

Comunicaciones

Área temática de las jornadas: Diálogos interoceánicos, transnacionales

Sobrevivir en la memoria de los otros: La presencia del Gran Inquisidor de Dostoievski en *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno

María Victoria Martínez

victoriamartinezunrc@gmail.com

**Escuela de Letras. Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba**

Resumen

El investigador ruso Vsévolod Bagno (1994) afirma la “indudable afinidad” que existe entre España y Rusia como encrucijadas culturales entre Oriente y Occidente. En una carta a Ganivet de 1898, Unamuno confesaba, por su parte: “Siempre estuve convencido de que existe una similitud esencial entre el carácter nacional del pueblo español y el del ruso: la resignación, la actitud ante la vida, la serena religiosidad de su gente, las aspiraciones e impulsos místicos de los elegidos...” Tal como escribe en 1915, “Dostoievski es mi principal fuente respecto a Rusia (...) Yo hago votos por el triunfo de la concepción y el sentimiento que de la vida y del mundo tenía Dostoievski”. Según entiende la crítica, Rusia sirvió al bilbaíno “como un campo de experimentos sobre ideas e imágenes que le interesaban más que la realidad rusa: el problema de España, el problema de la humanidad, el problema de la inmortalidad del alma” (Korkonosenko: 2000). La breve novela unamuniana *San Manuel Bueno, mártir* (1931) reconsidera “La leyenda del Gran Inquisidor”, un capítulo de *Los hermanos Karamazov* (1881) de Dostoievski, para abordar la cuestión de la fe religiosa y la creencia en un ser superior que dé sentido a la vida del hombre, dos temas caros a las preocupaciones vitales del escritor español. En nuestro trabajo analizaremos comparativamente afinidades y diferencias entre las obras propuestas y el sistema de ideas de sus autores.

Palabras clave: Unamuno- Dostoievski- Fe y razón- *San Manuel Bueno, mártir*- *Los hermanos Karamazov*

Abstract

The Russian researcher Vsévolod Bagno (1994) affirms the “undoubted affinity” that exists between Spain and Russia as spaces of cultural confluence between East and West. In a letter to Ganivet of 1898, Unamuno confessed for his part: "I have always been convinced that there is an essential similarity between the national character of the Spanish people and that of the Russian people: resignation, attitude towards life, the serene religiosity of its people, the mystical aspirations and impulses of the chosen ones ..." As he wrote in 1915, “Dostoyevsky is my main source regarding Russia (...) I wish for the triumph of the conception and the feeling that Dostoyevsky had of life and the world”. As critics understand, Russia served Unamuno “as a field of experiments on ideas and images that interested him more than the Russian reality: the problem of Spain, the problem of humanity, the problem of the immortality of the soul”. (Korkonosenko: 2000) The short novel *San Manuel Bueno, mártir* (1931) reconsiders "The legend of the Grand Inquisitor", a chapter of *The Karamazov Brothers* (1881); it asks about religious faith and

M. V. Martínez “Sobrevivir en la memoria de los otros...”

the belief in a superior being that gives meaning to man's life, two central themes in the vital concerns of the Spanish writer. In our work we will comparatively analyze affinities and differences between the proposed works and the ideas of their authors.

Keywords: Unamuno- Dostoievski- Faith and Reason- *San Manuel Bueno, mártir*- *The Karamazov Brothers*.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución– No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

“Esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros”, Miguel de Unamuno (1913)

Según sostiene el hispanista ruso *Vsévolod Bagnó* (2000) entre España y Rusia existe una “indudable afinidad”, pues sus posiciones geográficas respectivas las constituyen en encrucijadas de culturas entre Oriente y Occidente. El autor hace hincapié en diversos factores de proximidad histórico cultural entre ambas naciones, tales como la coincidencia en las luchas de reconquista por la recuperación de su territorio de las invasiones extranjeras; así como el interés de la sociedad rusa por los procedimientos de la Inquisición española contra las prácticas judaizantes, entendidos como una consecuencia de la situación “fronteriza” de España (287).

En el trabajo referido, el crítico cita a Walter Schubart, profesor de Sociología y Filosofía de la Universidad de Riga, autor de *Europa y el alma de Oriente* (1938), quien sostenía por su parte que el mesianismo de las culturas limítrofes de Oriente se debía a su posición geográfica y el de Occidente, a la religión cristiana. Schubart señala como peculiaridad propia de las culturas limítrofes el papel que desempeña la religión en la vida nacional; y destaca el auge alcanzado por la filosofía religiosa en España y Rusia, en comparación con países fundamentalmente secularizados como Alemania, Francia o Inglaterra. Sostiene, además, que la cultura española se encuentra en el otro extremo de la “gran diagonal europea”, pues a lo largo de los siglos ha cumplido un papel muy semejante. Por ello, uno de los rasgos distintivos del complejo fronterizo ruso e hispano es el anhelo de propagar su religión por el mundo, y defender “con espíritu maximalista y exaltado su integridad” (Bagno 289).

La experiencia del imperio ruso, a su vez, era también conocida y comentada en España; en efecto, en una de sus *Cartas desde Rusia*, el diplomático y escritor Juan Valera, responsable de las primeras referencias a las letras rusas para España en el siglo XIX, señala que esta nación es un gran imperio con una misión especial en Oriente, en parte opuesta a la de su propio país¹.

Miguel de Unamuno, por su parte, en una carta de 1898 dirigida a su amigo Ángel Ganivet, manifestaba:

Siempre estuve convencido de que existe una similitud esencial e indudable entre el carácter nacional del pueblo español y el del ruso: la resignación, la actitud ante la vida, la serena religiosidad de su gente, las aspiraciones e impulsos místicos de los elegidos, idénticas bases económicas para la existencia (...) Incluso la doctrina de Tolstói nos resulta mucho más cercana que para los franceses o italianos, cuyos países están latinizados en exceso y son demasiado paganos². (Morell 100)

¹ En una serie de cartas dirigidas a su amigo Leopoldo Augusto de Cueto, confesaba Varela que “si yo supiera ruso, ya sería otra cosa. La literatura de esta nación apenas es conocida en parte alguna, y la lengua, aunque empieza a estudiarse, se sabe poco”. Un hecho común en toda Europa, pues “en Francia no creo que se conozcan más que algunas novelitas de Puschkin y de Gogol, que Mérimée y Viardot han traducido, y varios extractos y juicios críticos de otras pocas publicadas en la *Revista de Ambos Mundos*. En Alemania, se ha traducido algo más y, sirviéndome de la lengua alemana, que entiendo medianamente, pienso leer a los poetas” (1 de enero de 1857). Citado por Morillas Esteban (2011).

² A. Gallego Morell, *Estudios y textos ganivetianos*, Madrid, 1971: 100. Citado por S. Bagno (2000).

El interés del escritor vasco por “las cosas de Rusia” se va a sostener en el tiempo, ya que casi veinte años después vuelve a ponerlo de manifiesto en “Un extraño rusófilo”, un trabajo de 1915:

No he estado jamás en Rusia ni cerca de ella, porque jamás he salido de mi patria; no sé ruso ni nada que se le parezca; no he tropezado nunca con ningún ruso ni aun con nadie que por Rusia haya viajado. Todo lo que de Rusia, de mi Rusia sé, es lo que he leído en algunos libros, sobre todo uno inglés, de Mackenzie Wallace, ya algo anticuado; de lo que de algunos artículos de revistas y diarios he podido colegir, y sobre todo por las obras literarias rusas que, naturalmente traducidas, he adquirido. Mi visión de Rusia, de mi Rusia, procede de haber leído obras literarias de rusos... (Unamuno, 1971, 1250)

Desde una perspectiva muy personal, Unamuno deposita su fe en los rusos para la que él entiende como necesaria salvación de Europa:

Dicen algunos que el pueblo ruso no es exactamente un pueblo europeo; que tiene mucho de asiático, acaso de tártaro. Si es así, bienvenido sea a deseuropeizarnos (...). Dicen que el pueblo ruso es un pueblo de pobres mujics, miserables y resignados, acaso entregados al alcohol, meditando en la muerte. Dicen que es un país de pobres, de mendigos, de vagabundos, y estoy harto de los pueblos de ricos. Estoy harto de la pedantería del arte y de la elegancia y de la comodidad y del bienestar, de la pedantería del deporte y de la caballerosidad y de la flema y de las libertades públicas, harto de la pedantería de la ciencia y de la disciplina y del orden, y ansío que llegue la pedantería del dolor y de la desesperación más o menos resignada y de la desilusión. Estoy aguardando el reinado del Eclesiastés, el único que acabará con las guerras para sumirnos en una tragedia más íntima. (Unamuno, 1971, 1251)

En consonancia con las afirmaciones unamunianas, el hispanista ruso Kirill Korkonosenko observa, a su vez, que la percepción de Unamuno de la literatura, la vida y la religión rusas se “hacen todo uno, mezclándose en un espacio ideal, muy distinto de la Rusia real de su época”. Pues su versión de la realidad de aquel país sirvió al escritor español para reflexionar sobre ciertas cuestiones que le interesaban evidentemente más que la realidad rusa: “el problema de España, el problema de la humanidad, el problema de la inmortalidad del alma” (Unamuno, 2000, 13-23)

El tema eslavo aparece en los escritos de Unamuno cuando le inquietan algunos de los grandes cambios históricos experimentados por la cultura y situación rusas, particularmente tres momentos clave: 1. La vida comunal de paisanos rusos en el *mir* (palabra rusa que designa cierta especie de comuna rural, utilizada en su lengua original en los escritos del autor vasco); 2. la participación rusa en la Primera Guerra Mundial; 3. la Revolución de Octubre y la formación de un estado socialista.

En este orden, las personalidades centrales en la literatura rusa fueron para él Tolstoi, y sobre todo Dostoievski, quien lo cautiva por su fuerte personalidad como hombre y como escritor. Tal como escribe en el artículo citado:

Dostoyevski es, debo confesarlo, mi principal fuente respecto a Rusia. Mi Rusia es la Rusia de Dostoyevski, y si la Rusia real y verdadera de hoy no es esa, todo lo que voy a decir carecerá de valor de aplicación real, pero no de otro valor. Yo hago votos por el triunfo de la filosofía, es decir, de la concepción y el sentimiento que de la vida y del mundo tenía Dostoyevski. (Unamuno, 1971, 1250)³

³ En una consulta acerca de cuál es la adaptación correcta al español del apellido del escritor ruso, formulada en la página web de la Real Academia Española el 10 diciembre de 2014, la Academia informa que, aun cuando son válidas las formas “Dostoievski” y “Dostoyevski”, la primera es la versión más utilizada en

Unamuno halla en la novelística del autor ruso algunas características imprescindibles, según él las entiende, pues se trata de un autor comprometido con su entorno vital, analítico de la psicología profunda de sus personajes y del ambiente, interesado más en la descripción de ideas que de hechos, y que logra sostener una profunda religiosidad subyacente en todo el relato. Por todo ello, Dostoievski encarna para el escritor vasco el cristianismo eslavo; “cristianismo no de normas y liturgias, sino fuertemente impregnado de un fondo popular”, como “un sentimiento arraigado en las almas sencillas” (González Martín 88). Este sentimiento se manifiesta incluso en el ideario de la Revolución rusa de 1917, según consigna en “Sobre el género novelesco”, un trabajo de 1920:

En Rusia, la novela no es de género, y no es literatura. Ni es ficción. Es creación, cosa corpórea... Y es historia; historia hecha y no solo narrada. Y como historia hecha, es profecía. Dostoyevski, el antirrevolucionario, es el profeta de la actual revolución rusa; es el padre de Lenin. Lenin ha salido de las novelas de Dostoyevski, y tiene toda la realidad íntima de los agonistas de esas novelas. Ese sueño de una sombra, que es Lenin, pesa como una pesadilla. Tiene la misma realidad que Hamlet, y don Quijote, y Fausto. (*Obras completas*. 1958 442-3)

Por otra parte, Unamuno manifestó también su interés por la persona y la obra de Lev Tolstói especialmente en la década de 1900, cuando desarrolló sus estudios centrados en la figura de don Quijote; estableció por entonces ciertos paralelismos entre el hidalgo manchego, Cristo y el conde ruso. Así, veía a Dostoyevski y Tolstói como escritores filósofos, y también como escritores profetas; a veces como figuras quijotescas que le servían para comparar a Rusia con España. Más adelante, sin embargo, después de su destierro en Francia, se sentirá más próximo a Dostoievski que a Tolstoi, a quien verá ahora con una mirada crítica más severa:

Tolstoi es un profeta de artesanía, afectado, artificioso y urbano, que conoce muy bien su oficio, un buen actor, hábil, plenamente consciente de su papel de profeta, un hombre que sabe cómo conseguir el efecto perseguido, que se echa a llorar cuando sabe que alguien le está escuchando. Para él, el derramar lágrimas era como una necesidad para su música. Por el contrario, Dostoievski es un loco. Por esto es sincero y puro como don Quijote. En contraste con Tolstoi, Dostoievski prescinde de las formas, es la esencia pura de lo más profundo del alma rusa. (Unamuno, citado por González Martín 88)⁴

Desde el otro extremo de Europa, la cultura española sirvió, por su parte, de inspiración a Dostoievski. Según escribe Marta Rebón, responsable de la traducción y edición crítica de *Los hermanos Karamazov* datada en 2013 para la barcelonesa editorial Alba, España despertó el interés del escritor ruso fundamentalmente por dos motivos: don Quijote y la leyenda negra española. “Los lectores rusos de Cervantes descubrieron un alma gemela en el idealista caballero de la triste figura, y con ese nombre apodaron a Dostoievski sus detractores después de publicar *El doble*” (Rebón 2015). En efecto, en la creación de uno de sus personajes más profundos, el príncipe Mishkin de *El idiota*, Dostoievski recrea el idealismo inquebrantable y la genuina bondad del caballero manchego, junto a notas tomadas de la figura y la historia evangélica de Cristo.

escritos en castellano. Por tanto, en este trabajo utilizaré dicha versión, pero mantendré en las citas de los autores mencionados la versión “Dostoyevski” cuando así la empleen en sus obras.

⁴ Conversación datada en 1928 con el escritor yugoeslavo Bogdan Raditsa, referida por González Martín (1982: 88).

La leyenda negra española en torno a la santa Inquisición, segundo motivo de interés para el moscovita, constituirá el telón de fondo de “El poema del gran inquisidor”, quinto capítulo de la quinta parte de *Los hermanos Karamazov*, según veremos.

Leer comparativamente *San Manuel bueno, mártir* y “El poema del gran inquisidor”

El ya citado Kirill Korkonosenko afirma que en ciertas novelas de Unamuno pueden hallarse rasgos de afinidad con la obra de Dostoievski, fijada en distintos niveles: en primer lugar, como reconsideración de las ideas que se discuten en las novelas del escritor moscovita; en segundo lugar, como adaptación de algunos de sus argumentos; y, por último, como cierta afinidad estilística y poética. (“Tolstói, Dostoievski y la generación del 98”, 46-7)

En relación con la novela breve *San Manuel Bueno, mártir*, dada a conocer por Unamuno en 1931, Korkonosenko afirma que la idea argumental de un religioso que ha perdido su fe es la reconsideración literaria de una figura similar, la del Gran Inquisidor del poema de Dostoievski, quien manifiesta también su escepticismo en relación con el dios de los cristianos. (“Tolstói, Dostoievski y la generación del 98”, 47)

En este orden, los dos autores estudiados sostuvieron a lo largo de su vida, cada uno a su manera, graves conflictos interiores entre su fe religiosa y los mandatos de su razón. En el caso de Unamuno, la búsqueda del camino de la verdadera fe lo atormentó hasta el final de su existencia; *Del sentimiento trágico de la vida*, un título de 1913, da cuenta de buena parte de las angustiosas cuestiones que le aquejaban:

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación es irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha. (Unamuno, 1983, 54)

Ese mismo problema de la fe atravesó el ser de Dostoievski a lo largo de su existencia, pues el escritor creía en el más allá, pero “vivía atormentado, balanceándose en la duda”, según afirma Gustavo Godoy⁵. Como estudioso de la obra de ambos autores, Godoy sostiene que “El gran inquisidor” puede leerse como “un testamento espiritual” de Dostoyevski, quien murió muy pocos meses después de su publicación en 1881. Mientras que la “nivola” de Unamuno constituye, a su vez, “un testamento de su religioso sufrir” (Godoy); pues el autor recrea en ella, en clave literaria, algunas de las angustias de su alma desarrolladas en *Del sentimiento trágico de la vida*, como ya consignamos.

Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida, y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia. (Unamuno, 1983, 62)

⁵ Otro autor que hizo una lectura relevante sobre este aspecto fue Sigmund Freud, en un trabajo de 1928 titulado “Dostoievski y el parricidio.” Freud aludió allí al conflicto religioso personal del novelista, quien “esperaba hallar en el ideal cristiano una salida y una redención”, a pesar de que su capacidad intelectual le hacía imposible ocultarse las grandes dificultades racionales que suscita la fe. Aun así, “la culpa filial en la que se basa el sentimiento religioso alcanzó en él una intensidad supraindividual, permaneciendo inaccesible incluso a su gran inteligencia.” (Freud, 1973: 3011).

Entre ambas historias pueden hallarse así también similitudes estructurales, pues la vida de san Manuel está escrita por Ángela Carballino, quien toma la voz para relatarla; la “Leyenda del Gran Inquisidor”, por su parte, es un poema no escrito de Iván Karamázov narrado en voz alta a Alexei, su hermano menor.

A nivel de la trama, las cuestiones espirituales que atormentaban a los autores ocupan un lugar central en sus historias: las dudas sobre la existencia del dios cristiano, la inmortalidad del alma, el alcance de la fe, la libertad humana y la entrega amorosa en el amor al prójimo están presentes tanto en la conciencia de Manuel Bueno como en la del Gran Inquisidor. La resolución artística, en ambos casos, pasa por la figura de un religioso no creyente, que vive en el dolor de su situación. Ambas obras coinciden, además, en su carácter abierto, pues el gran calado filosófico de las cuestiones planteadas no permite una interpretación unívoca y cerrada. En el final de la novela unamuniana, la voz narradora anota una serie de dudas y esperanzas: “Y es que creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñados designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda. ¿Y yo, creo?”. (Unamuno, 1958, 1231).

En el cierre del poema de Iván Karamazov, por su parte, el reo besa al Inquisidor y este lo libera de su prisión; aquel beso le provoca gran congoja y desazón, pero no logra cambiar sus convicciones y paliar así el sufrimiento de su alma: “El Preso se marcha. El beso le abraza el corazón, pero persiste en su idea” (Korkonosenko, 2011, 381).

De igual modo, ambos personajes están en completa soledad; así, en el íntimo momento de celebración de la ceremonia religiosa se hace patente la soledad del cura aldeano: “El coro que encabezaba era una sola voz, fundidas todas en una (...) en tanto don Manuel repetía: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Unamuno, 1958,1217).

El Cardenal Inquisidor, por su parte, solo puede existir en la soledad, en el distanciamiento de todos, en la ausencia de contacto con su entorno: “Sus ayudantes, siervos y guardia le siguen a cierta distancia; (...) la muchedumbre se postra en tierra ante él, alto y tieso, aumentando aún más la distancia” (Korkonosenko, 2011, 364). En el descenso a la mazmorra inquisitorial que retiene al Cristo, el narrador patentiza nuevamente su aislamiento: “Viene solo; la puerta se cierra en el acto detrás de él” (365).

En la diatriba que pronuncia en la mazmorra contra Cristo, el Gran Inquisidor expone con meridiana claridad los fundamentos que sostienen su poder sobre la multitud: “Hay sobre la tierra tres únicas fuerzas capaces de someter para siempre la conciencia de esos seres débiles e indómitos, haciéndoles felices: el milagro, el misterio y la autoridad” (Korkonosenko, 2011, 367)

Sobre esas bases, se asienta el poder secular de la institución religiosa, sostenida por el tesón y la inteligencia de sus ministros, según se desprende de las palabras del jerarca: “Hemos corregido tu obra; la hemos basado en el milagro, el misterio y la autoridad. Y los hombres se han congratulado de verse de nuevo conducidos como un rebaño y libres, por fin, del don funesto que tantos sufrimientos les ha causado” (Korkonosenko, 2011, 367)

Las afirmaciones del personaje de Dostoievski pueden aplicarse, a su vez, a la novela unamuniana; pues la posición de Manuel Bueno frente a la comunidad se sustenta también en las mismas bases. Por ello, los milagros son explicados en ambas historias desde la pura racionalidad, sin intervención alguna de lo sobrenatural. Según expone la narradora de la nivola unamuniana:

En la Noche de San Juan (...) solían acudir a nuestro lago todas las pobres mujerucas, y no pocos hombrecillos, que se creen poseídos, endemoniados, y que parece que no son sino histéricos y a las veces epilépticos (...) Y era tal la acción de su presencia, de

M. V. Martínez “Sobrevivir en la memoria de los otros...”

sus miradas, y tal sobre todo la dulcísima autoridad de sus palabras y sobre todo de su voz —¡qué milagro de voz! — que consiguió curaciones sorprendentes. Con lo que creció su fama, que atraía a nuestro lago y a él a todos los enfermos del contorno. (Unamuno, 1958: 1219)

De manera invariable, Manuel Bueno responde tristemente a las solicitudes de su gente: "No tengo licencia del señor obispo para hacer milagros". (Unamuno, 1958: 1221)

El narrador de *El Gran Inquisidor*, por su parte, explicita que el milagro solo existe en la voluntad de los creyentes:

Al recibir de nosotros el pan habrán de ver harto claro que nosotros les damos el mismo pan que ellos con sus manos amasaron; verán que se lo repartimos, sin nada de milagro; verán que no convertimos las piedras en pan, pero, en realidad, más que el pan mismo, estimarán recibirlo de nuestras manos. (Korkonosenko, 2011, 367)

No se les ocultará que el pan —obtenido con su propio trabajo, sin milagro alguno— que reciben de nosotros se lo tomamos antes nosotros a ellos para repartírselo, y que no convertimos las piedras en panes. Pero, en verdad, más que el pan en sí, lo que les satisfará es que nosotros se lo demos. Pues verán que, si no convertimos las piedras en panes, tampoco los panes se convierten, vuelto el hombre a nosotros, en piedras. ¡Comprenderán, al cabo, el valor de la sumisión! (2011: 368)

El segundo fundamento del poder, el secreto, será percibido como tal por todos los feligreses, aun cuando don Manuel solo lo devela a los hermanos Carballino:

¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella... ¿Y por qué me la deja entrever ahora aquí, como en confesión? Porque si no, me atormentaría tanto, tanto, que acabaría gritándola en medio de la plaza, y eso jamás, jamás, jamás. (Unamuno, 1958:1225)

El Gran Inquisidor, por su parte, se dirige a hablar con Cristo como obedeciendo a una necesidad intolerable de compartir su secreto con alguien que lo pueda comprender. El narrador del poema sostiene que “aquí lo principal es únicamente poner de manifiesto al anciano, que, por fin, a los noventa años se desborda y dice lo que noventa años tuvo callado”; un secreto que, de todas maneras, deberá ser preservado: “Nosotros guardaremos el secreto y, para su dicha, los embaucaremos con el galardón celestial y eterno.” (Korkonosenko, 2011, 368)

El tercer pilar del poder, la autoridad, se basa en la superioridad de inteligencia y capacidad de autoindagación de ambos personajes, la que los lleva a engañar a las gentes en nombre de Cristo y de su propio bienestar. Así, Manuel Bueno "vive inmolándose para que otros sean felices", como él mismo expone ante su confidente, Lázaro Carballino: “Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían” (Unamuno, 1958, 1227).

El Gran Inquisidor, por su parte, reconoce que “en ese engaño se cifrará también nuestro dolor, porque nos veremos obligados a mentir.” La pesada carga que soporta tiene, sin embargo, una razón: “Que no se enteren a dónde los llevan, con objeto de que, siquiera durante el trayecto, esos seres lamentables se consideren dichosos” (368).

En esta capacidad de guardar el secreto de su falta de fe, se cifra, paradójicamente, su infelicidad. Pues ambas historias se centran en la cuestión de la fe y en la necesidad de sus protagonistas de sostener la creencia del pueblo en un ser todopoderoso que dé sentido

a sus vidas; un engaño que conlleva también un profundo dolor, el de verse obligados a sostener una mentira para ocultar su recóndita verdad.

A manera de conclusión

En un capítulo de su *Historia social de la literatura y el arte*, Arnold Hauser afirma que:

Toda la especulación filosófica de los rusos gira alrededor del problema de la libertad individual, y el peligro del relativismo moral, el fantasma de la anarquía, el caos del crimen, ocupan y angustian a todos los pensadores rusos. Las grandes y decisivas cuestiones europeas del extrañamiento del individuo frente a la sociedad, de la soledad y aislamiento del hombre moderno, las formulan los rusos como el problema de la libertad (...) La novela occidental termina describiendo al individuo enajenado de la sociedad, sucumbiendo bajo el peso de su soledad". (Hauser 393)

En este breve repaso por obras escogidas de Dostoevski y Unamuno, vemos cómo dos autores representativos de dos diferentes culturas, separados en el tiempo por medio siglo, y más separados todavía por los variados elementos que integraron sus existencias agónicas se sintieron atenazados por preocupaciones muy similares, al punto de desarrollar un mismo tema desde visiones que hemos intentado contrastar aquí. Obras que coinciden en mostrar hombres enajenados de su sociedad, agobiados por el peso de la conciencia de una personalísima soledad.

Bibliografía

- Bagnó, Vsévolod. "España y Rusia: culturas de frontera entre Oriente y Occidente". *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. (2000) Web. 14 agosto 2017.
- Castaños Alés Enrique. "San Manuel Bueno, mártir: existencia, duda y fe." *Gibraltar. Revista de Creación Literaria y Humanidades*. Octubre-diciembre (2013).
- Djermanovic Tamara. "Dostoyevski en el espejo del pensamiento español". *Cuadernos Hispanoamericanos* 777 (2015): 4-20.
- Dostoevski, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Trad. Augusto Vidal. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Godoy, Gustavo J. "Dos mártires de la fe según Dostoyevski y Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. 20 (1970). Web. 9 septiembre 2017.
- González Martín, Vicente. "Unamuno y la cultura rusa". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. 27-28 (1982): 85-101. Web. 6 septiembre 2017.
- Hauser, Arnold. *Historia social de la literatura y el arte*. Barcelona: Debate, 2006.
- Korkonosenko, Kirill. "Miguel de Unamuno, "un extraño rusófilo"". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 35 (2000): 13-25. Web. 6 septiembre 2017.
- . "Tolstói, Dostoiévski y la generación del 98". *Lev Tolstói en el mundo contemporáneo*. Ed. Nina Kressova. Granada. Comares, 2011: 43-52.
- Lissorgues, Yvan. "La novela rusa en España (1886-1910)". *La literatura española del siglo XIX y las literaturas europeas. V Coloquio Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX*. (2011): 287-310. Web. 5 septiembre 2017.
- Morillas Esteban, Jordi. "F. M. Dostoevski en España". *Mundo eslavo: revista de cultura y estudios eslavos* 10 (2011): 119-143. Web. 5 septiembre 2017.
- Navarra Ordoño, Andreu. *El espejo blanco. La rusofilia española*. Madrid: Fórcola Ediciones, 2016.

M. V. Martínez “Sobrevivir en la memoria de los otros...”

Pujals Ramírez, Sandra. “En cuerpo y alma: Rusia y España bajo perspectiva transnacional”. *Cuadernos de historia contemporánea* 38 (2016): 11-14. Web. 4 setiembre 2017.

Rebón, Marta. “¿Por qué Dostoievski tardó en llegar a España?”. *Russia beyond the headlines*. Web. 20 octubre 2015.

Unamuno, Miguel de. *Obras completas*. Madrid: Afrodísio Aguado, 1958.

---. *Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1971.

---. *Del sentimiento trágico de la vida*. Akal: Madrid, 1983.

---. *San Manuel Bueno, mártir. Obras Completas*, tomo II. Madrid: Afrodísio Aguado, 1958.