ignoramos hasta el final, e incluso nos parecen contradictorios, los móviles que han llevado a Ángela a escribir un documento cuyo contenido, reconoce ella misma, podría perjudicar seriamente y de modo póstumo a sus seres queridos. A menos que, en relación con lo dicho acerca del «tributo pagado a la sinceridad», aceptemos leer la versión y visión de la vida del Santo que nos brinda la narradora como el ineludible e indispensable contrapunto a la versión oficial de la vida del Santo que se propone divulgar el Obispo de Renada. Propuesta de lectura que parecen respaldar, cuando no avalar, las pocas, pero en absoluto gratuitas, líneas a cargo del epiloguista que permiten matizar la supuesta vacilación de la protagonista.

Por todo ello, pese a que siga habiendo quien no duda en calificar el «epílogo» de «innecesaria coda unamuniana», afirmando que «no hace falta (...) que Unamuno, ya al final, nos explique que la novela puede ser historia o esta historia novela aunque en «ella no pasa nada»⁷⁵, creo que el interrogante sobre el cual se abre a la vez que se cierra la memoria de Ángela, «confesión íntima de la experiencia de la santidad ajena», se resuelve precisamente cuando vuelve a tomar la palabra, sin máscaras, ni disfraz, el epiloguista, llamado Miguel. Es decir, si Ángela declara no saber exactamente «con qué destino» deja consignados sus recuerdos, parece ser, en cambio, que el epiloguista tiene muy claro por qué los publica. Y de hecho, este no solo afirma en el epílogo que «la novela puede ser historia» sino que, sorprendentemente, declara:

Y ahora, antes de cerrar este epílogo, quiero recordarte, lector paciente, el versillo noveno de la Epístola del olvidado apóstol San Judas —¡lo que hace un nombre!—, donde se nos dice cómo mi celestial patrono, San Miguel Arcángel —Miguel quiere decir «¿Quién cómo Dios?», y arcángel, archi-mensajero—, disputó con el Diablo —Diablo quiere decir acusador, fiscal— por el cuerpo de Moisés y no toleró que se lo llevase en juicio de maldición⁷⁶, sino que le dijo al Diablo: «El Señor te reprenda.» Y el que quiera entender que entienda.

Dado el contexto y la época de conflictos y tensiones religiosas en la que se escribió la obra, creo que este deseo y advertencia pueden ser leídos —tal y como nos invita a hacerlo el narrador con la última frase de la cita aquí reproducida, que de otro modo resulta incomprensible— como un guiño irónico, pero nada gratuito, a una de las más crueles sentencias dictadas por la «ira» a don Marcelino Menéndez y Pelayo.

Al principio de este trabajo, he recordado que krausistas e institucionistas, en su conjunto, fueron, indudablemente, el blanco de sus más feroces ataques.

75. V. GARCÍA DE LA CONCHA, ed., M DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997²⁸, p. 73.

76. Valdés apunta un cambio léxico, muy significativo en mi opinión: «blasfemia cambia a maldición (ed. 1931)», M. J. VALDÉS, ed., *op. cit.*, p. 167.

Pocas líneas habrá más representativas de esta falta de comedimiento que las que el joven erudito cántabro dedicó a Fernando de Castro, de quien no vaciló en declarar que «tratándose de un cura renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos»⁷⁷. Asimismo, vale la pena subrayar que, la «moraleja» del versillo noveno de la Epístola de San Judas puede ser leída como la atinada corroboración, por parte del epiloguista, de las convicciones y creencias más sinceras de algunos de los krausistas ya citados, pienso en particular a Gumersindo de Azcárate, cuyo testador ficticio, después de la larga confesión comentada más arriba, intenta tranquilizar a su mujer acerca de su destino póstumo refiriéndose al mismo episodio del Evangelio.

Para evitar las angustias de la primera duda [la del destino futuro y ultramundano], yo traté de explicarle cómo racionalmente era absurdo el creer que se condenara un hombre que había vivido rigiéndose por una severa moral y adorando a Dios según su conciencia recta y sincera le mandaban, y como dentro del catolicismo habían entendido ciertos padres de la Iglesia y ciertos teólogos el *nulla redemptio*, diciendo alguno de aquellos que Dios mandaba un ángel para salvar en el momento de la muerte al que, fiel observador de la moral, moría fuera de la comunión católica [...].⁷⁸

En este sentido, fue, quizá, el doctor Marañón, hecho crítico literario, quien, mejor que nadie, había adivinado el sentido escondido de esta novela cuando concluía su reseña del *San Manuel Bueno, mártir* con estas palabras:

[...] ahora hay que saber si el alma selecta se salvó, como creen los simples de corazón, porque supo creer sin dudas, en el último instante; o precisamente, porque creyó con *la fe verdadera* que, sin saberlo él mismo, *era la suya y no la de los otros; la erizada de las púas de la preocupación, la que no fue un manto protector y un descanso sino un cilicio en torno del alma y un agujijón para no descansar hasta morir. La fe del heterodoxo, que se sentará también junto al Padre.*⁷⁹ [los subrayados son míos]

Y nótese que el matiz que conlleva el adverbio «también» de la última frase dejaba presuponer que no era ni había sido siempre así. De hecho, al lado del nombre del franciscano, y ex claustrado, Fernando de Castro, quien atormentado por íntimas ansias y zozobras fue separado públicamente de la Iglesia en los últimos años de su vida, deberíamos añadir, sucesivamente, los de Julián Sanz del Río, cuyo *Ideal de la Humanidad* fue incluido en el Index de 1869 y que murió también formalmente apartado de la Iglesia. Luego, en

77. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles, II*, Madrid, CSIC, 1992, p. 1315.

78. G. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, pp. 129-130.

79. G. MARAÑÓN, «Sobre el *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno», *El Sol*, 3.12.1931 [CMU, 14-126].

1915, fue la vez de Francisco Giner de los Ríos y, finalmente, en 1917, la del autor de la *Minuta de un testamento*, cuyo temor de ser enterrado en el cementerio civil, expresado en la *Minuta*, se realizó. Hay más. Cacho Viu recordó que si «al igual que el fingido testador, dejó dicho que la cruz presidiese su tumba» «ninguna de estas voluntades tuvo cumplimiento»... Es decir aún, que «en ningún punto como en éste se entremezclan tan dolorosamente la ficción de la *Minuta* y la vida real de quien la escribió».⁸⁰

Y si traigo a la memoria estos «dolorosos detalles de vida vivida» es porque, después de todo lo dicho, no creo que sea mera casualidad —aunque sea otro «detalle» que suele pasar totalmente desapercibido— que, en la «ficción unamuniana», Don Manuel exponga también, aunque fuese brevemente, cuáles son las sencillas disposiciones funerales que espera se le den.

Quando me entierren, que sea en una caja hecha con aquellas seis tablas que tallé del viejo nogal, ¡pobrecito!, a cuya sombra jugué de niño, cuando empezaba a soñar... ¡Y entonces sí que creía en la vida perdurable! Es decir, me figuro ahora que creía entonces. Para un niño creer no es más que soñar. Y para un pueblo. Esas seis tablas que tallé con mis propias manos, las encontraréis al pie de mi cama. (p. 98)

Si ignoraremos todo del desarrollo de las ceremonias, no tardaremos, en cambio, en enterarnos de que la tumba del párroco se ha vuelto —como antes sus efectos personales hechos «reliquias»— verdadero lugar de peregrinación, «en torno al cual surgió todo un culto. Las endemoniadas venían ahora a tocar *la cruz de nogal, hecha también por sus manos* y sacada del mismo árbol de donde sacó las seis tablas en que fue enterrado» (p. 103).

Este detalle de «la cruz», único adorno al parecer que preside su sepultura, y del cual, empero, no sabíamos nada hasta el momento, podría ser leído como un eco de esas últimas voluntades funerarias de Fernando de Castro y de Gumersindo de Azcárate, aun cuando, como acabamos de ver, ambos fuesen sepultados sin que se cumpliera este expreso deseo.

Dicho todo esto, tenemos reunidos ahora todos los datos para resolver el interrogante sobre el que se abría el presente trabajo —será(n) también mi(s) última(s) palabra(s)— y que no es sino el de la posible ironía que encierra la novela de *San Manuel Bueno, mártir*.

Pues bien, que el pueblo todo considere a Don Manuel como un *Santo*; más aún, que la propia Iglesia Católica, a través del ilustrísimo señor Obispo de Renada, se dispusiera a *beatificar*, y de hecho haya beatificado al final de la novela, a un hombre que los «clarividentes» protagonistas de la novela —y cualquier lector atento de ella— ven claramente, en cambio, como un *heterodoxo*... no deja de ser, en mi opinión, el guiño unamuniano más irónico... hecho a la «ironía de la intransigente vida religiosa de la época».

80. V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 365-366.

En este sentido, si el compás del tiempo ha dado la razón, con creces, al prologuista de la obra cuando afirmaba, valiéndose de los elogios de Marañón, que «esta novelita ha de ser una de las más leídas y gustadas en adelante como una de las más características de su producción», yo no dudaría en afirmar y añadir que puede ser leída también como la defensa más hermosa del ideario (religioso) krausista que se haya dado a conocer y como una respuesta definitiva por parte de Unamuno a quienes les condenaron, en nombre de la justicia humana, a morir fuera de la Iglesia. O mejor dicho, retomando la doble propuesta de lectura de la *Minuta de un testamento* hecha por López-Morillas, como «una verdadera vindicación», a la vez que como «una exposición breve y sencilla, no de la sustancia doctrinal, sino de la vida de un krausista».

Ahora bien, al defender esta hipótesis, no puedo descartar que haya quizá también «cierta auto-ironía» —a la que nos tenía ya bien acostumbrados el autor de *Niebla*— al presentar a un krausista no «disfrazado» sino sencillamente «vestido» de párroco o de «predicador». Aunque bien es verdad que tal fue, precisamente, la situación histórica y vivida de Fernando de Castro. Como también lo es que los más de ellos recibieron los epítetos de «santo», «bueno» y «mártir»⁸¹, a pesar de ser, al menos en opinión de otros, destacados «disidentes»... o, por recoger el vocablo consagrado en uso, los *heterodoxos* de final del siglo XIX y principios del XX.

En este sentido, y solo en este sentido —es decir invirtiendo del todo el que pretendía darle el crítico— sí puedo aceptar ahora la fórmula de Aguilera que aseguraba —después de innumerables piruetas para descartar la heterodoxia de la novela, empero, magníficamente intuida por él— que con el *San Manuel Bueno, mártir* «nos hallamos ante la máxima novela religiosa escrita en castellano en lo que va de siglo»⁸².

Porque, por más que al «crítico ortodoxo» le cueste admitirlo, este juicio es seriamente sostenible siempre y cuando no se descarte de los propósitos de Unamuno el haber querido llevar «la demoníaca [sic] intención de mostrar en su novela que se puede ser santo sin fe católica, o que hay santos canonizados que no han creído en ella, que no la han aceptado»⁸³. En caso contra-

81. Véase, por ejemplo, a *Azorín*, quien escribió: «Nadie podrá negar al krausismo español sinceridad, austeridad, nobleza, delicadeza; respeto y cariño merecen hombres —por no citar más que a los ya desaparecidos— como *aquel santo que se llamó don Fernando de Castro*, como Salmerón, como González Serrano, como Revilla». [El subrayado es mío.] AZORÍN, *Lecturas españolas*, Buenos Aires y México, Espasa-Calpe, 1952, pp. 22-23 citado por E. DÍAZ, *La filosofía social del krausismo*, p. 18, n. 7. V. García de la Concha subraya el problema que plantea la precisión semántica de la bondad de Don Manuel. «El sentido último que emana de los datos básicos que el recuerdo de Ángela nos proporciona sobre Don Manuel parece cercano al de la bondad laica de Giner de los Ríos —sed buenos y no más— [...]» (en *ed. cit.*, p. 47).

82. C. AGUILERA, «Fe en *San Manuel Bueno, mártir*», *Boletín Biblioteca Menéndez y Pelayo*, XL, 1964, pp. 230.

83. C. AGUILERA, *op. cit.*, p. 232.

rio, darle a tal novela la etiqueta de «religiosa» equivaldría, ni más ni menos, que a falsificar la historia en un proceso de recuperación.

Y basta ya de censura. «La verdad, toda la verdad», como dice Lázaro a Don Manuel, y ello, aun cuando sea «acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal». Así, la verdad de Don Manuel es «la de haber conocido al Señor, nuestro supremo ensueño, cara a cara, y ya sabes que dice la Escritura que el que le ve la cara a Dios, que el que le ve al sueño los ojos de la cara con que nos mira, se muere sin remedio y para siempre» (p. 99).

Imagen que no puede sino remitirnos a otra imagen, es decir a la de «la mirada de la Esfinge», «cuya mirada —dijo Unamuno en el *Responso* escrito con motivo de la muerte de Azcárate— hombres como Azcárate, el que escribió la *Minuta de un testamento* —y otros de su temple, como Fernando de Castro, y de los cuales es ahora moda de burlarse— miró ojos a ojos»⁸⁴.

En cambio, quince años más tarde, en mayo de 1932, precisamente «cuando ha venido a dar a mis manos la nueva edición de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*», Unamuno recordó que hubo quien «no se atrevió «a mirarle ojos a ojos humanos a la Esfinge, y se puso a examinarle las garras leoninas y las alas aguilieñas, hasta a contarle las cerdas de la cola bovina con que se sacude a las moscas de Belzebú» porque «le aterraba el misterio». Y así es como

en todo su juicio sobre el siglo XIX español, el de la revolución liberal, se ve que don Marcelino no logró penetrar en el fondo de él, no logró ver la agonía de una fe que se le antojaba sin heterodoxias apenas, no logró percatarse de todo lo que había, en que casi ningún español medianamente culto creyese que fuera de la iglesia no hay salvación, que el que se muere sin aceptar sus dogmas [...] se condene por ello a penas eternas, ni pudiese creer en estas penas, y con ello ni en eternos goces.

Pero el «error menendezpelayesco» no era lo más grave. De hecho —y he aquí por qué seguía tan vigente el verdadero y eterno problema de España—, «empiezan ya a resucitarse juicios de don Marcelino en su periodística *Historia de los Heterodoxos Españoles*, y se parece querer proseguir en su incomprensión [...] del último fondo de la revolución religiosa de la España de los Borbones». Es decir, «siguen sus continuadores sin atreverse a mirar ojos a ojos humanos a la Esfinge. [...] siguen sin querer comprender que la cruz no puede ser cetro de rey, y menos de rey de este mundo [...], siguen sin querer darse cuenta de que la Policía —tal es la moral— es una cosa del César, y que de Dios es la religión»⁸⁵.

Si pensamos en los terribles procesos de revisión de la historia española que iba a desencadenar la guerra civil, parece realmente «profética» la lec-

84. M. DE UNAMUNO, «Responso», *BILE*, Tomo XLII, 1918, p. 2.

85. M. DE UNAMUNO, «Don Marcelino y la Esfinge», *Obras completas*, Barcelona, Vergara, 1958, pp. 505-508.

ción que el rector salmantino había sacado de su lectura de los *Heterodoxos*. Tanto más cuanto que la obra de Menéndez y Pelayo proporcionó a los «cruzados de un fervoroso catolicismo» un verdadero catálogo de nombres de los que iban a ser borrados, provisionalmente al menos, de la historia de España. Así,

[...] desde los inicios de los años 40 y en progresivo aumento hasta 1956, año en que se celebró con toda solemnidad el centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo, se puso interesadamente en circulación una imagen hartamente peyorativa y bastardeada del krauso-institucionismo, que aparecía como el «malo» de las películas de niños, en contraposición con la luciente figura de nuestro gran polígrafo, enaltecido y alabado sin continencia⁸⁶.

Y si hubo que esperar a la década de los sesenta para que se revisasen algunos de estos juicios y volvieran a salir del olvido «los nombres y las caras» de los que «con todas las limitaciones y reparos que se quiera» fueron no solo los más claros antecedentes de la moderna democracia española⁸⁷, sino también sus Educadores; si los años 80 fueron los de la revisión de la imagen sesgada, «mixtificada y falsificada» —dijeron algunos— de Menéndez y Pelayo⁸⁸, si, finalmente, el final de nuestra década, con sus innumerables celebraciones en torno al «98», ha permitido, entre otras cosas, la revisión —enésima puesta en tela de juicio— de las engañosas etiquetas de «modernismo» y «generación del 98», ojalá llegue finalmente la hora de una verdadera y sentida revisión tanto de la polifacética obra como de la polémica figura de Unamuno. A la luz y con las luces de estos tres indispensables procesos de rehabilitación y revisión, ojalá llegue *pronto* la hora en la que el esfuerzo conjugado de los investigadores se imponga sobre los prejuicios, cuando no verdaderos tópicos, que siguen ¡tan vigentes! en torno a la figura de quien fue —y sigue siendo— reconocido como una de las figuras señeras... de la España contemporánea.

86. A. HEREDIA SORIANO, «El krausismo español. (Estudio histórico-bibliográfico)», en *Cuatro ensayos de historia española*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975, p. 129.

87. Cf. A. HEREDIA SORIANO, *op. cit.*, p. 111.

88. Cf., por ejemplo, el libro, con título más que explicativo: *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, que recoge las ponencias del Seminario del mismo título celebrado en la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», Santander, 2-6 de agosto de 1982, bajo la dirección de Manuel REVUELTA SANUDO, (Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983). Aunque centrado en la vertiente historiográfica de la obra del erudito cántabro, testimonia también esta evolución, con abundante material bibliográfico, el libro de J. A. VALLEJO DEL CAMPO, *Menéndez Pelayo, historiador. Su formación y su concepción de la disciplina*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1998. Véanse, en particular, las páginas de la introducción (pp. 29-56) en las que se resumen y explican, de modo pormenorizado, las cuatro fases (captación, reacción, reivindicación y revisión) por las que ha pasado la recepción menendezpelayesca.