

Religión y política en *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno

JOHN ARDILA-NEVILLE
FIFE COLLEGE
UNIVERSITY OF STIRLING
ja_neville@outlook.com

GEMMA GORDO PIÑAR
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
gemma.gordo@uam.es

J. A. GARRIDO ARDILA
UNIVERSITY OF MALTA Y UNIVERSITY OF LIVERPOOL
garridoardila@hotmail.com

Recibido: 30/05/2022

Aceptado: 10/03/2023

RESUMEN:

El objeto del presente trabajo reside en ahondar en nuestro conocimiento del contenido político de San Manuel Bueno. A tal fin, y tras reseñar las dificultades interpretativas que ha planteado, consideramos primeramente la correspondencia de los personajes con las corrientes políticas de la época, antes de contextualizarla en la política de 1930. Dicha contextualización presenta a un Unamuno comprometido con la transición política tras la dictadura y defensor del llamado socialismo cristiano, y al protagonista de la novela como ejemplo de las políticas sociales entonces defendidas por sectores de la Iglesia y teorizadas por el Cardenal Martín de Herrera.

PALABRAS CLAVE: *Unamuno; San Manuel Bueno, mártir; José Martín de Herrera; política.*

Religion and politics in Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*

ABSTRACT:

The aim of this article is to analyse the political elements in Unamuno's novel San Manuel Bueno, mártir to clarify further its political contents. This article introduces the ambiguous nature of San Manuel and analyzes how some key characters reflect specific political views of Spain in 1930, after Primo de Rivera's dictatorship. This critique shows Unamuno's concern with the new political situation and his inclination towards the so-called Christian socialism. This analysis also shows the eponymous protagonist's correlation with the social policies upheld by certain sectors of the Church that were theorized by Cardinal Martín de Herrera.

KEYWORDS: *Unamuno; San Manuel Bueno, mártir; José Martín de Herrera; política.*

De ordinario, la obra literaria de Miguel de Unamuno se presta a controversia interpretativa. Con todo, quizá ninguna otra obra haya suscitado mayores y más agrias polémicas que *San Manuel Bueno, mártir*, novela breve en su extensión, mas de una complejidad interpretativa abismática. En lo que va de siglo, mientras que estudios más o menos generales de la obra de Unamuno han soslayado este texto (Sinclair, 2001; La Rubia, 1999), Mancing ha retomado la acerba polémica en torno a la acción social del epónimo protagonista, y Biggane ha apuntado posibles relaciones entre Ángela Carballino y el movimiento sufragista fortalecido bajo los auspicios del régimen de Primo de Rivera. En el presente trabajo se acomete una revisión del contenido político de esta novela. A tal fin repasaremos brevísimamente los postulados hasta la fecha propuestos sobre sus significados, antes de estudiar los rasgos políticos de sus personajes y, por último, contextualizarla en la historia política de España. De esta suerte se resaltarán sus coincidencias con el socialismo cristiano y con las teorías del Cardenal Martín de Herrera en torno a la labor social de las parroquias.

Durante décadas, los estudiosos han librado un enconado litigio sobre los significados de *San Manuel Bueno*. Una primera

aproximación entendió esta novela como un relato autobiográfico en que el autor vertió sus dudas religiosas y su hipotético agnosticismo (Gullón, 1964, 337; Sánchez Barbudo, 1968, 234; Blanco Aguinaga, 1981; Larson, 1990). Otros reconocieron el factor autobiográfico pero proclamaron la religiosidad de Unamuno (Regalado García, 1968, 204; Butt, 1981; Cerezo Galán, 1996; Carey y Williams, 1976, 309; López Quintás, 1998, 230; M. Blanco, 1994, 204; Vauthier, 1998, 230). Por otro lado, se instó a una lectura del texto independientemente de su autor (Blanco Aguinaga, 1990). Desde esa perspectiva se ha privilegiado el problema de la verdad y la veracidad de la narración: hay quien cree a la narradora (Glannon, 1987, 317), y quienes recelan de ella por cuanto que nos presenta un relato infidente (Fernández Pelayo, 1966, 144; Longhurst, 1982; Garrido Ardila, 2011). Ello se halla relacionado con el problema de la fe del protagonista, que Alvar, Mainer y Navarro resumían sentenciando que la obra relata los hechos de un sacerdote que “logra ocultar su ausencia de fe a todo un pueblo que cree en su santidad” (1997, 557), y del que Juaristi afirma sin ambages que “su protagonista es un sacerdote sin fe” (2012, 394), mientras que Roberts, más cautelosamente, presenta al protagonista como “el sacerdote aparentemente carente de fe” (2007, 224) y Jane Neville afirma que “la mayoría de las pruebas apuntan a que el párroco creía, aunque tuviese sus dudas” (2015, 41)¹.

Considera Mancing que “Unamuno uses Don Manuel as a test case to illustrate what might happen if one started with his exact concerns and then acted in a way almost diametrically opposed to the option he chose throughout his life” (2006, 348). Mancing recuerda que Unamuno se distinguió, a lo largo de su vida, por su empeño en espolear la conciencia de sus lectores. Ese crítico reprocha al santo de Valverde su “cynicism, hypocrisy and lies” (2006, 356) y le acusa de ejercer “manipulation and deceit” (2006,

¹ Sobre los significados de la novela véanse igualmente los recientes trabajos de Alicia Villar-Ezcurra (2021), Federico Bonaddio (2011) y C. A. Longhurst (2011).

362) sobre sus feligreses. Personaje opuesto halla en Ángela, a quien identifica con el Unamuno incitador de conciencias. Mancing informa su exégesis con otros textos de Unamuno, en concreto con *Del sentimiento trágico de la vida* y con una entrevista que el periodista griego Nikos Kazantakis hizo a Unamuno.²

Cierto es que *San Manuel Bueno* exige de una lectura de textos subsidiarios y de una comprensión del pensamiento de Unamuno y del momento histórico. Unamuno y sus ideas deben necesariamente entenderse en diacronía. Su postura y su comprensión de la historia evolucionan siempre. Así lo expresó al prologar sus ensayos *En torno al casticismo* cuando estos aparecieron en forma de libro. Así lo han puesto de manifiesto quienes han estudiado su pensamiento político (v.g. Urrutia, 1997; Díaz, 1968; Garrido Ardila, 2015). Por eso, es menester fijar el periodo en el cual Unamuno forjó y escribió cada una de sus obras, e interpretarlas con atención a ese momento, a los devenires de la historia de España y del pensamiento del autor. Respecto de *San Manuel Bueno* ha estimado Roberts que quizá sea la novela que “mejor refleje el complejo estado de ánimo del escritor” (2007, 224). A la altura de 1930, el estado de ánimo de Unamuno dependía mayormente del contexto político.

Una cosa es (o parece) cierta: que *San Manuel Bueno* comporta una intención política. Ello se desprende de cuatro alusiones claras a la política de aquel tiempo: 1) a quienes declamaban “contra impíos, masones, liberales o herejes” (124); 2) a que “Todas las religiones son verdaderas” (143); 3) al anticlericalismo de Marx (152), y 4) a los dos tipos de “hombres peligrosos y nocivos” (160). La primera alude al fundamentalismo católico de los tradicionalistas; la segunda desafía el dogma de fe de la Iglesia Católica; la tercera se refiere al comunismo; la cuarta, al tradicionalismo de quienes “atormentan, como inquisidores que son, a los demás” (160) y al comunismo de quienes “no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura” (161). Ello refleja la

² Mancing cita por el libro *Spain* de Kazantakis. Citaré aquí por la reimpresión de la entrevista en Pascual (2003, 401-403).

importancia de la religión en la política de aquel tiempo. Hasta la dictadura de Primo de Rivera —y después—, la religión se había convertido en manzana de la discordia política. Al contrario que en el resto de Europa, en España las derechas habían acatado y enarbolado los principios sociales del cristianismo y la Iglesia había alzado la voz en cuestiones políticas. Por el contrario, las izquierdas habían desarrollado un acentuado anticlericalismo. En época de la Restauración creció en la escena política española el conservadurismo liberal, caracterizado por su laicismo. Sin embargo, hacia 1930, este conservadurismo liberal se había prácticamente extinguido del mapa político español. Prevalció en España la tradición conservadora denominada teológico-política o tradicionalista, a que pertenecían el carlismo, el tradicionalismo isabelino y el neocatolicismo, que en proceso evolutivo dio en el partido Tradicionalista y la CEDA en los años 30 (González Cuevas, 2007, p. 45). El nacionalcatolicismo se articuló con fuerza en los años de la República y también en las fechas de la composición de *San Manuel Bueno*. Aunque los carlistas habían advertido en las elecciones de abril del incipiente anticlericalismo, las derechas no exacerbarían sus tesis católicas hasta proclamada la República (cf. Moral Roncal, 2009, pp. 28-40).

En esos cuatro pasajes, Unamuno se refiere, pues, a las dos tendencias políticas que él entendía más perjudiciales en la vida política de aquel tiempo: el tradicionalismo, que politizaba la religión, y el comunismo anticlerical. Por razón de ello, para conferirle sentido pleno, se revela imperativo entender *San Manuel Bueno* como resultado del momento político y del pensamiento de Unamuno en ese contexto histórico.

La hondura política de esta novela no ha pasado desapercibida para varios estudiosos. El primero y, quizá, más detallado análisis se debe a Anthony Zahareas, quien se centró en la referencia al opio. Zahareas entiende que, en principio y apariencia, Unamuno concibe y escribe la referencia a la máxima marxista con el propósito de controvertirla e implicar lo contrario de lo manifestado por Marx. Varias consideraciones llevan a este estu-

dioso a considerar que, muy por el contrario, la frase “remains significantly ambivalent” (1984, p. 23) y, a partir de ahí, a alcanzar una conclusión profundamente marxista: que el protagonista, al igual que Marx, critica por medio de la frase del opio a la Iglesia. “Marx, Unamuno and Manuel all seem to agree” (1984, p. 32) escribe Zahareas, porque “Unamuno has shown — exactly as Marx did earlier, and, ironically, through the same Marxian image — that the myth of Christ’s miracle is indeed only a myth” (1984, p. 32). De similar opinión se manifestó después Pedro Ribas. De otra parte, Vauthier (1998) investigó las posibles coincidencias de ideología krausista entre esta novela de Unamuno y la *Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate. En los párrafos siguientes tratamos de leer la novela, como aconseja Ricardo Gullón (1977, p. 43), ateniéndonos al texto, lo que primeramente exige ahondar en la psicología de los tres personajes principales —San Manuel, Ángela y Lázaro—. Concluido ese cometido, procuraremos poner la novela en su contexto sociopolítico.

Los personajes.

San Manuel, Ángela y Lázaro son personajes que, en mayor o menor grado, presentan una profunda complejidad psicológica. Esto es especialmente así en el caso de la narradora. Los hermanos Lázaro y Ángela Carballino son imprescindibles para el desarrollo de la narración, puesto que ellos descubren la cuestión principal de la novela: el hipotético agnosticismo de San Manuel. Al irrumpir en el relato, a su regreso de América, Lázaro se declara correligionario de las causas de la izquierda política. Al percatarse de la influencia que el párroco ejerce en todos los habitantes de Valverde, Lázaro “se irritó” (p. 136) contra San Manuel. Para el hermano de la narradora, San Manuel y su apostolado ejemplifican “la oscura teocracia en que él suponía hundida a España” (p. 136), lo que le incita a “barbotar sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta antirreligiosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo” (p. 136). Es decir, que sus convicciones políticas le vienen de antiguo, por lo que hemos

de suponerlas arraigadas. Y esas convicciones políticas lo sitúan, ideológicamente, en el extremo izquierdo del universo político. Antes de estos apuntes sobre el pensamiento social de Lázaro, la narradora ha implicado un rasgo fundamental del carácter de su hermano: su profunda arrogancia. Desde América, relata Ángela, Lázaro ha enviado dinero para que ella estudie en un colegio de la ciudad. De vuelta a Valverde, la intención del indiano es llevar a su madre y a su hermana a vivir a Madrid, porque “En la aldea —decía— se entontece, se embrutece y se empobrece uno” (p. 135). Es decir, que para él los aldeanos son tontos, brutos y pobres. A esto indica la narradora que añadía su hermano: “Civilización es lo contrario de ruralización; ¡aldeanerías, no!, que no hice que fueras al colegio para que te pudras luego aquí, entre estos zafios patanes” (p. 135). Se presenta así un personaje contradictorio, hipócrita y demagogo, que ensalza su progresismo al tiempo que desprecia a los campesinos que son, precisamente, quienes más necesitados estaban de progresismo. En su edición de la novela, Valdés (2006, p. 135, nota 24) comenta las afirmaciones de Lázaro. Cita Valdés a Unamuno, donde decía: “La civilización, y con ella la cultura y la humanidad de sentimientos nacieron principal y supremamente en las ciudades. Y en éstas nacieron hasta la comprensión y sentimiento estético del campo mismo, llevados a los campesinos por hombres de ciudad o en la ciudadanía formados”. La crítica a la actitud de Lázaro es clara: mientras que los hombres de la ciudad llevaron la civilización al campo, Lázaro escoge huir a la ciudad y desentenderse del campo. El nombre de Lázaro es simbólico: Jesucristo resucitó a Lázaro. De igual modo, San Manuel logra convertir a Lázaro, lo que, a primera vista, podría haber parecido imposible. La naturaleza de la conversión de Lázaro es, cuando menos, política: el sacerdote logra que el agnóstico se involucre y tome partido por la labor social de la parroquia.

La interpretación de la fe de San Manuel, fundamental para la lectura política, presenta ingentes dificultades. En un nivel superficial, todo apunta a que el santo no creía en la vida eterna. Mas, ahondando en el texto se colige que la cortedad en la fe no

es más que la duda impuesta por la lógica de la razón (cf. Ardila, 2011). El mismo Unamuno proclamó la carestía de fe de su personaje, por ejemplo en la entrevista a Kazantakis. Los asertos que enuncia el autor en dicha entrevista deben, empero, considerarse con suma cautela. Unamuno creía inamoviblemente que los personajes eran y debían ser independientes de sus autores. Así lo expresa a propósito de *San Manuel Bueno*, en el artículo “Almas sencillas” de 1933 (reproducido en Valdés, 2006, p. 93), donde escribe: “Y en cierta ocasión, al interpelarme un ingenuo, con ánimo pueril, por qué le había hecho decir a uno de mis personajes algo de lo que dijo, hube de replicarle: ‘eso pregúnteselo usted a él’. Porque es triste achaque de ineducación estética el suponer que es el autor mismo quien habla por boca de sus criaturas y no a la inversa”. En las ocasiones en que Ángela pregunta a San Manuel (el personaje), él declara siempre ambigüedades. Mas lo cierto, en el caso de esta novela, es que a los lectores nos resulta arduo en extremo llegar al personaje, puesto que nuestro contacto con él se realiza por medio de dos interlocutores —la narradora subjetiva y el autor explícito—. El aserto de Unamuno al periodista griego debe leerse en el contexto todo de la entrevista: “¡Tenga! *San Manuel Bueno*. Léalo, verá. Mi héroe es un cura católico que no cree. Sin embargo, lucha por transmitir al pueblo la fe que no tiene con el fin de darle fuerza para vivir. ¡Vivir! Sabe que sin fe, sin esperanza, el pueblo no puede vivir” (Kazantakis, 1963, p. 402). Sin embargo, esa entrevista, realizada el 20 de octubre de 1936, versa fundamentalmente sobre la situación política en España en ese momento concreto, no sobre *San Manuel Bueno*. Esgrime Unamuno esta novela como ejemplo de la dirección sociopolítica que necesita España. Comienza la entrevista:

¡Estoy desesperado! —gritó Unamuno, apretando los puños—. Lo que está sucediendo aquí: que luchan, se matan los unos a los otros, queman iglesias, dicen misas, alzan banderas rojas o estandartes de Cristo... ¿cree usted que sucede porque los españoles creen, la mitad en la religión de Cristo y la otra mitad en la religión de Lenin?

¡No! ¡No! Escuche, ponga atención en lo que voy a decirle: ¡Todo esto sucede porque los españoles no creen en nada! ¡En nada! Están desesperados (Kazantakis, 1963, pp. 401-402).

Esa dirección se halla en la comunión con la fe, aun cuando se carezca de ella. Esto es, que en esta entrevista Unamuno se vale de una interpretación de San Manuel a fin de ilustrar un problema nacional, lo cual no significa que esta interpretación haya de ser ni única ni definitiva.

El mismo protagonista se presta a diversas lecturas: cabe identificarlo con Jesucristo y también con Moisés (Ardila, 2011). El antecedente español más inmediato es *Nazarín* de Galdós, novela protagonizada por un sacerdote que se desentiende de las directrices de la Iglesia y que ha sido identificado como un trasunto de Cristo (cf. Ziolkowski, 1972). Además de ello, las similitudes entre el sacerdote y Unamuno llaman poderosamente la atención. La duda que martiriza a San Manuel es trasunto de aquella que sobrevolaba impertérrita la conciencia de Unamuno. El mismo Unamuno sintió la llamada del sacerdocio, que desoyó (Unamuno, 1965, p. 322-323). Por otro lado, no debe pasarse por alto la figura histórica de Manuel Bueno (1873-1936). Periodista, crítico literario, traductor, director de periódicos y novelista de sobra conocido a la altura de la publicación de San Manuel Bueno, este Manuel Bueno residió en Bilbao hasta 1891, en que marchó a los Estados Unidos, donde se formó como periodista. A su regreso a Bilbao, trabajó para *El Porvenir Vascongado* y *Las Noticias*. Apoyó activamente la dictadura de Primo de Rivera. Paradójicamente, su asesinato el 11 de agosto de 1936 a manos de los republicanos lo convirtió en mártir de la causa nacional. La relación de Manuel Bueno con la tierra de Unamuno, y su justificación de la dictadura contra la que tanto luchó Unamuno hacen que este personaje haya de tenerse en cuenta en el estudio de *San Manuel Bueno*. Unamuno, enemigo acérrimo de Primo de Rivera, podría haber llamado así al protagonista irónicamente, por creer al personaje histórico desprovisto del compromiso moral y social de San Manuel.

Así las cosas, el párroco de Valderde de Lucerna se corresponde claramente con otro personaje histórico acerca del cual había escrito Unamuno en *La agonía del cristianismo*. En octubre de 1930 acababa el prólogo para la edición española de esta obra, en el cual resaltaba “el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía*, el de lucha” (2006, p. 23). En este libro se considera metafóricamente el cristianismo como una lucha en la cual se debate el hombre a lo largo de su existencia. Dos conceptos se revelan fundamentales en *La agonía del cristianismo*: la vida eterna y la fe. Unamuno reconoce que “toda alma es hija de contradicción” (2006, p. 57) refiriéndose a lo contradictorio de los impulsos humanos. Considera que lo más terrible para cualquier alma es “no poder ser amado o no poder amar” (2006, p. 56) y afirma que “Los verdaderos ateos están locamente enamorados de Dios” (2006, p. 56). Divaga Unamuno en torno al amor divino con indicaciones al amor entre hombre y mujer y proclama “la agonía del amor y del conocimiento, del conocimiento, que es amor, y del amor, que es conocimiento” (2006, p. 57). Por conocimiento significa la unión carnal de hombre y mujer. De este amor trata el capítulo en cuestión, “Abisag, la sunamita” sobre Abisag, la joven esposa del rey David.

Más adelante, en el capítulo 9, “El padre Jacinto”, se acomete la cuestión entre el amor a Dios y el amor sentimental. Este capítulo versa sobre el padre Jacinto Loyson, sacerdote que colgó los hábitos por amor a una mujer. Escribe Unamuno: “¡El padre Jacinto! ¡Padre! En esto de su paternidad está el fondo y la esencia de su tragedia, de la agonía del cristianismo en él. Se salió de la Iglesia para casarse, se casó para tener hijos, para perpetuarse en la carne, para asegurarse la resurrección de la carne” (2006, p. 104-105). Este hombre ejemplar renuncia al sacerdocio porque, explica Unamuno, “en el fondo lo que necesitaba era hijo de carne en quien resucitar” (2006, p. 107) y concluye el capítulo sobre el padre Jacinto: “¡Éste fue el hombre, éste fue el padre, éste fue el cristiano en agonía del cristianismo!” (2006, p. 116). En su vida, Jacinto Loyson llega a la misma disyuntiva de Unamuno:

la vida sacerdotal o la vida marital. Y el padre Jacinto sigue el mismo camino que Unamuno: el amor de una mujer y la paternidad biológica. Unamuno toma esa decisión a edad temprana. Loyson ratifica la decisión de Unamuno, acatándola después de haberse ordenado. En lo que al análisis de *San Manuel Bueno* atañe, el ejemplo del padre Jacinto posee una relevancia superlativa, puesto que entiende que la eternidad no se halla en Dios, sino en la descendencia biológica, que es, escribe Unamuno, “la esencia de su tragedia, de la agonía del cristianismo” (2006, p. 104). San Manuel llega a idéntica tesitura que Loyson: la incertidumbre ante la posibilidad de que la condición de padre espiritual no le depare la vida eterna (que confieren los hijos). Al contrario que el padre Jacinto, el padre Manuel, en lugar de colgar los hábitos y darse a Ángela, se sacrificará por sus feligreses y cumplirá con ejemplar devoción su misión sacerdotal. *La agonía del cristianismo* nos enseña dos cosas: que San Manuel fue verdaderamente mártir, y que sus dudas son tan naturales que constituyen la verdadera agonía o lucha de todo cristiano.

En *San Manuel Bueno* pone Unamuno en clave literaria toda la tragedia del sentimiento trágico de la vida y de la agonía del cristianismo. En esta novela, el sacerdocio comporta una significación singular. Pese a soportar la duda que somete a todo cristiano a agonía, San Manuel —al contrario que el padre Jacinto y, quizá, que el propio Unamuno— escoge el sacerdocio y la disciplina de la Iglesia.

El contexto político en 1930.

La novela se escribió a lo largo del año 1930, muy probablemente desde marzo hasta noviembre, mes en que Unamuno fecha el manuscrito. Unamuno regresó de su exilio el 9 de febrero. A su llegada a la aduana en Irún y, después, en la estación de ferrocarril de Bilbao y en Salamanca, fue recibido en olor de multitudes. Se había convertido en un símbolo de la resistencia a la dictadura, en un mito de la política española. Desde entonces, Unamuno se convierte en el principal referente intelectual

de la vida española hasta la proclamación de la II República en 1931.

En los meses que siguen a la renuncia de Primo de Rivera, Unamuno se prodiga en actos políticos. El 1 de mayo participa en Madrid en la manifestación socialista y camina flanqueado por los más destacados líderes republicanos, cogido del brazo de Francisco Largo Caballero y seguido de Indalecio Prieto. El día 2 imparte una conferencia en el Ateneo en la que se compromete a continuar su acción política. El día 3 visita la Universidad Central, donde su presencia deriva en disturbios. El día 4, para evitar más altercados, la policía saca a Unamuno de Madrid en un coche oficial de la Dirección General de Seguridad. Ha escrito Julio Gil Pecharrmán que “Los incidentes ocasionados en mayo por el retorno de Unamuno del exilio que le impusiera la dictadura, y en los que estudiantes de la Federación Universitaria Escolar (FUE) se enfrentaron violentamente con la policía, condujeron al cierre de universidades y señalaron el inicio de una protesta social que se tornaría cada vez más virulenta” (2006, p. 40). Durante 1930, Unamuno no rehúye compromisos políticos. Se le reclama como conferenciante a lo largo y ancho de la nación; en palabras de sus más recientes biógrafos, “en esos tiempos de cambios fundamentales para el porvenir de su país, Miguel de Unamuno no puede quedarse mucho tiempo apartado de los combates políticos” (Rabaté y Rabaté, 2009, p. 559). Es el símbolo patrio de la república por la que muchos claman.

La más obvia relación entre *San Manuel Bueno* y la política reside en la significación de la religión en los discursos políticos de entonces. En los años de la República, buena parte de la vida política gravitó en torno al lugar de la religión en la sociedad. Esa fue, de hecho, una de las cuestiones clave de la Segunda República. Los estudios sobre este tema de historiadores como, por ejemplo, William Callahan (2002) y Vicente Cárcel Ortí (2002) ha reparado en el alto grado de influencia de la Iglesia sobre la política y en la identificación de las derechas con el catolicismo. Otros, como Mary Vincent (2005), han centrado sus estudios en

la intensidad de la violencia anticlerical durante la guerra civil. Incidamos en que se trata de una cuestión compleja, mas sirvan estas referencias como botón de muestra de los estudios hasta la fecha disponibles. En lo que al presente estudio interesa, la cuestión religiosa, dada su magnitud en la política en ese periodo, siempre interesó a Unamuno. Y ese interés fue en aumento según la religión adquiría mayor presencia en el campo de la política. Recordemos ahora alguna de sus manifestaciones comenzada ya la Guerra Civil.

En el “Manifiesto entregado a J. Tharaud” a finales de octubre o principios de noviembre escribe Unamuno: “Insisto en que el sagrado deber del movimiento que gloriosamente encabeza Franco es salvar la civilización occidental cristiana” (citado en Urrutia, 2007, p. 232), en lógica con lo que había escrito en *La agonía del Cristianismo*: “Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización, morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía” (2006, p. 78). Unamuno entenderá, avanzada la República y en la Guerra Civil, la religión como uno de los fundamentos de la ideología social y política: Cerezo califica su pensamiento de “socialismo humanista” (1996, p. 199) significando por humanista, religioso. Elías Díaz observa que “el talante religioso de Unamuno, talante desbordante, angustiado y trágico, determina [...] que su espiritualismo adquiriera en él en última instancia un sentido político realmente conservador y casi inmovilista” (1968, p. 25). Es imperativo también contemplar *San Manuel Bueno* dentro de este interés político.

Observemos, en primer lugar que Unamuno redacta esa novela en un año de transformación política en España. El fin de la dictadura de Primo de Rivera dio paso en 1930 — año de la redacción de *San Manuel Bueno*— a la reconfiguración de las fuerzas políticas. El gobierno presidido por Dámaso Berenguer poseyó un carácter transitorio, y los políticos se organizaron para las primeras elecciones de la nueva democracia, las elecciones que habrían de definir el futuro político y social de España. En esos

meses, se crean multitud de partidos, algunos de nuevo cuño, otros resucitados tras la dictadura. Los monárquicos renuncian a la Unión Patriótica y fundan la Unión Monárquica Nacional presidida por el Conde de Guadalhorce, con José Calvo Sotelo, Ramiro de Maeztu y José María Pemán. Se fundan partidos de derecha, como el Partido Nacionalista Español de José María Abiñana a imitación de las Ligas Patrióticas en Francia, el Partido Laboralista de Eduardo Aunós y la Juventud Monárquica de Eugenio Vegas. A estos partidos, nacidos en 1930, seguiría en 1931 el Centro Constitucional. En el periodo berengueriano perviven, aunque muy debilitados, los carlistas, representados por el ultracatólico Partido Católico Tradicionalista de Juan Vázquez de Mella. Estos partidos tomaban la religión como bandera. Contaron con el apoyo de la prensa católica, que hacia 1930 estaba bien organizada y definida. En 1924 se fundó la Junta Nacional de Prensa Católica, y, entre los rotativos católicos, *El Debate*, fundado a principios de siglo, se convirtió en la voz de los católicos españoles hasta el final de la guerra civil. En los primeros años de la República se crearían unos partidos al tiempo que desaparecerían otros. Caso especialmente interesante lo constituye la Agrupación de Apoyo a la República, liderada por Ortega y Gasset, al que pertenecieron intelectuales de la talla de Gregorio Marañón y que en abril de 1931 se inscribió como partido político. Unamuno no se adhirió a la Agrupación de Apoyo, pero quizá fuese este el partido que más se asemejaba al espíritu del rector salmantino, por cuanto materializaba, en palabras de González Cuevas, “el único intento de articular una derecha republicana digno de tenerse en cuenta” (2007, p. 124).

La Alianza Republicana había sido fundada en 1926. En 1930 la integraban el Partido Republicano Radical, el Partido Republicano Democrático Federal de Manuel H. Ayuso, el Grupo de Acción Republicana, el Partido Republicano Catalán y el Partido Republicano Radical Socialista. El socialismo marxista estaba representado por el PSOE. La Confederación Nacional del Trabajo integraba cuatro tendencias: los anarquistas con los grupos terroristas de

acción —como “Los Solidarios” de Buenaventura Durruti—, los sindicalistas revolucionarios, los sindicalistas puros o posibilistas y los sindicalistas comunistas como Maurín, Mije y Adame. De estos se crea el comité de Acción Revolucionaria. Añádase a los antedichos el Partido de Unión Republicana Autonomista fundado por Vicente Blasco Ibáñez y los otros partidos de carácter regional y regionalista, sobre todo en Cataluña (Acción Catalana de Jaime Bofill y Luis Nicolau, Acción Republicana de Cataluña de Antonio Rovira y Virgili, Estado Catalán de Francisco Macía y el Partido Republicano Catalán de Domingo y Companys). El 17 de agosto los grupos integrantes de la Unión Republicana firman el Pacto de San Sebastián, en el que se comprometían a crear un Comité Revolucionario que, con Alcalá-Zamora, Maura, Azaña, Domingo, Prieto y Albornoz, organizase un movimiento insurreccional. En la segunda mitad de 1930, este Comité Revolucionario se autoproclamó Gobierno provisional de la República y planeaba para el 15 de diciembre un golpe a la guisa de los pronunciamientos decimonónicos. El plan lo frustró el alzamiento del capitán Fermín Galán en Jaca, que llevó a la proclamación del estado de guerra.

En ese año, en el cual la vida política española experimenta tanta agitación, las cuatro alusiones políticas en *San Manuel Bueno* adquieren un patente significado por cuanto que apuntan directamente a asuntos capitales de la política del momento y que se hallan presentes en esa novela. La primera se produce cuando la narradora significa que el párroco jamás declamaba “contra impíos, masones, liberales o herejes” (p. 124), en clara referencia a los religiosos y a los políticos que identificaban a esos grupos como enemigos del Catolicismo y de España. La segunda cuando explica San Manuel a Lázaro que “Todas las religiones son verdaderas” (p. 143) en cuanto que dan vida a los creyentes. Este aserto es contrario al dogma de fe católico y, por consiguiente, deslegitima la autoridad moral de la Iglesia Católica. La tercera es la más obvia referencia política en *San Manuel Bueno*, que enuncia el párroco cuando vuelve a hablar con Lázaro: “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" (p.152). Refutando clarísimamente a Marx, San Manuel aboga por la religión como lenitivo de la tragedia de vivir. La religión, para el protagonista, provee al hombre de la fuerza necesaria para vivir y, lo que es más importante, de la felicidad. Se trata de una actitud propia del fin de siglo en que se formó Unamuno: la aceptación de la religión como única respuesta válida a la vida, que propició la conversión al cristianismo de escritores como Verlain, Beardsley, Wilde y Huysmas. Y se trata también y, sobre todo, de una idea desarrollada antes por Ganivet: el catolicismo como una de las fuerzas madre de la nación española, esto es, como esencia de la identidad nacional (Ardila, 2007, p. 163-194).

La cuarta y última declaración política aparece después de estos menoscabos de la religión politizada y del marxismo anticlerical, tras la muerte de San Manuel, en la conversación en que Lázaro explica a su hermana cómo el santo le hizo comprender la realidad social:

—Él me hizo un hombre nuevo, un verdadero Lázaro, un resucitado —me decía—. Él me dio fe.

—¿Fe? —le interrumpía yo.

—Sí, fe, fe en el consuelo de la vida. Él me curó de mi progresismo. Porque hay, Ángela, 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 éste...

—Como acaso tú... —le decía yo.

—Y sí, y como don Manuel. Pero 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...

—De modo que...

—De modo que hay que hacer que vivan de ilusión (pp. 160-161).

De lo que aquí expone Lázaro se extraen varios corolarios de alcance político. Primero, que San Manuel lo curó de su progresismo, lo que, simbólicamente, implica que el progresismo es una enfermedad, actitud muy propia del pensamiento católico de entre siglos. Segundo, y fundamental, se apunta a las dos políticas más peligrosas y nocivas: una es la de los creyentes que atormentan como inquisidores; otra, la de los marxistas contrarios a la religión. Aun cuando la relación entre política y religión es sumamente compleja, Unamuno viene a resumirla en este paisaje reduciéndola a los binomios catolicismo-anticatolicismo y derechas-izquierdas. Según Lázaro, la política en aquel momento se reducía a esa dicotomía, entre las derechas que pretendían imponer el catolicismo como inquisidores y las izquierdas que negaban ese catolicismo en su proyecto de una "sociedad futura". Incidamos en que toda reducción de esta compleja materia pecará de simplista. Mas siendo ese binomio el expresado en *San Manuel bueno*, pasamos ahora a ver el encaje de esa novela en la cuestión religiosa.

El socialismo cristiano o cristianismo social de Unamuno.

Aun cuando las críticas al catolicismo politizado se hallan dispersas en la producción unamuniana, se manifiestan con especial clarividencia en dos textos: en *La agonía del Cristianismo* y en *El reinado social de Jesús*. En el capítulo 6 de *La agonía del Cristianismo*, titulado "El supuesto cristianismo social", arremete Unamuno contra el catolicismo politizado y, muy especialmente, contra los jesuitas, a quienes moteja de "degenerados hijos de Íñigo de Loyola" (2006, p. 75). A creer de Unamuno a la altura de *La agonía del Cristianismo*, religión y política resultan incompatibles. La religión debe, necesariamente, desentenderse de la política: solo en el individualismo, en la soledad, puede vivir el hombre en verdadera comunión con el cristianismo. Ello propicia la "contradicción íntima" (2006, p. 78) de cristianismo, puesto que "como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo" (2006, p. 78). Es decir, que a

pesar de las críticas de Lázaro a la politización de la religión, la sociedad, y por ende, la política precisaría de la religión como punto de referencia.

Unamuno jamás llegó a escribir el ensayo para el que concibió como título *El reinado social de Jesús*. Urrutia ha recuperado los apuntes esbozados por Unamuno, a finales del siglo XIX, para la redacción de ese libro. Advierte Urrutia (2007) de la importancia de esta obra, puesto que se planifica en un momento clave en la evolución de la ideología de Unamuno: su concepción de lo que el mismo Unamuno llamó un *socialismo cristiano*. En carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal calificó Unamuno su *Reinado social de Jesús* de ensayo “que será un cuadro de socialismo cristiano, una condena de la guerra, del militarismo, de la patriotería [...] sobre base evangélica” (citado en Urrutia, 2007, p. 118). En sus notas escribe sobre esta cuestión: “El reinado de Jesús es el reino de Dios, reino de paz y de amor. Reina en el corazón de cada uno y desde allí dentro irradia y une por impulso íntimo haciéndolos uno en el espíritu” (citado en Urrutia, 2007, p. 135). Finaliza el texto: “Fin del reinado social [...] Unidos cada uno a Cristo por Cristo unidos todos en uno” (citado en Urrutia, 2007, p. 139).

Vemos en esas citas cómo Unamuno concibe una sociedad regida por una ideología social tomada del principio cristiano de amor al prójimo. En definitiva, de una idea cristiana de la sociedad. En su estudio sobre el catolicismo de las derechas españolas, Feliciano Montero ha observado la evolución hacia lo que llama “social cristianismo”. En líneas generales, Unamuno alterna términos como “socialismo cristiano” y “cristianismo social” para designar la concepción de una sociedad entregada a la paz y el amor predicados por el cristianismo. Esa idea pudiera alcanzarse partiendo desde la derecha o desde la izquierda, y si bien Unamuno la denomina “cristianismo social”, su origen se hallaría no en una ideología política concreta sino en la fe según la predica San Manuel.

Sobre la mención al marxismo en la novela que nos ocupa conviene recordar que la oposición de Unamuno al marxismo de

la España de en torno a 1930 —esto es, socialismo y comunismo, principalmente— apuntada por varios críticos (v.g. Ardila, 2007; Díaz, 1968; Pascual, 2003) se patentiza en textos como el manifiesto confiado a Tharaud. El rechazo del anticlericalismo marxista en *San Manuel Bueno* no deja lugar a dudas: las gentes precisan del opio de la religión y la religión es la vida misma de una sociedad. Aunque frise la contradicción, Unamuno no cae en ella: la religión no debe politizarse, pero la sociedad desaparecería sin la religión. Así lo expresó a las claras en “Almas sencillas” de 1933, donde en referencia a *San Manuel Bueno* asevera:

Quítese [al pueblo] su religión, su ensueño de limbo, esa religión que Lenin declaró que era el opio del pueblo, y se entregará a otro opio, al opio revolucionario de Lenin. Quítese su fe —o lo que sea— en otra vida ultraterrena, en un paraíso celestial, y creará en esta vida sueño, en un paraíso terrenal revolucionario, en el comunismo o en cualquier otra ilusión vital. Porque el pobre tiene que vivir. ¿Para qué? No le obligues a que se pregunte en serio para que, porque entonces dejaría de vivir vida que merezca ser vivida (citado en Valdés, 2006, p. 95).

Observa Unamuno dos alternativas sociales contrapuestas: la religión o el comunismo revolucionario. Quienes, como Lenin, tachan la religión de engaño no hacen sino presentar otro engaño³. Ante estas dos posturas, en *San Manuel Bueno* se sugiere implícitamente una tercera, coincidente con un movimiento social en 1930.

Frente al tradicionalismo de signo católico, en España, aunque menos que en otros países europeos, arraigó una corriente política semejante al cristianismo social del que habla Unamuno

³ Pascual ha interpretado *San Manuel Bueno* en estos mismos términos: “[Unamuno] acentúa el valor de la fe popular misma, aun cuando el objeto de la misma no sea más que ilusorio. Este es, precisamente, uno de los temas principales de *San Manuel Bueno, mártir*” (2003, 41).

en *El reinado social de Jesús*. La labor social de la iglesia católica cobró nuevos ímpetus con las encíclicas de León XIII, en las cuales el pontífice exhortaba a la unión social de los católicos ante la trepidante secularización de la sociedad europea: *Inmortale Dei* trataba las relaciones entre Iglesia y Estado; *Sapientiae christiana*, la unión de los cristianos en defensa de la religión; *Praeclara gratulationis*, la autoridad de la Iglesia; *Cum multa*, la legitimidad religiosa de los partidos políticos. Especial influencia tuvo *Rerum Novarum* (1891). A finales del siglo XIX ya existían en España los Círculos Católicos, en los que los católicos se organizaban para ejercer labores sociales. En 1906, las Semanas Sociales lograron dar un importante impulso a los movimientos sociales católicos. Inspirados por los sindicatos católicos belgas, en 1912 los dominicos Pedro Gerard y José Gafo crearon los Sindicatos Católico-Libres. En 1919 se crea la Confederación Nacional de Sindicatos Obreros. Esta suerte de agrupación logró arraigar en las regiones de la mitad norte. En Castilla y León, la Confederación Nacional Católico-Agraria llegó a contar en 1920 con medio millón de afiliados (cf. Pelaz López, 2006).

En *San Manuel Bueno* explica la narradora que “Lázaro [...] le propuso [a San Manuel] si no estaría bien que fundasen en la iglesia algo así como un sindicato católico agrario” (p. 151), a que responde el párroco: “¿Sindicato? Y ¿qué es eso? Yo no conozco más sindicato que la Iglesia, y ya sabes aquello de que ‘mi reino no es de este mundo’. Nuestro reino, Lázaro, no es de este mundo...” (p. 151). También en *El reinado social de Jesús* rechaza Unamuno el reino de Dios en la tierra y clama por “El reinado de Cristo espiritual, en cada alma” (citado en Urrutia, 2007, p. 137). Asimismo en *La agonía del Cristianismo* entiende que Jesucristo reclamó la distinción entre lo social y lo espiritual; explica Unamuno que Jesucristo “Sacudióse así de todo problema económicosocial [...] y mostró que su buena nueva nada tenía que ver con cuestiones economicosociales o con cuestiones nacionales, nada con democracia o demagogias internacionales y nada con nacionalismo” (2006, 74). Estas palabras hallan su eco en *San Manuel*

Bueno, cuando el protagonista, justo antes de su alusión al opio de Marx, enuncia su concepción de la vida social:

La religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres. Pien-sen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obra-ren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad. Yo no he venido a someter a los pobres a los ricos, ni a predicar a estos que se sometan a aquellos. 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 ni ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, y en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio de la vida? (151).

San Manuel se desentiende de la “nueva sociedad” que los po-líticos pretenden implantar. Esta “nueva sociedad”, a mediados de 1930, se refería (por oposición a las derechas que politizaban el catolicismo) al sistema marxista mediante el cual “someter a los pobres a los ricos” —y adviértase la anfibología en la expresión—.

Junto a la desconfianza en la “nueva sociedad”, San Manuel expresa ahí su concepción de la acción social. Además de las “cu-raciones sorprendentes” (120) —y, por ende, milagrosas— de enfer-mos que constata la narradora y sus poderes sobrenaturales —tiene fama de que nadie logra mentir ante él (122)—, se pro-porcionan varios detalles de su misión sacerdotal, que se corres-ponde con una delimitada acción social. Primero destaca Ángela la generosidad del párroco que rechazó una “brillante carrera eclesiástica” (119) por quedarse en su pueblo con su familia y dedicarse a sus feligreses. Inserta entonces la anécdota de Perote, a quien San Manuel instó a que reconociese a un hijo que no era suyo pero que después le asistiría al quedar Perote minusválido (119-120). Se resalta también su atención a los desgraciados como

Blasillo el bobito del pueblo (121). Asimismo tiene enemigos declarados contra quienes orientar su labor parroquial: la envidia y la ociosidad (124). El objeto de su labor radica en hacer feliz a su prójimo: “Lo primero —decía— es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo” (127). Logra que esa felicidad llegue e impregne a todo el pueblo y también que una a todo el pueblo. Escribe la narradora: “Había un santo ejercicio que introdujo en el culto popular y es que, reuniendo en un templo a todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos y niños, unas mil personas, recitábamos al unísono, en una sola voz, el Credo” (123). Se deja constancia así de que San Manuel logra inocular y henchir de religión la cultura popular de modo que una al pueblo.

San Manuel ejerce de verdadero líder espiritual y social. Ello lo demuestra su presencia en toda suerte de actos, como explica la narradora:

Iba también a menudo a la escuela a ayudar al maestro, a enseñar con él, y no sólo el catecismo. Y es que huía de la ociosidad y de la soledad. De tal modo, que por estar con el pueblo, y sobre todo con el mocerío y la chiquillería, solía ir al baile. Y más de una vez se puso en él a tocar el tamboril para que los mozos y las mozas bailasen, y esto, que en otro hubiera parecido grotesca profanación del sacerdocio, en él tomaba un sagrado carácter y como de rito religioso (126).

Tras la impresión de remedio a la ociosidad, la narradora detalla la acción social del párroco: participa a menudo en la labor docente de la escuela e incluso toca la música en los bailes, que finalizan con el rezo del Ángelus. La alusión aquí a una práctica contraria al marxismo —la labor docente del clero— se complementa con otra alusión al popularismo a que eran remisos sectores de la Iglesia, a quienes la participación en la vida seglar podría considerarse “profanación del sacerdocio” (supra).

Por medio de esta información sumaria, la narradora logra presentar a San Manuel como generador de una acción social efi-

caz en todos los sentidos, que une al pueblo y satisface las necesidades individuales, como demuestran los casos de Perote y Blasillo. Esta acción social es la propia de una casa del pueblo, donde se proporciona cultura y entretenimiento, o de un sindicato católico. El rechazo de San Manuel a fundar un sindicato católico, como le sugiere Lázaro, cabe dentro de la lógica: estos sindicatos fueron de ordinario liderados por terratenientes y, sobre todo, Unamuno rechaza cualquier modo de politización de la religión. En esta novela, el epónimo protagonista logra una suerte de cohesión entre los miembros de su comunidad, cohesión obrada y lograda por el párroco. San Manuel ejerce, en definitiva, una forma de "cristianismo social" en cuanto que aplica el principio cristiano de amor al prójimo a su labor social en el pueblo.

San Manuel y la acción social parroquiana de Martín de Herrera.

La acción social acometida ejemplarmente por San Manuel se corresponde con una política determinada y promovida desde la Iglesia en las tres primeras décadas del siglo XX: la acción católica, dentro de la parroquia, llevada a cabo por los párrocos. El principal promotor de este movimiento fue el aldeadavilense Cardenal José Martín de Herrera, Arzobispo de Santiago de Compostela, quien redactó 66 pastorales desde su sede gallega. La obra del salmantino ha sido objeto de dos trabajos recientes (García Cortés, 1989; Pellistrandi, 2006) en los que se pone de manifiesto el carácter sociopolítico de sus pastorales, sobre todo de la última, de 1920, que es una reproducción casi idéntica de otra de 1915 titulada "El amor a la parroquia".

En "El amor a la parroquia", Martín de Herrera concibe la parroquia como unidad social impregnada de la moral cristiana bajo la tutela del párroco. Señala como enemigos sociales la blasfemia y la profanación de fiestas de guardar, pues son símbolos del agnosticismo alcista en la sociedad de principios de siglo. El cardenal hace hincapié en la profesión del párroco como líder social cuyo cometido ancilar reside en servir de ejemplo a sus

feligreses. Las funciones del párroco ocupan largos y enjundiosos párrafos de "El amor a la parroquia". En resumen, Martín de Herrera insta a los sacerdotes a predicar el evangelio y a dirigir a los parroquianos en sus vidas espirituales y también sociales. Al párroco corresponde auxiliar a los pobres y a los desvalidos y fomentar la caridad entre los hombres. Resume todo ello el cardenal en cuanto que "la familia cristiana no tiene mejor amigo que el cura, que es un apóstol en sus predicaciones, un maestro en la dirección de las conciencias, un amigo que no desampara nunca, un médico que atiende con solicitud a remediar cuanto es posible las necesidades de los que son objeto de su celo pastoral" (1920, 20).

La descripción del párroco ideal de acuerdo con la concepción esbozada por Martín de Herrera se corresponde perfectamente con San Manuel, tal como se le describe en la relación de su acólita Ángela Carballino. Pellistrandi ha resaltado el alcance político y social de las prédicas de Martín de Herrera, cuyo pensamiento social "se ha formado en las grandes luchas y calurosos debates del siglo XIX y que la asimilación de teorías políticas con doctrinas espirituales (socialismo y anarquismo, protestantismo y espiritismo) [...] donde no cabe la separación entre religión y política" (2006, 133). No en vano clama el cardenal:

El amor a la parroquia no solamente obliga a procurar el bien de la misma en el orden religioso, doméstico y social, sino también a oponerse a todo cuanto perturbe dicho orden, y en especial, los errores contra la fe y buenas costumbres, las sociedades, de resistencia a la autoridad, a las personas, a la propiedad. Los buenos feligreses deben abstenerse de cooperar ya directa ya indirectamente a la fundación y sostenimiento de escuelas laicas o neutras, que por lo mismo que son contrarias a la fe y profesión cristiana, causan graves daños en la parroquia; no deben jamás suscribirse a la prensa impía, diseminadora de principios disolventes, ni deben tomar parte en las reuniones en que predomina el espíritu anárquico y de rebelión a toda autoridad eclesiástica y civil; igualmente deben

abstenerse de coadyuvar a la acción perniciosa del protestantismo y masonismo, del espiritismo y socialismo; abominando las libertades de perdición condenadas por la Iglesia y especialmente por el sapientísimo Pontífice León XIII (1920, 22).

Las discrepancias puntuales entre las ideas de Martín de Herrera y las de San Manuel son evidentes; antes bien, sobre estas mínimas diferencias prevalecen unas coincidencias significativas por demás: el bien religioso, doméstico y social, la oposición a la propiedad y a las personas así como la denuncia del socialismo⁴. Y, sobre todas ellas, la acción social de San Manuel. No existe prueba alguna de que Unamuno leyese ninguna de las pastorales de Martín de Herrera; no obstante, dos circunstancias invitan a pensar que Unamuno al menos conociese su nombre y obra: 1) que como arzobispo de Santiago de Compostela era, ex officio, senador del Reino y realizó una intensa labor (por ejemplo instauró las fiestas de Santiago en Padrón), y 2) que era natural de un pueblo de Salamanca. Es muy posible, por ello, que Unamuno supiese del cardenal aldeavilense por comentarios que oyese en Salamanca o por notas en prensa. Empero, sobre esta posibilidad prevalece la realidad del influjo ejercido por Martín de Herrera en pensadores de la época, v.g. en el Conde de las Navas, autor de *La parroquia* (1916 y 1922) o en José Rodríguez Noval, autor de *El párroco y la parroquia en la reconstrucción social* (1924).

La cuestión no es, en absoluto, si Unamuno leyó o no leyó a Martín de Herrera, sino que en San Manuel Bueno presenta la misma e idéntica idea que el cardenal aldeavilense. Como pretendía el prelado, el protagonista de la novela de Unamuno se mezcla con los habitantes de su parroquia, hace de juez de paz, de consejero espiritual y sentimental, de asistente social, e inclu-

⁴ Por "crítica al socialismo" en *San Manuel Bueno* me refiero a las alusiones al "opio del pueblo" y a las ideologías que rechazan la religión para crear una "sociedad futura".

so de animador en las fiestas de los jóvenes. Predica las esencias más básicas y hondas del cristianismo: la paz entre las personas y el amor al prójimo. San Manuel Bueno se presenta así como un caso práctico de ese “cristianismo social” reclamado por Unamuno y por la acción social auspiciada por Martín de Herrera. Insistimos en que no importa tanto reconocer la posible influencia de las ideas del cardenal salmantino en Salamanca, como resaltar la confluencia de Unamuno, según se plasman en esta novela, con la línea social marcada por la Iglesia en su tiempo.

En *San Manuel Bueno* logra Unamuno ensamblar una de las narrativas más complejas de la literatura española. Si bien la elegancia de la prosa hace de esta una novela de lectura sumamente amena, la antífrasis complica sobre manera su correcta y completa interpretación. En la cumbre de su carrera y de sus facultades literarias e intelectuales, Unamuno redacta una novelita de extensión corta que, en su sincretismo y aparente liviandad, esconde una sofisticación filosófica y política sin parangón en la literatura española del siglo XX. Y en ello reside, en buena parte, el valor artístico de esta obra. Su complejidad se logra mediante la confluencia de varios significados en las frases y en la tesis de *San Manuel Bueno*. Al lado de la emotiva historia de amor que Ángela nos relata con pasión desesperada (cf. Garrido Ardila, 2011), se agita la novela agónica que aborda la cuestión de la fe y, en última instancia, de la mortalidad, que es, en el imaginario unamuniano, el sentimiento trágico de la vida. Amor y muerte confieren a esta novela una actualidad sempiterna. Asimismo, a la luz del contexto político en que se redactó, *San Manuel Bueno* adquiere una palmaria significación política: el “cristianismo social” frente a la politización de la religión denunciada por el personaje de Lázaro.

Conclusiones.

De esta novela han afirmado Carey y Williams que ejemplifica de Unamuno “his confrontation with Catholic Spain” (1976, 309). Antes al contrario, y como hemos tratado de demostrar

aquí, *San Manuel Bueno* contiene y refleja los principios de un “cristianismo social” según el término que Unamuno emplea en *La agonía del Cristianismo*. Esa noción de cristianismo social urdida en *San Manuel Bueno* se halla en la línea de los movimientos sociales católicos, centrados en el acercamiento de la Iglesia a las clases sociales más humildes, y desarrollados en diversas partes del territorio nacional, especialmente en el noroeste, por la época de la redacción de nuestra novela. Dentro de la estructura orgánica social promulgada por teóricos como el Cardenal Martín de Herrera, el párroco debe realizar funciones de líder social dentro de la comunidad a fin de que esta alcance y viva en los principios cristianos de amor y paz. La figura de San Manuel, su acción social cotidiana en la parroquia que ocupa, ofrece un óptimo y meridiano ejemplo del párroco y su misión social tal como los describió Martín de Herrera. Hemos, por tanto, de leer *San Manuel Bueno, mártir* como la ejemplificación del cristianismo social propuesto por Unamuno y en la coincidencia de este con los postulados de sectores de la Iglesia de entonces que, con Martín de Herrera a la cabeza, abogaban por la acción social de los párrocos.

Bibliografía

ABELLÁN, JOSÉ LUIS (1964). *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*. Madrid: Tecnos.

AGUILERA, CÉSAR (1964). “Fe religiosa y su problemática en *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, 40, pp. 205-307.

ALVAR, CARLOS, JOSÉ-CARLOS MAINER y ROSA NAVARRO (1997). *Breve historia de la literatura española*. Madrid: Alianza.

BIGGANE, JULIA (2005). “Introjection, Loss, and the Politics of Possession in Unamuno’s *San Manuel Bueno, mártir*”, *Hispanic Review*, 73.3, pp. 329-350.

BLANCO, MANUEL (1994). *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*. Madrid: ABL Editor/Franciscanos (OFM).

BLANCO AGUINAGA, CARLOS (1990). "Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*", en Antonio Sánchez Barbudo (ed.), *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, pp. 273-298. publicado antes en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 15, 1961, pp. 569-588.

BLANCO AGUINAGA, CARLOS (1981). "Relectura de *San Manuel Bueno, mártir*—para Sanchez Barbudo, " en Benito Brancaforte, Edward R. Mulvihill y Roberto G. Sánchez (Eds.), *Homenaje a Antonio Sánchez Barbudo: Ensayos de la literatura española moderna*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 109-115.

BONADDIO, FEDERICO (2011). "*San Manuel Bueno, mártir* and the Art of Hagiography", *Bulletin of Spanish Studies*, 88.7-8, pp. 247-257.

BUTT, JOHN (1981). *Miguel de Unamuno: San Manuel Bueno, mártir*. Londres: Grant and Cutler.

CALLAHAN, WILLIAM J. (2002). *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica.

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE (2002). *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Madrid, Palabra.

CAREY, DOUGLAS M. y PHILLIP G. WILLIAMS (1976). "Religious Confession as Perspective and Meditation in Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*", *Modern Language Notes*, 91.2, pp. 292-310.

CEREZO GALÁN, PEDRO (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta.

DÍAZ, ELÍAS (1968). *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*. Madrid: Tecnos.

FERNÁNDEZ PELAYO, HIPÓLITO (1966). *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno*. Madrid: Editorial Mayfe.

GARCÍA CORTÉS, CARLOS (1989). "El Pontificado compostelano del Cardenal Martín de Herrera (1835-1922). Fuentes para su estudio ideológico y pastoral", *Compostellanum*, 24, pp. 522-524.

GARRIDO ARDILA, J. A. (2007). *Etnografía y politología del 98. Unamuno, Ganivet y Maeztu*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GARRIDO ARDILA, J. A. (2011). "Amor y religión en *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno", *Romance Quarterly*, 58.2, pp. 94-113.

GARRIDO ARDILA, J. A. (2015). "Unamuno político: del socialismo al liberal-conservadurismo", en J. A. Garrido Ardila (coord.), *El Unamuno eterno*, Barcelona: Anthropos, pp. 472-522.

GIL PECHARROMÁN, JULIO (2006). *Segunda República Española (1931-1936)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GLANNON, WALTER (1987). "Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*: Ethics through Fiction", *MLN*, 102.2, pp. 316-333.

GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (2007). *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (2009). *Conservadurismo heterodoxo. Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barres, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GORDON, M. (1986). "The Elusive Narrative Method and Its Implication in *San Manuel Bueno, mártir*", *Hispanic Review*, 54.2, pp. 147-161.

GULLÓN, RICARDO (1964). *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos.

GULLÓN, RICARDO (1977). "Relectura de *San Manuel Bueno*", *Letras de Deusto*, 7, pp. 43-51.

JUARISTI, JON (2012). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus.

KAZANTAKIS, NIKOS (1963). *Spain*. Nueva York: Simon and Schuster.

LARSON, KEVIN S. (1990). "Unamuno, Nietzsche, and *San Manuel Bueno, mártir*", en Nora de Marvall-McNair (ed.), *Selected Proceedings of the Singularidad y Trascendencia Conference: A Semicentennial Tribute to Miguel de Unamuno, Ramón del Valle-Inclán and Federico García Lorca*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, pp. 107-120.

LA RUBIA PRADO, FRANCISCO (1999). *Unamuno y la vida como ficción*. Madrid: Gredos.

LONGHURST, C. A. (1982). "The Problem of Truth in *San Manuel Bueno, mártir*", *The Modern Language Review*, 76.3, pp. 581-597.

LONGHURST, C. A. (2011). "Unamuno on Identity: Personal and National", *Hispanic Research Journal*, 12.1, pp. 48-62.

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO (1998). "San Manuel Bueno, mártir (Unamuno) y la superación del agonismo", *Diálogo Filosófico*, 41, pp. 230-231.

MANCING, HOWARD (2006). "The Lessons of *San Manuel Bueno, mártir*", *MLN*, 121.2, pp. 343-366.

MARTÍN DE HERRERA, JOSÉ MARÍA (1920). *Carta pastoral del Excmo. y Revmo. Sr. Cardenal José María Martín de Herrera y de la Iglesia sobre "El amor a la parroquia"*. Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario Central.

MONTERO, FELICIANO (2007). "Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al social cristianismo", *Historia y Política*, 18, pp. 101-128.

MORAL RONCAL, ANTONIO MANUEL (2009). *La cuestión religiosa en la Segunda República. Iglesia y Carlismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

NEVILLE, JANE (2015). "La teoría de la novela en Unamuno", en J. A. Garrido Ardila (ed.), *El Unamuno eterno*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-46.

PASCUAL MEZQUITA, EDUARDO (2003). *La política del último Unamuno*. Salamanca: Anthemia.

PELAZ LÓPEZ, JOSÉ VIDAL (2006). "Sindicalismo, propaganda y acción social católica", en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 89-103.

PELLISTRANDI, BENOIT (2006). "La realidad social y antropología del catolicismo y los orígenes religiosos de la Guerra Civil", en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 125-141.

RABATÉ, JEAN-CLAUDE y COLETTE RABATÉ (2009). *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus.

REGALADO GARCÍA, ANTONIO (1968). *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos.

RIBAS, PEDRO (1998). "Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*", *Letras de Deusto*, 80, pp. 61-63.

ROBERTS, STEPHEN G. H. (2007). *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

SALCEDO, EMILIO (1964). *Vida de don Miguel*. Madrid: Anaya.

SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO (1951). "Los últimos años de Unamuno", *Hispanic Review*, 19, pp. 211-322.

SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO (1968). *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

SÁNCHEZ-BARBUDO, ANTONIO (1990). "Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", en Antonio Sánchez-Barbudo (ed.), *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, pp. 95-122.

SINCLAIR, ALISON (2001). *Uncovering the Mind. Unamuno, the Unknown and the Vicissitudes of Self*. Manchester: Manchester University Press.

UNAMUNO, MIGUEL DE (1965). *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Santiago de Chile: Editora Zig-Zag.

UNAMUNO, MIGUEL DE (2006). *La agonía del Cristianismo*. Madrid: Alianza.

UNAMUNO, MIGUEL DE (2005). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra.

URRUTIA LEÓN, MANUEL MARÍA (1997). *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto.

URRUTIA LEÓN, MANUEL MARÍA (2007). *Miguel de Unamuno desconocido. Con 58 nuevos textos de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

VALDÉS, MARIO (2006). "Introducción", en Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, pp. 11-97.

VAUTHIER, BÉNÉDICTE (1998). "Huellas del ideario (religioso) krausista en *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. 33, pp. 145-189.

VILLAR-EZCURRA, ALICIA (2021). "El secreto juego de *San Manuel Bueno, mártir*: la apuesta por el amor y el contento de vivir", *Pensamiento*, 76.291, pp. 855-875.

VINCENT, MARY (2005). "'The Keys of the Kingdom': Religious Violence in the Spanish civil War, July-August 1036", en Chris

Ealham y Michael Richards (coords.), *The Splintering of Spain: New Historical Perspectives on the Spanish Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 68-89.

ZAHAREAS, ANTHONY N. (1984). "Unamuno's Marxian Slip: Religion as Opium for the People", *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 17, pp. 16-37.

ZIOLKOWSKI, THEODORE (1972). *Fictional Transfigurations of Jesus*. Princeton: Princeton University Press.