

DON MIGUEL DE UNAMUNO, LECTOR DEL P. FABER

por ARMANDO ZUBIZARRETA G.

I.—CONSIDERACIONES GENERALES

a) *Límites.*

Pretendemos señalar en este estudio la influencia que ejerció en la espiritualidad española de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX la lectura de las obras del P. Federico Guillermo Faber. Para nuestro propósito hemos escogido un lector calificado que realizó tal lectura en uno de los momentos más decisivos de su aventura religiosa: don Miguel de Unamuno en su crisis de inserción en el cristianismo, ocurrida en 1897.

Nuestro intento tiene particulares dificultades. En primer lugar, al carácter religioso de Unamuno resulta en tal extremo discutido que se ha llegado hasta el punto de afirmar que no existe. Esto nos obliga a presentar algunos enfoques fundamentales, olvidados o poco utilizados por la crítica, y a esbozar dentro de ellos la figura religiosa del lector Unamuno. En segundo lugar, el período en que don Miguel leyó a Faber es una etapa de su vida muy insuficientemente conocida. Esta introducción constituye parte de un estudio que preparo sobre dicho período de la vida de Unamuno, utilizando riquísimos materiales directos hasta hoy desconocidos¹. Por lo tanto, esta es la primera vez que se estudia la lectura de Faber

1. He publicado *Aparece un Diario inédito de Unamuno*, en *Mercurio Peruano*, Lima, n. 360, IV, 1957; pp. 182-189; *La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897*, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, n. 106, 1958, pp. 7-35, trabajo al que debe acudir, de momento, mientras publico el estudio completo; *Miguel de Unamuno y Pedro Corominas (Una interpretación de la crisis de 1897)*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, IX, 1959, pp. 5-34.

"Salmanticensis", 7 (1960).

realizada por don Miguel. En tercer lugar, quizá constituyendo causa y, en parte, consecuencia de las dos dificultades anteriores, debemos señalar la ausencia de estudios históricos sobre España que de forma general o particular debieron tratar estos temas. Por nuestra parte, hemos procurado resolver, en lo posible, todas las dificultades, aceptando, precisamente, colocarnos en la situación del lector Unamuno con todas las consecuencias y limitaciones de enfoque y desarrollo que esto supone.

b) *El lector.*

Cualesquiera sean los supuestos de la actual crítica unamuniana y la comprensión de la figura de D. Miguel a que llega, es innegable que D. Miguel de Unamuno es un *sintoma*, siquiera sea en algunos aspectos, de la espiritualidad europea de su hora y de la aventura religiosa española. Creemos que nadie, en definitiva, puede representar, aunque sólo sea en una de sus expresiones —como no sea en la frase que sirva de epíteto para él fácil elogio hiperbólico— a una comunidad histórica con todas sus virtudes y defectos y sus virtualidades más profundas. El *matiz personal* de quienes parecen recoger la problemática más honda de su circunstancia histórica es precisamente el valor más humano, e histórico, más apreciable y más útil para ir descubriendo, al hilo de esta personalidad, los principales nervios de una época, y profundizando más, para llegar a comprender la realidad histórica subyacente que la hizo posible.

Precisamente el hecho de que un español, preocupado por su persona y comprometido con su mundo histórico, haya vibrado con la angustiada problemática religiosa de Europa, de la que muy contados europeos alcanzaban a tener conciencia, obliga a interrogar a fondo a esa personalidad en alguna manera clave, deponiendo todos nuestros estrechos cartabones, meros artefactos escolares, que nos impidan comprenderla. El *pathos* religioso de Unamuno, del que se ha querido dudar injustificadamente y con poco conocimiento histórico de la época, sospechando, unas veces, individuales características patológicas y, otras veces, falsificaciones interesadas, de las que desgraciadamente no han faltado ejemplos de la literatura religiosa europea, es una inequívoca señal de la autenticidad personal e histórica de su figura ². Resulta insensato cerrar los ojos a la histórica lucha que libra la conciencia cristiana frente a los virulentos

2. Cf. François MEYER, *L'Ontologie de Miguel de Unmun*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, *Intr.*, pp. XII-X; véase principalmente Antonio SANCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959; también José Luis ARANGUREN, *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno*, en *Arbor*, XI, 1948, pp. 485-503; más acertado, aunque realmente insuficiente, Hernán BENITEZ, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949.

neo-paganismos que se reconocen en el humanismo ateo del siglo XIX. Y resultaría igualmente insensato negar la medida en que éste tuvo su influencia cierta, de mayor o menor amplitud y profundidad, de más o menos virulencia, bajo las fórmulas conservadas, en la sociedad española.

Nuestras afirmaciones no permiten, sin embargo, concluir —ni mucho menos— que Unamuno sea el único representante de la vida y pensamiento religiosos de la España de su hora. Sólo quiere decir que su personalidad religiosa fue posible en ella, que *históricamente se dió*; que no es, en muchos de sus aspectos, una excepción; que, por el contrario, en muchos de ellos, unas veces desgraciada y otras felizmente, es una personalidad reveladora. Hacer historia es muy otra cosa que afirmar o negar, que suplantar la vida histórica con teorías arbitrarias que declaran la inexistencia de hechos reales o la supuesta existencia de lo que no ocurrió. Ante un hecho histórico que se realiza con plenitud en una vigorosa personalidad, sólo cabe meditar para encontrar el sentido que tiene dentro de la realidad y para descubrir el sentido que imprime a esa misma realidad social histórica.

Podemos anticipar que a la España que vivió intensamente su aventura religiosa, comprometida a fondo en los conflictos religiosos europeos y abierta, de una u otra manera, a la problemática del Occidente cristiano, se suma, a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, la figura de D. Miguel de Unamuno. Conforme pasen los años y con éstos se adquiera mayor perspectiva histórica y nos libremos de ciertas ignorancias, se irá cobrando una mayor conciencia de esta realidad ³.

c) *El Movimiento de Oxford y F. G. Faber.*

Hacia el segundo tercio del siglo XIX, un grupo de clérigos de alta cultura intelectual y profundamente religiosos, se esforzó por salvar a la Iglesia Anglicana de un liberalismo destructor de los dogmas y de las intervenciones del Parlamento que, dentro de un Estado secularizado, amenazaban sus derechos y su situación oficial. Este movimiento, llamado de Oxford, porque la mayoría de sus miembros pertenecían a esa Universidad, había tenido su origen en el sermón sobre la *apostasía nacional*, pronunciado por John Keble el 14 de julio de 1833, como respuesta a las libertades religiosas introducidas y a la supresión de 10

3. Espero que algunos de los frutos positivos de la condenación de *Del sentimiento trágico de la vida*, y de *La agonía del cristianismo*, por la Sagrada Congregación del Santo Oficio en 1957, sea el hacer innecesario el peligroso espíritu polémico y el de permitir una mayor serenidad y libertad de espíritu para enjuiciar la vida y la obra de D. Miguel de Unamuno.

obispos irlandeses por el gobierno. En 1838 John-Henry Newman dio a la publicidad el primero de los *Tracts for the Times*, titulado *Thoughts on the Ministerial Commission respectfully addressed to the clergy*, en el que brevemente, con claro atrevimiento, se planteaba la necesidad de la restauración de los principios eclesiásticos. De estos *Tracts*, redactados en su mayoría por Newman, nació el nombre de *partido tractariano* para denominar al movimiento. En 1835 Pusey se sumó al movimiento, pres-tándole la solidez y eficacia necesarias; por lo que también se le denominó *puseísmo*.

El peso de un Estado secularizado que amenazaba los principios contenidos en los treinta y nueve artículos anglicanos obligaba a una radical renovación: a insistir sobre la necesidad de una auténtica piedad, que había ido perdiéndose en la Iglesia Anglicana, y a combatir el liberalismo de Wathely y de Arnold. Con tal propósito la *High Church* trató de fundamentar un credo más firme en la teología del antiguo movimiento *Caroline divines*. La renovación, frente a la tibieza espiritual, a la contaminación protestante y al escepticismo racionalista que ganaban la vida religiosa en la Iglesia Anglicana, insistía en la ascesis interior y exterior y en la vida espiritual en contacto con los sacramentos.

Newman, en su intento de volver a las fuentes con el fin de evitar la infiltración protestante, al acentuar el *catolicismo* de la Iglesia Anglicana, se vió obligado a establecer la doctrina de la *via media* que lo apartaba por igual del protestantismo y del catolicismo. Sin embargo, sus estudios sobre antiguas herejías le hicieron ver la inconsistencia de su fórmula y se vió obligado a refugiarse en su *Branch Theory* que reconocía, más allá de las deformaciones tradicionalmente aceptadas sobre la Iglesia Romana, la *legitimidad* de todas las iglesias que conservaban la tradición apostólica, a pesar de que pudisen haber incurrido en *anormalidades*.

En 1840 la publicación del *Tract* n° 90, *Remarks on Certain Passages in the 39 Articles*, inicia el periodo más difícil para el movimiento Newman trataba de dar una respuesta satisfactoria a quienes preguntaban si un anglicano católico podía, en conciencia, suscribir dichos artículos. Afirmando que, en lo esencial, ellos coincidían con las declaraciones del Concilio de Trento —que condenaban al protestantismo—, enseñaba que, en todo caso, había que interpretarlos en un sentido católico. Las corrientes liberales tanto como la jerarquía académica y la eclesiástica —ausente de la real problemática planteada— combatieron violenta y torpemente a Newman, acusándolo de un peligroso romanismo que, en verdad, aparecía evidente en la sinceridad de algunas de sus afirmaciones. Newman fué condenado en Oxford; un gran número de obispos, incluso el de Oxford —quien en un principio había cedido, limitándose a exigir se suspendiera la publicación de los *tracts* sin obligarlo a retirar el n° 90 ni obligarlo a una

retractación—, lo condenó. Los miembros del Movimiento de Oxford fueron destituidos de la Universidad; algunos obispos llegaron a negar la ordenación a quienes fueran sospechosos de newmanismo.

Newman se retiró a Littlemore, llevando una vida casi monástica de estudio y oración. Trataba con generoso esfuerzo, de permanecer en el seno del anglicanismo, al que ya entonces reconocía incapaz de soportar el espíritu católico, y aconsejaba a sus discípulos —Ward y Faber, por ejemplo—, que sentían inevitable la conversión a Roma, aguardar prudentemente. En el otoño de 1845, Newman se convirtió llevando detrás de sí a numerosos miembros del Movimiento de Oxford e iniciando una larga cadena de conversiones en Inglaterra. Se ordenó sacerdote católico el 30 de mayo de 1847. El 28 de junio de aquel año ingresó en el Oratorio y el 1 de febrero de 1848 fundó el Oratorio inglés. En 1897 Newman recibía de manos del Papa León XIII la dignidad cardenalicia. Célebre teólogo, su obra significó una valiosísima colaboración al enriquecimiento y progreso de la reflexión católica.

Mientras esta parte calificada del Movimiento de Oxford había abandonado el anglicanismo, dentro de éste la *High Church* continuaba su labor a través del *puseísmo* y el *ritualismo*.

Suponemos que, en la observación de las gentes preocupadas por el problema religioso, la línea de conversos, que cuenta en su haber al Apóstol de los gentiles, aparecía renovándose vigorosamente hacia mediados del siglo XIX. La necesidad de reafirmar la fe —la aspiración a una mayor autenticidad religiosa, vital, espiritual y reflexiva— de muchos anglicanos miembros del Movimiento de Oxford, tras un riquísimo proceso de seria meditación, empeñoso estudio, rigor autocrítico y expectativa obediente a la voz del Altísimo, había llegado a la confesión católico-romana. Tras el fracaso de un débil resurgimiento de la literatura religiosa en Francia que había ofrecido esperanzas a principios de siglo, cuando ya se iba camino de los «tristes años ochenta» y se resquebrajaba la formación religiosa romántica, tan declamatoria como inútil, este grupo de conversos que provenía del anglicanismo debió causar una auténtica conmoción. Las obras de varios de ellos, hombres de alta cultura espiritual e intelectual, que entregaban, con el especial espíritu apostólico del converso, la rica experiencia de sus vidas, alcanzaron gran difusión y una cierta celebridad en Europa y España. No es, pues, extraño que a ellas acudiesen, más tarde, encontrándoselos muy a la mano, quienes saliesen de un periodo histórico gris, de frías negaciones, que, en verdad, había sido combatido en sus primeros síntomas por el espíritu católico del Movimiento de Oxford ⁴.

4. He tratado de esbozar rápidamente la historia y características del Movimiento de Oxford únicamente a nuestro objeto. Se puede encontrar una breve y clara expo-

Uno de los miembros más ilustres del Movimiento de Oxford fue Frederick William Faber, nacido el 28 de junio de 1814 en West-Riding, condado de York, presbiterio de Calverley. Hijo de una familia calvinista, expulsada de Francia en tiempos de Luis XIV a consecuencia de la revocación del Edicto de Nantes, que conservaba con orgullo su herencia hugonote, había tenido una celosa educación religiosa. Más tard, al lado del pastor de Harrow, M. Cunnigham, adquirió un tinte de evangelismo—hecho de piedad individual, generosa y austera, pero sin idea de Iglesia—que le duró hasta los primeros años de su ingreso en Oxford. Al llegar a Oxford en 1832, asistente de la parroquia de Santa María, fue emocionado admirador de Newman, a quien conocería años más tarde. Sin embargo, al final de su segundo año en la Universidad, cobrando conciencia del camino que seguiría el movimiento tractariano a partir de los principios que defendía, se sintió dominado por un espíritu de reacción que se alimentaba de su formación de la adolescencia. Poco duró, en verdad, esta reacción que terminó con su regreso a Oxford, residiendo allí desde 1835 en el University College y sumándose al movimiento en 1837. Espíritu de fina sensibilidad religiosa y de grandes dotes intelectuales, fue, desde su juventud, hacia sus veinte años, guía y consejero espiritual de pequeños grupos de personas que anhelaban la perfección espiritual. El 26 de mayo de 1839 recibió el presbiterado anglicano de manos del Obispo Bagot, pero ya desde 1842 empezó a confesar veladamente su evolución interior hacia Roma. Tal proceso ya aparecía delatado, aunque solapadamente, en sus *Consideraciones y reflexiones acerca de las Iglesias extranjeras y sobre los pueblos extranjeros*. Ese mismo año fue nombrado rector de Elton, en el condado de Huntingdon, a donde llegó el 2 de abril de 1843, viajando inmediatamente después a Roma.

Su estancia en Roma fue fructífera. Allí visitó la tumba de San Felipe Neri, de quien años más tarde sería hijo; fue recibido en audiencia por el Papa Gregorio XVI y se sintió definitivamente ganado por la Iglesia Romana. Léanse las impresionantes cartas dirigidas al Rev. F. A. Faber y al Rev. J. B. Morris en 1843, recogidas en las páginas 295-306 del primer tomo de la *Vida y cartas del Rev. P. Federico William Faber* de Bowden⁵. Sin embargo, entre verdaderas angustias por el peligro en que ponía su alma—tras la impresionante recomendación del Santo Padre de procurarla—si su tardanza hasta obtener su convencimiento moral alcanzaba a constituir una actitud de rechazar la gracia—como le había advertido el

sición y una bibliografía suficiente en los artículos *Newman* y *Oxford* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI cols. 327-398 y 1675-1704.

5. Traducción de Francisco Navarro y Calvo (Madrid, López, 1881). La primera edición inglesa, *The Life and Letters of F. W. Faber*, apareció en Londres, en 1859 (2.ª ed., en 1888) y fue traducida al francés por Philpin de Rivière en 1872.

Dr. Grant—, permaneció, bajo el firme consejo de Newman, en la ortodoxia anglicana hasta 1845. Durante ese tiempo de expectativa trató de infundir una vida espiritual católico-romana a su parroquia de Elton y él, personalmente, renovó con más intensidad su vida ascética. Resultan hermosa lectura las cartas a Newman de 12 de agosto, 20 de noviembre y 12 de diciembre de 1844 ⁶. Expresión de su claro y decidido romanismo fue la vida de San Wilfrido que, aparecida en la colección de Vidas de Santos ingleses, originó una fuerte polémica dentro y fuera del partido tractariano.

En el otoño de 1845 muchos amigos suyos, entre ellos Newman, abjuraron y se integraron a la Iglesia de Roma. El 17 de noviembre de 1845 Mons. Wareing recibía la abjuración de Faber en la Iglesia de Northampton.

Tras vivir unos años en comunidad con algunos discípulos bajo la advocación de San Wilfrido en Birmingham, ordenado sacerdote en 1847, en 1848 se agregó al Oratorio de San Felipe Neri que había fundado su ilustre maestro, y en 1849 fue designado por éste Preósito del Oratorio de Londres, puesto en el que permaneció hasta su muerte, ocurrida a los 49 años de edad el 26 de septiembre de 1863. Esta designación había venido a brindarle la oportunidad de culminar su más íntima vocación de guía espiritual, a la que había entregado toda su vida en cada circunstancia concreta.

Ya católico, Faber se dedicó con eficacia a la exposición y defensa de la vida de la fe y a una abnegada tarea apostólica; fue célebre escritor ascético, de tendencia mística, y en muchos lugares de Europa, por la gran difusión de sus obras, llegó a ser extremadamente popular. F. Cayré en el tomo tercero, *Maitres Modernes de la vie chrétienne*, de su *Patrologie et histoire de la Théologie*, asegura:

«Le P. Faber, dont l'oeuvre considérable a été publiée en huit ans et a très vit bénéficié de traductions étrangères, a exercé, à la fin du XIXe siècle, une influence spirituelle étendue, non seulement en Angleterre, mais dans le monde entier» ⁷.

Sus obras principales fueron: *All for Jesus* (Londres, 1853), *Growth in Holiness* (1854); *The Blessed Sacrament* (1855), *The Creator and the creature* (1856); *The Foot of the Cross* (1858), *Spiritual Conferences* (1859),

6. BOWDEN, *ob. cit.*, t. I, pp. 334-336.

7. Paris Tournai, Rome, Desclée & Cie, 1944, chap. XIV, pp. 397-398. También afirma Cayré que «Dejá de son temps, el fut très goûté, plus même que Newman, car sans avoir ni son génie ni sa puissance littéraire, il avait de vrais dons d'écrivain, surtout d'orateur» (*Ibid.*, p. 400). Como ejemplo de su popularidad debe verse el volumen de pasajes de sus obras recopilados por León Gautier, *Pensées et maximes* (Paris, 1879).

The Precious Blood (1860), *Bethlehem* (1860). En 1866 Bowden publicó sus *Notes on Doctrinal and Spiritual Subjects*.

Las obras del P. Faber, Preósito del Oratorio de Londres, alcanzaron repetidas traducciones en España. Lectura socorrida en el ambiente, quizá por recomendación del Preósito del Oratorio de Alcalá de Henares, don Juan José Lecanda, viejo amigo desde la infancia bilbaína de don Miguel, llegó a manos de Unamuno⁸.

Esta es, a grandes rasgos, la biografía del P. Faber que nos interesaba presentar aquí, siguiendo, principalmente, el relato y la documentación de Bowden, cuyas páginas posiblemente leyó don Miguel, según nota en su *Diario* de 1897, haciendo este comentario:

«Anoche, en casa de Pepe, leí gran parte de la vida del P. Faber. ¡Qué alma!, y ¡qué conversión! En puro religión se fue al catolicismo. Decía antes de convertirse: Antes de un año seré católico o estaré loco. ¿No puedo decir lo mismo?»⁹.

La vida de Faber, de la que especialmente hemos destacado lo que al Unamuno de la búsqueda pudo haber interesado más, ofrecía sin lugar a dudas, una personalidad bastante sugerente para el espíritu de don Miguel. Le serían admirables tanto el fervor, la honda preocupación religiosa de toda su vida frente a la salvación personal, la seriedad de su enfrentamiento a la vida y la muerte, la generosa entrega a su vocación sacerdotal, el profundo espíritu de ascesis y reflexión, su búsqueda honrada en la que se comprometía todo él, entero, corazón y cabeza, con temor y esperanza, sin dilaciones frívolas y sin apasionamiento veleidosos de voluntarismo anti-intelectual, como algunas notas de su espiritualidad primera o de su carácter poético. Indudablemente se encontró con una vida que le pre-

8. ANTONIO PALAU Y DULCET, en el tomo V de su *Manual del librero hispanoamericano* (Barcelona, 1951), apenas cita unas cuantas ediciones de las traducciones españolas de la obra de Faber que no alcanzan a reflejar la verdadera difusión de sus libros en España. A su repertorio se puede añadir holgadamente otro tanto de ediciones, según he podido comprobar sin mayor trabajo. En el tomo IV del *Diccionario de Ciencia Eclesiásticas* de NICETO ALONSO PERUJO, y JUAN PÉREZ ÁNGULO (Barcelona, Subirana, 1886), ya aparece Faber citado como «uno de los escritores místicos más notables de nuestra época» (p. 444).

En nuestro estudio utilizaremos, a veces por especiales razones que se advertirán fácilmente más adelante, las siguientes ediciones españolas —y una inglesa— de las obras de Faber, que citaremos por las abreviaturas que señalamos: *La Preciosa Sangre* (Madrid, Leocadio López 1887), PS; *Conferencias espirituales* (Idem., 1877), CE; *Progreso del alma en la vida espiritual* (Sevilla, Izquierdo Sobrino. 1876), PA; *Bethlehem* (London, Burns & Oats), BI; *El Criador y la criatura* (Madrid, López, 1882) que destacaremos con la abreviatura Cri.; *Belén* (Idem., 1877), B; *Al pie de la Cruz* (Idem., 1893), AC; *El Santísimo Sacramento* (Idem., 1895), SS; *Todo por Jesús* (Madrid, Tejado-Ludena, 1866), TPJ.

9. *Diario* inédito de 1897, Cuaderno II, p. 50. En adelante citaré D. Cf. BOWDEN, *ob. cit.*, t. I, p. 307. Si como creo, Unamuno leyó a Bowden, quizá influido por su propia ansiedad, equivocó la expresión *tres años*.

sentaba la realidad de una iglesia desidente y la necesidad de volver al seno de la fe católica-romana como el mejor medio de asegurarse contra la invasión de un neo-paganismo racionalista y escéptico, que apenas había visto nacer Faber y que Unamuno había visto llegar hasta sus últimas consecuencias agnósticas. Resulta muy largo de exponer y fundamentar la exposición del carácter religioso del Unamuno que entonces se encontraba de vuelta, a las puertas de la Iglesia Católica; pero bastan estas pocas sugerencias para llamar la atención sobre una personalidad religiosa que podía sentirse atraída por la vida de un anglicano converso, célebre escritor ascético católico.

¿Qué calidades encontraría Unamuno en la obra de Faber para que su fina sensibilidad, la profundidad de su mirada y su espíritu crítico —éste último en parte morigerado por su vigorosa experiencia de esos momentos— pudiese identificarse con la voz del autor? Sin pretender ser original en nuestros juicios sobre los valores de la obra de Faber, es necesario señalar algunas calidades de ella que hicieron posible la beneficiosa relación. Si dijera que el profundo equilibrio del autor manifiesto en sus obras fue el carácter fundamental que permitió la relación, se pensaría, no sin aparente razón, que era lo menos a propósito para el espíritu apasionado y extremista de Unamuno, a menos que en esa oportunidad hubiese dejado de ser él en alguna manera. Sin embargo, creo que puede hacerse la afirmación sin necesidad de pensar en una etapa gris, de franca despersonalización de Unamuno. Por el contrario, y ya lo veremos, en una etapa en la que Unamuno cobra su máxima tensión, el profundo equilibrio de Faber lo ganaba sin encontrar resistencia.

Es indispensable señalar que por debajo del maduro equilibrio de Faber, fundándolo, está su concepción básica de la relación Creador-criatura como una relación personal, aseguradora tanto del real ejercicio del amor que alimenta la fe y la esperanza, como el sentimiento de respeto y temor. En la tensión amorosa es donde encuentran equilibrio las relaciones religiosas. Es indudable que Unamuno se sentiría ganado por este impulso amoroso de las obras de Faber, autor de tendencia contemplativa más bien que ascética. Cayré llega a afirmar:

«L'onction mystique si remarquable dans l'oeuvre de Faber se montre spécialement dans la considération pieuse et admirative des oeuvres divines en faveur de l'homme, spécialement dans l'Incarnation»¹⁰.

10. *Ob. cit.*, p. 398. Pourrat señala muy bien, que distinguiéndose de la escuela de Bérulle, «Faber évit d'écraser l'homme sous le poids de l'immensité divine» (*La spiritualité chrétienne*, t. IV. *Les temps modernes*, Paris, Gabalda, 1947, chap. XIX, p. 566).

A partir de esta realidad, Faber rechaza el espíritu del mundo y asegura la autenticidad de la vida cristiana. Don Miguel encontraba en el anhelo de Faber el suyo propio. La pasión nacida de esta realidad vivida y predicada llena de una suave tensión imperiosa las páginas de las obras de Faber y presta una cálida unción a su voz poética —no hay que olvidar que Faber era un poeta—. La temperatura espiritual de sus obras indudablemente subyugaba a Unamuno. Don Miguel se encontraba en esas páginas con un hombre vivo, con una voz de cálido aliento humano y religioso. Obsérvese que Cayré dice: «Dans ces écrits, c'est l'*émotion religieuse* qui donne la note dominante; il ne cherche pas à piquer la curiosité intellectuelle par des aperçus profonds ou des raisonnements serrés» ¹¹. De otro lado, la experiencia con que Faber manejaba la doctrina, ambas amplias y ricas, le permitía tener una elasticidad ilimitada para invitar, llegándose hasta los más débiles, comprendiendo sus dolores y sus miserias, y, a la vez, para advertir severamente, pero con mansedumbre, los riesgos de la vida espiritual hasta a los más seguros, o a quienes pronto armaban tiendas terrestres. Faber conseguía equilibrar siempre la misericordia infinita y la justicia suma, la suave invitación y la rigurosa exigencia del amor divino. Para comprender a Faber hay que poner el acento más sobre la *santidad* de las clases medias que sobre las *clases medias* de la santidad en la fórmula seductora, aparentemente vulgar, que emplea en *Todo por Jesús* (t. II, pp. 196-197). La voz de Faber, suave, pero firme, era la que buscaba don Miguel para guiarse. Y no olvidemos que el autor gustaba presentar, sobre todo, el larguísimo amor de Dios en esta tierra y en sus juicios eternos sin temer exagerarlo tanto como reconocer honradamente las dificultades intelectuales de la comprensión con el espíritu de verdad y de auténtica humildad de su fe. Esta radical amplitud religiosa e intelectual ganaría el respeto y la confianza de don Miguel de Unamuno.

Es útil, finalmente, citar aquí el siguiente juicio de J. Guibert sobre la oratoria de Faber que se transparenta al leer sus obras:

«En Faber, tout éveille le sentiment: le mouvement de la pensée, la richesse de la poésie, la douceur et la sincérité de l'émotion, les intonations même de la voix. Tout est vibration religieuse dans les instructions de Faber: d'instinct, les âmes se mettent à l'unisson et répètent au dedans le bienfaisant cantique entonné à haute voix par le sympathique orateur» ¹².

11. *Ob. cit.*, p. 400.

12. *Le réveil du Catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1907, p. 240. No se me oculta que Faber ha sido acusado a veces de «extravagante» a consecuencia del tono de algunas vidas de santos que publicó. Sin embargo, creo que no se puede calificar duramente su natural impetuoso.

II.—PRESENCIA DE FABER EN 1897

a) *Encuentro con Faber.*

José María Soltura cuenta a Unamuno en una carta sin fecha, escrita después de terminar las labores de la edición de *Paz en la guerra*, que el día anterior había visitado al P. José García Galdácano y que éste le ha prestado *Todo por Jesús* de Faber; más adelante le dice lo siguiente: «No conozco las obras de su Juan Bautista que usted me cita en su carta»¹³. Sin embargo, al no estar relacionados los elementos citados sólo permiten una prudente hipótesis. En carta del 4 de febrero de 1897, fechada por don Miguel al recibirla, Soltura confesaba a Unamuno: «El Padre Faber no me resulta en su *Todo por Jesús*». Estas relaciones de Soltura con un sacerdote amigo de Unamuno y el irle dando cuenta de una lectura de tipo religioso y criticándola larga y desfavorablemente nos hace entrar en sospechas sobre la posibilidad de que Unamuno ya entonces hubiese conocido a Faber, y que aun hubiese recomendado su lectura; quizá es posible pensar que el autor inglés hubiese influido en el proceso de incubación del estallido de marzo de 1897. Es posible que Unamuno también hubiese recomendado la lectura de las obras de Faber a Leopoldo Gutiérrez, pues éste, en carta sin fecha, escrita probablemente después del 16 de mayo de 1897 y antes del 23 de diciembre de aquel año¹⁴, relataba a Unamuno su visita a García Galdácano y lamentaba que éste no le hubiera prestado obras de Faber.

No sería aventurado suponer que el oratoriano don Juan José Lecanda, Prepósito de la casa de Alcalá, con quien Unamuno tenía una vieja amistad y al que visitó antes de 1897 con alguna frecuencia, le hubiese recomendado, algún tiempo antes de la crisis de marzo de 1897, las obras del Padre Faber, más concretamente el *Todo por Jesús*. Me inclino a creerlo así, a pesar de que García Galdácano, en carta del 19 de mayo de 1897, tras citar un texto de las Sagradas Escrituras, le dice: «en el *Todo por Jesús* del P. Faber habrás visto explicado este pensamiento, pues presenta liso y llano el camino del cielo». Más tarde, este amigo que le había enviado otro libro citado en el *Diario* le escribía, en carta de 3 de enero de 1898: «Dime si has leído Belem del P. Faber, lo estoy leyendo y me gusta mucho, si no lo has leído te lo remiteré». Las cartas siguientes no permiten saber qué contestó don Miguel.

13. La comparación hartamente equívoca es muy propia de Soltura; sin embargo, resulta posible pensar que quiere significar «el que lo atrajo al bautismo» más bien que «antecedente suyo».

14. Cf. carta de José García Galdácano a Unamuno, de 3-VIII-97, donde se habla de la entrevista.

Si se atiende a las citas contenidas en el *Diario* de 1897, en el que creemos que inevitablemente deben aparecer las lecturas más relacionadas con su estado espiritual, se halla la «presencia» del P. Faber desde el primer cuaderno. Ninguna otra lectura que no sea clásica —*La Imitación, Las Confesiones*, leídas muchos años atrás— aparece en el *Diario* antes que las obras de Faber con la vigorosa presencia de ellas.

b) *Presencia de Faber en el «Diario».*

En el *Diario* de 1897, escrito poco después del estallido de su crisis de marzo de aquel año, aparecen citas de tres obras de Faber, *La preciosa sangre, Conferencias espirituales* y *Progreso del alma en la vida espiritual*¹⁵, y una referencia a una biografía suya que creemos sea la de Bowden.

Desde su peculiar angustia por la muerte, presente en la gravedad de su hijo Raimundo que padecía de hidrocefalia y en su propia neurosis cardíaca, don Miguel recoge varios textos de Faber. Toma los párrafos que hablan del carácter irrevocable de la muerte, acto último y definitivo de la vida (*D.*, I, 36; *CE.*, 73-74), de la necesidad de temerla y desearla a la vez como señal de no ser frívolo y de amar a Dios, a quien se llega por esa puerta (*D.*, I, 38-39; *CE.*, 163), de lo necesario que es para la santidad el que un auténtico temor a la muerte sea, en última instancia, un temor de Dios (*D.*, I, 39; *CE.*, 164). Es indudable que la afirmación de que la muerte es intérprete de la vida y de que la reflexión sobre la muerte evita el pecado (*CE.*, 74), así como la observación sobre la naturalidad con que los santos se «tienden» a morir (*CE.*, 181) dejan huellas en el *Diario*, aunque no aparezcan citas de ellas. Posiblemente conmovería a Unamuno el saber que Faber había sentido en su infancia angustias frente a la muerte (*CE.*, 81-82) y el leer la descripción de Faber de la terrible prueba de pensar que pudiésemos morir sin que Dios se digne siquiera darse cuenta que dejamos de ser (*SS.*, 218). Sin embargo, don Miguel no lograría seguir al pie de la letra el consejo de Faber de llevar la muerte con espíritu de penitencia (*PA.*, 167). La problemática y la vivencia de la muerte en Unamuno son una realidad que desborda el equilibrio de las citas recogidas y de todo lo que sobre el tema podía encontrar en Faber. Su necesidad de poner al descubierto, no precisamente con la fantasía tremendista de un espíritu enfermizo y alucinado, la radical verdad de un hecho que frustra toda esperanza humana asentada sobre la tierra y su personal e histórica instalación

15. La coincidencia textual nos obliga en este único caso a elegir la edición del traductor José Antonio Ortiz Urruela (Sevilla, 1876), aunque la traducción es un tanto insatisfactoria.

en un estadio de mayor falta de fe hacen que, más allá de estas afirmaciones, Unamuno insista vigorosamente, con extraordinario *pathos*, sobre el tema en el *Diario* —también en otros documentos de la época y en cartas que entristecían a sus amigos y que eran criticadas— no sin conservar, es cierto, algún equilibrio en el mismo apasionamiento de sus afirmaciones extremosas que perduran a lo largo de toda su obra.

Unamuno recoge en el *Diario* algunos textos de Faber que nos hacen comprender en qué medida don Miguel había cobrado entonces una nueva idea de Dios o, mejor, cómo había sufrido un nuevo y poderoso impacto de lo Absoluto en su existencia. El primer texto que recoge en el *Diario* es el siguiente:

«Las fechas reales de la vida de un hombre son los días y las horas en que le ha sido dado adquirir una nueva idea de Dios. Para todos los hombres quizá, pero seguramente lo menos para los hombres reflexivos y virtuosos, toda la vida es una sensación creciente y continua de Dios. Puede suceder que no sepamos este año más teología que en el anterior, pero indudablemente hemos adquirido conocimientos nuevos con relación a Dios. El tiempo mismo nos descubre el misterio de sus perfecciones: las operaciones de su gracia nos le hacen conocer mejor. Las verdades antiguas se fortalecen, las verdades oscuras se aclaran y otras verdades nuevas aparecen sin cesar en el horizonte de nuestra inteligencia. Pero una nueva idea de Dios es como un nuevo nacimiento» (*D.*, I, 23- 23; *PS.*, I, p. 35).

No puede encontrarse una expresión mejor de la tensión de la vida religiosa de D. Miguel, peregrino de lo Absoluto, profeta avergonzado que murió, quizá como Moisés, castigado por su duda, sin alcanzar *aquí* la tierra prometida. Sabía bien Unamuno, y se encontraba a sí mismo en la voz de Faber, en qué medida el hombre está en estrecha relación con Dios y cómo toda la vida consiste, desde su raíz, en ella, cualesquiera sean los olvidos, las posturas que la reconozcan o las rebeliones.

Precisamente en este período D. Miguel descubría al Dios vivo, al Dios *Padre*, al Dios que necesitaba su espíritu profundamente religioso. En el *Diario*, tras poner el epigrafe necesario para reflexionar sobre el *Padre nuestro*, recoge un hermoso texto de Faber¹⁶. Allí está prendida ansiosamente la esperanza humana, asida a la realidad de que el Creador es el Padre que está como obligado a cuidar, con ternura paternal, al hijo:

«Para mi la idea de Dios entraña la de Padre también. El hecho mismo de la creación es seguramente un acto estupendo de ternura paternal. Así Dios no sólo es nuestro Creador, sino que es también nuestro Padre. Una criatura racional por el hecho de ser criatura, es también hijo. De nuestra nada original nosotros salimos extraídos

16. En Faber aparecía la insistencia sobre el sentido comunitario de la petición del *Padre nuestro* (Véase, por ejemplo, *P.A.*, 383-384), que se manifiesta en el *Diario*.

por un hilo filial. La creación más bien pertenece a la Bondad que a la Sabiduría o a la Omnipotencia de Dios. De manera, que aunque yo no supiese de Dios sino que es mi Criador, por eso mismo debo sentir que es mi Padre también. *Qui plasmasti me, miserere mei*, decía una Santa penitente, que no se atrevía a decir otra cosa a Dios. «Tú que me criaste, ten misericordia de mí» fue el clamor de toda su vida en el desierto. Había una especie de derecho, o sonaba como un derecho en aquella alma, a pesar de su timidez y humildad, el haber sido criada para esperar que sería perdonada» (D., IV, 81-82; PA., V, 93-94).

Además, obsérvese que el final del texto citado podía interesar desde el *perdonanos nuestras deudas* a un alma que tenía conciencia de culpa y que sentía el arrepentimiento y la necesidad del perdón.

Y desde su necesidad de comunión humana, el viejo burgués de agitación que sufrió sobre sí la injusticia social —el peso de las realidades que, a veces, aplasta la reflexión y el espíritu—, el socialista profundamente idealista y religioso, el cristiano de fondo reconoce con Faber que la idea de la paternidad de Dios,

«nos une dulcemente a los hombres, una vez que esta paternidad divina nos es común con ellos. Esta idea entra en todas nuestras acciones espirituales hasta llegar a ser el primero y más poderoso de nuestros pensamientos» (D., IV, 83-84; PA., V, p. 94) 17.

Unamuno también recoge una observación sobre la terrible realidad de tratar con Aquél que conoce el balance definitivo de nuestra vida, conocimiento que no coacta nuestra libertad (D., III, 4-5; PA., IV, 61-62). En el *Diario* se percibe cómo influyen algunos temas de Faber ligados a éstos que recoge y cita. De Faber recogía Unamuno, sin precisar la fuente, la convicción reforzada, naturalmente, por otras lecturas, de que la libertad de espíritu no consistía en ser menos exactos en el cumplimiento de los deberes espirituales, sino en desprenderse de las criaturas (PA., 78) y de que el respeto humano era una tiranía (PA., 215-216), que el hombre es más libre en Dios que bajo los ojos de los hombres (*Cri.*, 103; Cf., *CE.*, 276) y de la contraposición entre la intimidad de Dios y el teatro del mundo (*B.*, 188). En él aprendía indudablemente, según se advierte en el contenido del *Diario*, que «el libre albedrío sin la gracia sería una desesperación de demonios» (PA., 582). Algunas reflexiones sobre la libertad, ya lo veremos, aparecen señaladas en su lectura de Faber aunque no aparecen recogidas directamente en el *Diario*.

En este tipo de presencia viva que experimenta D. Miguel se inserta la ascética católica que bebe aquellos días, especialmente la del prudente

17. Este Unamuno honda y constantemente preocupado por el prójimo, de verdadera convicción social, encontraría en Faber que los ricos son para los pobres (*CE.*, 451-452), aunque no existe señal de que haya reparado en ello.

y experimentado converso inglés. Alguna vez en sus meditaciones sobre el juicio moral, D. Miguel remite a Faber (*D.*, II, 61; *PA.*, III, p. 55 final); y lo cita y recoge de Faber la cita de Fenelón a propósito del recogimiento exterior e interior, de la sencillez en acuerdo con la gracia (*D.*, II, 87-88; *PA.*, III, 42 y 44). D. Miguel encontraba en Faber, tanto como en otras lecturas, la necesidad del silencio (*B.*, 67-69), que tan vigorosamente aparece en el *Diario*, la necesidad del recogimiento interior y exterior imprescindibles para la vida espiritual (*PA.*, 47, 102-122, 192, 166-167), el consejo de prevenirse contra el espíritu reformista (*PA.*, 103) y contra el activismo (*CE.*, 425-427), la recomendación de evitar la singularización (*PA.*, 166), de mortificar la pasión dominante (*PA.*, 123-143) y de sacrificar el juicio privado (*PA.*, 166-167), avisos contra el peligro del autoexamen (*PA.*, 82; Cf. *CE.*, 269) y de la auto-explicación y auto-exposición (*CE.*, 202-203; *PA.*, 276; 343-344) en cualquiera de sus formas. A pesar de todos los párrafos señalados por Unamuno en su lectura de Faber sobre la ascesis —como lo veremos más adelante—, y a pesar de que estos temas aparecen en el *Diario* y en otras obras de la época en mayor o menor medida, es evidente que para librarse de todas las dificultades de la acción que se consideraba obligado a cumplir sólo queda realizado íntegramente el consejo de buscar y mantener la pureza de intención (*CE.*, 267) toda vez que D. Miguel se examinaba constantemente —y en público— sobre la validez de sus actos. Desde su situación concreta, y contando con la desventaja de no haber concluido satisfactoriamente el proceso de su conversión, D. Miguel se veía obligado a adoptar una difícil y peligrosa tarea de exponerse a sí mismo como una *respuesta* al mundo dentro del cual estaba, como un ejemplo vivo del hombre que, en medio de sus imperfecciones, busca a Dios. Sería injusto exigirle a Unamuno una perfección que ni siquiera alcanzamos a exigirla, por caridad, a los creyentes. Por el contrario, habrá que conceder el valor que encierra el que, gracias en buena parte a Faber, D. Miguel cobrase conciencia para siempre de la problemática de la vida espiritual y que la mantuviese vivamente en su agonía de cristiano instalado en los siglos XIX y XX.

En dos ocasiones más D. Miguel apoya sus preocupaciones en la voz de Faber. Desde su necesidad de jerarquizar la fe y la razón, cita al oratoriano inglés: «La costumbre de creer debe llegar a ser más fuerte que la de apoyarse en el conocimiento» (*D.*, I, 41; *CE.*, 396). No de otro modo procede el alma del creyente que sabe en qué medida la fe se asienta en Dios mismo, como en su objeto, que le presta certeza y firmeza, y no en el carácter razonable de ella. D. Miguel, a las puertas de la Iglesia, recoge la afirmación de Faber de que la devoción a la Iglesia, entre otras gracias, traería la de la sencillez (*D.*, I, 31; *PS.*, I, 35); es decir, la sencillez, la paz que buscaba ansiosamente Unamuno tenía una fuente, la

Iglesia, a la que en su evolución religiosa, buscándolas, había llegado el anglicano del Movimiento de Oxford. En Faber, indudablemente, recoge Unamuno sus ideas sobre la Iglesia —y los sacramentos— como continuidad histórica de Cristo, sobre la profunda unidad y variedad de la Iglesia y lo inmovible de ésta frente a la evolución de la ciencia que llega a contestarse así misma los reproches que lanza contra la Iglesia, aunque no pudiese alcanzar, íntegramente, por una serie de razones históricas y ambientales, el espíritu de devoción, respeto y docilidad que recomendaba Faber¹⁸. Más adelante, cuando estudiemos la lectura anotada de Faber, volveremos a encontrar revelaciones interesantes sobre este tema.

Leyendo el *Diario* se puede percibir claramente en qué medida hay un vivo influjo de Faber en la admiración de Unamuno por San Pablo (PS., 20-21), en la reafirmación de su búsqueda de la niñez, porque leería en Faber que «el cielo será infancia eterna en la casa de nuestro Padre» (B., 400), en la seguridad de que somos amados por Dios en nuestra peculiaridad personal (CE., 494, cf. PS., 274-275), de que cada criatura es irremplazable (CE., 502). En Faber está la raíz de su consideración de la vida de Dios que supera a toda descripción (PS., 121-122). En Faber, la reafirmación de su dura crítica contra la filantropía y su ineficacia frente al problema de la muerte (PS., 89-103), tema que aparece vigorosamente en el *Diario*, en *El Mal del siglo*, desconocida *Meditación evangélica* que he descubierto, y en otros documentos de la época. En Faber se encuentra la crítica contra las citas de la literatura pagana (CE., 166-167), quizá, en parte, raíz, de su confesión de haber mantenido durante años como lema una frase de Homero. En Faber, la confirmación de su mayor aprecio del poeta frente al científico en la contemplación del mundo que debe revelar a Dios, tema que perdurará en su obra (PS., 373-374). Y en él encontrará lugar ese sentimiento suyo de vocación particular y diaria que Dios entrega y alimenta con sus gracias (CE., 505 y 518), sentimiento que se advierte en toda su vida.

Aunque en el *Diario* se encuentra la huella de Faber en la sospecha de que en la Eucaristía está la fuente de la fe (SS., Pról., IX), y aunque Unamuno encontrará en Faber avisos contra la abstención de comulgar por una falsa idea de reverencia que provoca el mirar sólo a nuestra indignidad y no a Dios (TPJ., t. I, p. 298), y un aviso contra la excesiva consideración de las propias faltas porque causa desaliento peligroso (PA., 22-23), D. Miguel, debido, según creemos, a un grave trauma psíquico, fue incapaz de acercarse a la comunión en contra de sus deseos más íntimos.

18. Para la fuente de estas ideas que aparecen en el *Diario*, véase, por ejemplo, PS., 176, 291, 379.

c) *Lectura anotada de Faber.*

En la biblioteca de D. Miguel de Unamuno se encuentra un ejemplar de *Bethlehem*, que conserva las huellas de su lectura. En la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca encontré un grupo de las obras de Faber que proviene de la biblioteca de D. Jesús Firmat. La mayor parte del grupo conservaba huellas, al parecer, de la lectura de D. Miguel. Comparando el tipo de señales —la gran mayoría de las veces una rayita horizontal a lápidez en el margen— y la letra de una corrección que aparecía en la página 476 del ejemplar de *El Criador y la criatura*, con las señales y letra de Unamuno, que aparecen en la edición inglesa citada y considerando el tipo de personalidad que escoge los temas en ellas señalados, parece evidente que las huellas encontradas pertenecen a Don Miguel de Unamuno. A pesar de que la posición de la mano al escribir la corrección indicada obligaba a adoptar una letra parada, a veces, con tendencia a echarse sobre la izquierda —por lo demás frecuente en este tipo de anotaciones en otros libros suyos— y a que, por ejemplo, las *ies*, más tildes de arriba hacia abajo que puntos, pierden en la blandura del papel algo de su peculiaridad como la pierden los rasgos firmes y agudos de su letra, todavía es claramente reconocible, sin lugar a dudas, en ese «debe querer decir la irreligión», el típico rasgo de su *q* ligada a la *u* y de su *g* ligada a la *i*.

Además del volumen ya citado, se encuentran en ese grupo los siguientes ejemplares que conservan las huellas de su lectura: *Belén*, *Al pie de la Cruz*, y *El Santísimo Sacramento*¹⁹.

A pesar de la dificultad de precisar la intención con que D. Miguel señalaba cada párrafo, sobre todo debido a su manera mínima de indicar su detención en cada uno de ellos, intentaremos realizar una ordenación de éstos, suponiendo, desde luego, que dichas obras fueron leídas por D. Miguel durante el periodo de su crisis de 1897, ya sea en el proceso de incubación del estallido ocurrido en marzo, o después de éste, hasta finales de aquel año. El grado de probabilidades nos permite utilizar este riquísimo material, aceptando unas cuantas hipótesis y no olvidando, en ningún caso, que no podemos abandonar un terreno puramente hipotético, a pesar de nuestro convencimiento íntimo que se basa en el conocimiento, por documentos directos, de las características fundamentales de sus crisis y de su lectura de las obras de Faber que cita en el *Diario*.

19. El ejemplar de *La Preciosa Sangre* posee poquísimas anotaciones que no creo que sean de D. Miguel; en todo caso, tienen muy escaso valor por cuanto la mayoría de ellas son correcciones literarias. El ejemplar de *Todo por Jesús* pertenece a otro fondo y las anotaciones que contiene no son de D. Miguel; además, carecen de interés.

Todos los textos utilizados en esta parte de nuestro trabajo, mientras no se indique lo contrario, son los señalados por D. Miguel.

Quizá desde su dolorosa experiencia de la caducidad humana, D. Miguel señala en su lectura algunos párrafos que se refieren a la muerte, a esa hora de la verdad (*Cri.*, 410)²⁰ en la que tenemos, más que en ninguna otra, impotentes todos los poderes de la tierra, necesidad de auxilio efectivo (*Cri.*, 358) y aquel en que Faber proclama que «la región desconocida del lecho de los moribundos católicos es el puro dominio de la divina compasión» (*Criar.*, 413). Se detiene donde Faber ensaya pensar que la hora de la muerte, para la mayor parte de los hombres, llega cuando les es mejor morir (*Cri.*, 430). D. Miguel deja señal al lado del siguiente párrafo:

«¡Ah! Distamos mucho de ser bastante santos para aguardar la muerte con impavidez o con impaciencia; lo primero sería neciamente presuntuoso, y lo segundo irreverente protesta contra los plazos divinos; limitémonos a recibir resignados a la muerte cuando Dios nos la mande, y a temerla, no con miedo servil, sino con santo temor» (*AC.*, 594).

Y D. Miguel recoge la afirmación de Faber sobre el derecho que María tiene de exigirnos la devoción a sus dolores como preparatoria de la muerte, puesto que, como hijos, estamos obligados a compartir sus trabajos y aflicciones (*AC.*, 595; cf. *ibid.*, 107). La Dolorosa que aparece a veces en las obras de D. Miguel puede tener, en cierta manera, su origen aquí.

Si bien estos párrafos nada añaden al tema de la muerte, tal y como aparece en el *Diario* y en las citas de Faber allí contenidas, el dolor, un tema ligado a éste en la experiencia de D. Miguel, aparece en su lectura.

Parece que un alma profundamente dolorida es la que va señalando los párrafos que insisten sobre el valor del dolor, del que se afirma: «entre todas las cosas de la vida humana, ninguna más real y consistente que el dolor» (*AC.*, 358). Probablemente desde su espíritu profundamente sensible y reflexivo, D. Miguel repara en la afirmación de Faber, referida a María, de que el dolor está proporcionado al conocimiento que «hace siempre más agudo el dolor», y a la sensibilidad que «acrecenta su violencia» (*AC.*, 29). D. Miguel, al recorrer las páginas de Faber, principalmente en *Al pie de la Cruz*, entendería, como dice el autor, que en los dolores de María se comprende el valor del dolor y se encuentra consuelo (*AC.*, 157). Por lo tanto, admitiría que el autor pensase en las gracias concedidas a la devoción, a los dolores de María, testigo y participante del drama del Calvario, devoción obligatoria «de penitencia» que

20. Unamuno señala un párrafo donde se dice que Cristo vendrá a juzgar a medianoche —¿de «improviso»?— (*B.*, 117), tal como a media noche nació.

nos obliga «en justicia» porque allí, nosotros fuimos autores y causantes de los dolores del Hijo y de la Madre (AC., 359-360; cf. *ibid.*, 107 y 98). En sus dolores se aprende, señala Unamuno en su lectura, que «allí donde reina el dolor, reina el amor siempre» (AC., 109; cf. *ibid.*, 320). D. Miguel señala donde Faber observa ante el amor y el dolor crecientes de María, uno en la medida del otro, que sin especial asistencia divina no habría soportado su existencia (AC., 313), porque el dolor de María, repartido entre la humanidad, excluiría todo gozo (AC., 501) y que la sangre se hiela al contemplar sus dolores (AC., 469). María, lo señala Unamuno, es el consuelo de quienes lloran toda su vida (AC., 157). Recoge los pasajes en los que se afirma que el dolor y el heroísmo de la santidad están en relación (AC., 463) y que para un corazón amante las penas son lo que el viento al fuego «que apaga al chico y aviva el grande» (AC., 382), que un dolor heroico engendra en el alma un espíritu de intercesión y de acción de gracias (AC., 536).

Unamuno también señala en su lectura los párrafos que afirman que los dolores de este mundo son raíz de los gozos en el otro: «toda cruz es principio de una corona» (AC., 127; cf. *ibid.*, 42), que el dolor y la gracia se corresponden, aquilatando aquél a éste (AC., 40; cf. *ibid.*, 229, 364-365). D. Miguel señala el siguiente párrafo:

«En efecto, para los escogidos la tribulación es en la tierra lo que la visión beatífica es para los santos en el cielo; es decir, la presencia misma de Dios, su manifestación y recompensa indefectible» (AC., 160; cf., *ibid.*, 161).

Y se detiene en una reflexión de Faber sobre el dolor de María con Jesús muerto entre sus brazos: «Millares de almas han averiguado allí cuán santamente bello es el padecer, pues que les descubre el dolor de Dios» (AC., 496).

Repara en los pasajes donde se afirma que Jesús aligera menos la cruz a los que tiene cerca de sí que a los que están lejos de él (AC., 212; cf. *ibid.*, 213 y 362); que la cruz no sólo es un castigo, sino también un galardón (AC., 369). Y quizá el dolorido espíritu de D. Miguel, que se había detenido allí donde Faber hablaba sobre la serenidad de Jesús, modelo nuestro, en medio de sus dolores (AC., 89), también se detiene frente a un párrafo que expresa la tensión heroica y santa del dolor:

«Si sabemos llevar con mediana firmeza siquiera nuestra cruz, el pie ha de ir mirando a tierra, que es donde ha de clavarse; pero los brazos mirando al cielo, aunque los nuestros flaqueen de fatiga, como aguja imantada que, temblando siempre, no cesa jamás de mirar al Norte» (AC., 363-364).

Y D. Miguel señala los párrafos en que se habla del carácter radicalmente personal e incommunicable del dolor, de su soledad radical. «Una

de las condiciones, de toda verdadera aflicción es el ser mal comprendida; la aflicción es lo más personal que hay en el mundo» (AC., 161-162; cf. *ibid.*, 156), permaneciendo en radical soledad aún entre los allegados más íntimos (AC., 466-467) ²¹.

En resumen, mientras la aflicción nos encierra en la voluntad del Señor (AC., 546), la alegría suele alejarnos de él (AC., 161); y en definitiva, señala en su lectura, las alegrías apenas son «tribulaciones vestidas de fiesta» (AC., 164). Quizá por ello don Miguel recoge de Faber: «Tengamos por seguro que nuestro corazón está poblado de tantos ángeles cuantas son las penas que le atribulan» (AC., 162).

Conmueve el profundo dolor de don Miguel que, al parecer, se advierte a través de los abundantes párrafos señalados. Tan manifiesta sería su angustia que podríamos pensar en una especie de desesperación si él mismo no hubiese señalado, quizá como contrapeso, unas cuantas afirmaciones de Faber que indican la necesidad de no hacer mal uso de los pesares «desconociendo su carácter celestial», que cada uno, a su manera, lo lleva impreso (B., 97), porque, en verdad, detrás de los pesares «hay siempre algo de protesta implícita contra el querer de Dios» (AC., 470) cuando nos dejamos dominar por ellos. Unamuno marca el siguiente párrafo:

«Nada ciega tanto los ojos a la luz de la fe como el dejarse dominar de una pena porque siervos entonces de nuestra naturaleza degradada por la culpa, perdemos la aptitud para conocer y entender la voluntad de Dios» (AC., 472) ²².

Quizá por eso don Miguel señala el párrafo donde Faber se pregunta en son de advertencia que si, ante los peligros que ofrece la prueba del dolor, cabe desearla, contestando que sólo cabe aceptar la voluntad de Dios (AC., 230).

Quizá resulta hondamente revelador que don Miguel se detenga en las palabras que expresan el desamparo de Jesús en la Cruz (AC., 283, 396 y 412-413). Hasta los últimos días de su vida resonará en sus obras esta dolorosa expresión del desamparo que revela un profundo dolor y sabe Dios qué misteriosa realidad, con una constancia inusitada como si siempre estuviese don Miguel allí, en el instante del desamparo ²³.

De las señales que Unamuno dejó en su lectura de las obras de Faber, principalmente en *El Criador y la criatura*, se puede extraer un conjunto que recoge perfectamente el pensamiento fundamental del autor inglés

21. Señala también otros párrafos sobre las características del dolor (AC., 368, 390, 391, 410).

22. Señala un pasaje semejante a propósito del temor (AC., 203).

23. Señala también un texto donde se critica a quienes se proponían pensar «media hora» en el Calvario con cierta reglamentada despreocupación (AC., 425).

sobre la auténtica concepción de Dios, sobre la relación del hombre con El y una antropología cristiana. Don Miguel señala la denuncia del espíritu de la época —pensamiento del humanismo ateo naciente— que postula que «el plano natural se halla separado del sobrenatural claramente y con independencia perfecta» (*Cri.*, 23). Léase entero el párrafo señalado:

«Todo nos hace pensar que ese espíritu tome un vuelo más atrevido en los sistemas de filosofía: la humanidad se halla personificada y no tiene más que un destino único, una perfectibilidad común —el hombre es completo en sí mismo— no ha experimentado decadencia ni ruina —el orden natural se halla separado del sobrenatural claramente y con independencia perfecta— la conducta de cada uno no implica necesariamente la responsabilidad —no hay necesidad de acudir a la idea de Dios para explicar el estado del hombre— todos los deberes se hallan comprendidos en las relaciones con los demás y consigo mismo» (*Cri.*, 23; Cf. *Ibid.*, 452).

También señala Unamuno las afirmaciones de Faber sobre el influjo de este espíritu entre los hijos de la fe (*Cri.*, 28; *Ibid.*, 478; Cf. *SS.*, 193). A ese espíritu del mundo que ha denunciado, Faber opone una decidida antropología cristiana en afirmaciones que, con singular acierto, señala Unamuno:

«Su verdadera perfección [la del hombre] consiste, en efecto, en hallarse siempre más en la mano de Dios que lo ha hecho: la criatura no está en su lugar sino en la mano del Criador» (*Cri.*, 51).

En los atributos de Dios en relación al hombre —dice el Faber teólogo, perfectamente comprendido por don Miguel— estamos en «nuestra única patria y nuestro único hogar» (*Cri.*, 145). Don Miguel se detiene en la afirmación de que es preciso entender que la excelente dignidad del hombre existe únicamente por el amor del que lo ha hecho (*Cri.*, 69; Cf. *Ibid.*, 107). Y también, en sus afirmaciones sobre la necesidad de la libertad de poder hacer el mal —tanto en ángeles como en hombres— para la existencia de un acto de amor auténtico (*Cri.*, 153), pero también, en los párrafos sobre la libertad desordenada. Posiblemente como expresión de sus dudas sobre las relaciones entre la providencia, la libertad y el mal, repara en la afirmación de Faber sobre cómo Dios, conociendo el destino de los hombres, no se dedicó a condenar a los que rechazarían su amor, sino más bien a preparar misericordiosamente los méritos de los que se iban a salvar por la correspondencia a él (*Cri.*, 149). Pero también don Miguel señala los párrafos en que Faber habla de una libertad importuna que es tonta y que produce hastío «y que sería nuestra delicia si la cautiváramos enlazándola a los amos brazos de Jesús» (*AC.*, 237), porque la libertad no es perfecta sino cuando la sumisión a la voluntad divina es absoluta (*AC.*, 146; Cf. *Cri.*, 469). Asimismo, repara en algunas otras consecuencias de la

verdad fundamental: el sentido del culto como reconocimiento (SS., 177-178); la necesidad de referirlo todo a Dios para no corromper las cosas (AC., 158-159); la valoración de la teología frente a otras ciencias que nos fascinan (Cri., 109), porque «ella nos da conocimientos que conducen al amor, y el amor es a la vez la conversión, la perseverancia y la salvación» (Cri., 521); y en el párrafo, quizá contando con su experiencia anterior, donde se señala cómo hay un género de ciencia que tiene sus sectarios para quienes Dios es un enemigo temible y astuto contra el cual se lucha (SS., 179).

La conciencia de pecado y el arrepentimiento, presentes en el *Diario*, aún cuando declara así su serenidad —y que se expresan también en las citas recogidas de otros autores, no precisamente de Faber, en dicho documento—, se manifiesta quizá también en estas señales de su lectura. Quizá con una poderosa conciencia de pecado, a pesar de los poderosos factores que podía contar su descargo, Unamuno señala en su lectura el párrafo en el que Faber afirma —un tanto retóricamente, pero con hondo sentido— que en no saber lo que se hace cuando se peca consiste precisamente la mayor malicia del pecado, porque el pecador sabe que ésta excede a toda comprensión (CA., 386). Es importante observar que se detiene, creo que desde el recuerdo del fervor de su infancia y de su primera adolescencia, en el párrafo: «¡Ay! Aquí la constancia se engendra en el fervor, y nuestro fervor suele ser como nube de verano» (AC., 113) ²⁴. Y quizá recordando la supuesta vocación religiosa de su adolescencia, otro tema que aparecerá impresionantemente silencioso —valga la expresión— en el *Diario*, y mucho más claramente en otros documentos literarios de la época, señala el párrafo en que Faber habla del joven rico del Evangelio: «No sabemos lo que después llegó a ser de aquel joven; pero una sombría nube de desconfianza pesa sobre la memoria de aquél a quien llamó Jesús y se retiró» (Cri., 460-461). Y es posible que con un sentimiento de culpabilidad por su tímida expectativa de la antesala —1895-1896— señala el párrafo en que Faber alude a quienes ocultan su fe para lograr un influjo político (AC., 220) ²⁵. Marca también la frase que afirma que la confusión y el pesar de la culpa que sentía Pedro le quitaban fuerza para sufrir dignamente el dolor de la Pasión (AC., 339).

Ahora bien. Parece ser una conciencia arrepentida la que se detiene en los párrafos sobre el misterio de la gracia del perdón en la condena-

24. Es posible también que haya señalado el párrafo siguiente, recordando su personal desvío de la fe en la gran ciudad —y no al revés como en el caso presentado por Faber—, o que precisamente eso lo llevase a reparar en la afirmación que hemos utilizado.

25. Véase mi trabajo, *Desconocida antesala de la crisis de Unamuno: 1895-1896*, en *In situ*, Madrid, n. 142, IX-1958, pp. 1 y 10.

ción de un apóstol y la salvación de un ladrón con la muerte de Jesús (AC., 343); en la observación sobre la monstruosa desesperación de Judas que desconfía de la misericordia divina (AC., 343); en la gracia que nace, tras la muerte de Jesús, en algunos corazones arrepentidos (AC., 378). Y. D. Miguel señala este pasaje de *El Criador y la criatura* que renueva la vieja voz del salmista arrepentido:

«En el estado de nuestra naturaleza caída no es la inocencia lo que atrae las miradas de Dios, sino el amor, el amor humilde, arrepentido y penitente» (Cri., 164) ²⁶.

En general, D. Miguel se detiene en los párrafos que hablan del desvío que ensayan los hombres al encontrar a Jesús (AC., 362), de cómo reinando el yo en lugar de Dios (Cri., 461), el descuido y el olvido de Dios por parte del hombre se va convirtiendo de desprecio en indiferencia total hasta llegar a una *conciencia cauterizada* (Cri., 465; cf. *ibid.*, 467). Pero también se detiene posiblemente en aquello que puede fundamentar su esperanza de perdón y que tan bien sabe destacar la obra de Faber: en que Dios no nos juzga como Dios sino como hombre (BI., 80), y en que «gran parte de la compasión de Dios consiste en que mira más a lo que queremos hacer que a lo que hacemos» (B., 98), Recuérdese cómo resuena muchos años, muchísimos, modificando incluso el esquema de los tres Juanes de Oliver Wendell Holmes, en la obra y la esperanza de Unamuno esta última afirmación. Se detiene en aquello de que la cólera del Señor es tan suave que, aun cuando es rechazado, deja una bendición, y que sería necesario ir demasiado lejos para que su amor menospreciado se convirtiera en aversión (B., 100), en que la dulzura de Dios sería un fuego mayor que todas las llamas que pudiesen atormentar a la naturaleza diabólica más monstruosa (Cri., 527); en que Dios, aunque el confesor a veces debe exigir pruebas más convincentes de arrepentimiento para su propio conocimiento, en nada varía las condiciones de su perdón (Cri., 344-345); en la amplitud del amor que perdona cuando, en casos especiales, no se tiene el ministerio del sacerdote (Cri., 158). Y Unamuno repara en el Sacratísimo Corazón de Jesús que se compadece del pecador (AC., 224 y 442) —quién lo sospecharía si, como creo, lo toma aceptándolo, en quien, más tarde, no sin ciertas razones externas, criticaba este culto— y en los brazos siempre abiertos de Jesús, según revelación de la Virgen a Santa Brígida (AC., 457).

Ahora bien. Existe una anotación interesantísima. Qué pensar cuando vemos que señala el siguiente párrafo de Faber: «¿Hay en la tierra un

26. Señala un texto que alude a la mejor condición actual después de la caída (Cri., 155).

jubileo igual al que produce el sentimiento del perdón recibido?» (*Cri.*, 368). ¿Un recuerdo de sus antiguas prácticas? Pienso que no. ¿Una expresión de su hondo arrepentimiento y de su necesidad de perdón? ¿Un cierto sentimiento interior de haber sido perdonado? ¿Llegó a confesarse y sólo le faltó comulgar? Aunque no llegó a comulgar —debido, al parecer, en cuanto a lo humano, a un poderoso trauma psíquico que estudió en su lugar, y del que quizá sea expresión el hecho de señalar la suposición de Faber de que las hostias consumidas por María habrían permanecido incorruptas en ella (*AC.*, 460-461) ²⁷—, es posible, sin embargo, que hubiese alcanzado a confesarse alguna vez. Prefiero no aventurarme en sostener ninguna de las hipótesis, pero creo necesario plantear las preguntas, aunque quizá queden para siempre sin respuesta posible.

Aquí conviene hacer notar que D. Miguel señala varios pasajes sobre el Santo Sacrificio de la Misa. El hecho cobra mayor importancia desde que sabemos que durante el período de la crisis oyó misa privada y públicamente. Señala el párrafo donde se dice que el drama del Calvario fue la Misa Mayor (*AC.*, 435), y el que afirma que «el Santo Sacrificio de la Misa está al nivel de todas las necesidades, todo lo abraza, a todo satisface, tiene estímulo eficaz para toda especie de buenos deseos» (*SS.*, 99) y aquél en el que se afirma que todos los deberes del culto a que está obligada la criatura son ofrecidos por Cristo con mérito infinito «equivalente a la infinita dignidad del Criador mismo en el adorable sacrificio de la misa» (*Cri.*, 350).

Don Miguel de Unamuno encuentra en Faber un planteamiento auténticamente religioso, que es tradicional y es renovado con insistencia en la reflexión de nuestros días, sobre todo al hablar de la realidad de la fe. Quizá desde su honda vivencia religiosa, con profundidad de mirada, repara en algunos textos claros del oratoriano:

«Ni por el carácter maravilloso de sus doctrinas, ni por su pura sencillez, ni por el poder sobrenatural de sus auxilios, la religión es lo que es, sino por sólo el hecho de que es el amor personal de la criatura a Dios» (*Cria.*, 498).

Este amor personal y su sinceridad se prueban con la obediencia «que es verdaderamente el alma de la piedad y lo que la presta valor y sentido» (*AC.*, 226). D. Miguel se detiene en una valiosa afirmación de Faber:

«No basta que creamos un gran número de dogmas ni que guardemos ciertos mandamientos: sin duda esto es lo esencial, pero no basta: eso no es más que la carne y la sangre de la piedad; su alma, su verdadera alma es el amor» (*AC.*, 227; cf. *Cri.*, 116) ²⁸.

27. Señala otro texto sobre la comunión, en *AC.*, 325.

28. Don Miguel señala los textos en que Faber afirma que sólo el amor de Dios alcanzará su objeto, mientras que todo lo demás, sabio en apariencia, se extraviará y no alcanzará su fin (*Cri.*, 499-500), aquel en que describe la fuerza del amor y su

Pero D. Miguel, que no se deja ganar por ninguna clase de arrebatos pseudomísticos, señala quizá con especial cuidado los pasajes en los que Faber afirma que la prueba del amor es la observancia, sin la cual el amor sería una mentira (*Cri.*, 500-501).

Unamuno señala las afirmaciones de Faber acerca de que las doctrinas de perfección cristiana y las enseñanzas de los libros espirituales aprobados no se apoyan ni en las ideas particulares de una escuela teológica ni en el espíritu especial de una orden religiosa ni en la personalidad de tal o cual santo ni en las vías de una vocación extraordinaria, sino «sencillamente en el hecho de que somos criaturas» (*Cri.*, 32-33). Y se detiene, quizá desde su personal aspiración, en la afirmación de que los espíritus no pueden soportar un mundo que desconoce los derechos de Dios, que los limita (*Cri.*, 247; cf. *ibid.*, 34 y 176), y en aquella de que el espíritu del mundo persigue a Dios (*Cri.*, 453; cf. *ibid.*, 456). Se detiene, posiblemente desde su carácter profundamente activo, donde Faber dice que el espíritu del mundo se puede definir, muchas veces, como «un estado habitual del pecado de omisión» (*Cri.*, 459), mientras que la única ocupación del hombre es servir a Dios (*Cri.*, 469), y que el monstruo más terrible es «el corazón que rehusa amar a Dios» (*Cri.*, 152). Este último tema vive en toda la obra de D. Miguel en medio de múltiples variantes.

Unamuno recoge las afirmaciones que señalan cómo el Creador funda la vida espiritual. Dios obra por amor, en conformidad consigo mismo que es amor, no por un sentimiento de deber (*Cri.*, 510). Don Miguel, hombre que llega de un humanismo ateo y una moral autónoma, se detiene quizá con nuevo espíritu en los párrafos de Faber sobre la insuficiencia del bien —que puede empezar a significar una moral autónoma— como motor de nuestro impulso para recorrer la vía de la perfección y la necesidad del amor para recorrer la vía entera (*Cri.*, 50); sobre el hecho de que la moral del bien por el bien es compatible con la vanidad y la confianza en sí mismo, opuestas a la vida espiritual (*Cri.*, 508-509); sobre la evidencia de que «allí donde la rectitud de conciencia encuentra escollos en que zozobrar, el amor encuentra derroteros en mar de mucho fondo» (*Cri.*, 505). Sin embargo, Unamuno, quizá porque no quiere dejarse ganar por las desviaciones de la vida espiritual, señala también las palabras de Faber que precisan los justos límites del amor (*Cri.*, 511).

Don Miguel se detiene en la enumeración de las virtudes que, según Faber, acompañaron a Jesús, el maestro y camino: pobreza, abandono, humillación, retiro, mortificación (*B.*, 119) y en los párrafos en los que el autor habla de la presencia de Jesús en cada uno de nosotros por la

arraigo en nosotros (*Cri.*, 305), y también aquel en el que Faber valora el amor de concupiscencia (*Cri.*, 252-254).

correspondencia a la gracia, que es gracia también, de tal manera que el alma es un perpetuo seno de María y un Belén (B., 98-99) ²⁹.

Unamuno va señalando una serie de observaciones de enseñanza ascética sobre el modo de desalojar el mundo de nuestros afectos fundamentales y hacer entrar a Dios en nuestra alma (AC., 303; cf. Cri., 463), porque, en verdad, trabajando por el cielo se gana el tiempo presente y la tierra, el futuro y el cielo (Cri., 110), porque «los más ricos son los que no poseen más que a Dios» (B., 70). Es posible que el alma necesitada de auténtica amistad de Unamuno, sea la que se detiene en aquello de que rara vez ésta se ha realizado entre los hombres (Cri., 232) ³⁰ y va recogiendo las enseñanzas de Faber para lograr la amistad de Dios «el amigo cuya fe jamás ha sido dudosa», el que nos amaba más cuanto más miserables nos veía (Cri., 101). Don Miguel se interesa por las exigencias de santidad y perfección. Se detiene en los pasajes en los que Faber señala la amplitud de la exigencia de santidad fundándola en el hecho de ser criaturas de Dios (Cri., 80), y en los que diferencia, para reunir las después en una tensión amorosa, la santidad de la perfección (Cri., 79) ³¹.

Unamuno señala el párrafo en el que Faber observa la fugacidad del placer del pecado, a pesar de su principio rápido y brillante (Cri., 367). Y también, aquél que habla de la dificultad de habituarse a vivir desde una visión sobrenatural, abandonando las cómodas figuras del mundo; de que el esfuerzo puede durar y que sólo cesa de ser molesto cuando alcanzamos a estar completamente sobrenaturalizados (B., 98) porque, en definitiva, del cansancio de las medidas del mundo sólo encontramos verdadero descanso en la visión sobrenatural (BI., 108), lo que no quiere decir insensibilidad (Cri., 517).

Don Miguel se detiene en las afirmaciones sobre la necesidad de la gracia para cumplir el fin de poseer a Dios, paz y gozo del hombre (Cri., 499) y en las que destaca el poder de la gracia tan eficaz y, sin embargo, respetuosa de la libertad humana (Cri., 366) ³². Se detiene en la afirmación de que un santo es un hombre que cuesta a Dios más que los otros (Cri., 269) y en aquella en que se dice que la gracia de Dios, que todo lo hace, es capaz de obrar mansedumbre hasta en las naturalezas arre-

29. Otros pasajes señalados, mientras no se encuentre otra posible intención, se refieren a Cristo: B., 96 116 y AC., 245.

30. Señala un párrafo sobre lo dolorosa que es la ingratitud (AC., 340).

31. Cf. Cri., 436, nota 1, donde se discute el problema. Una señal de Unamuno recae sobre la afirmación, no compartida por el autor, de que no es derecho ni obligación el ser santo. Creo que la intención no es reafirmarla.

32. Desde otro sentido, B., 76. Señala el párrafo donde Faber toma el hecho de que los soldados se apropiaron del manto de Jesús como símbolo de que la humanidad debía revestirse de las virtudes de Cristo (AC., 379). Sin embargo no creo que esto tenga nada que ver en Faber ni en Unamuno con el carácter protestante de la metáfora.

catadas (AC., 232), que a la gratitud del alma a la gracia Dios ofrece posibilidad de santidad (SS., 181) y que es necesario no sólo orar, sino actuar (AC., 235), y obrar de inmediato, no dejando nada para mañana (AC., 370) y que es necesario evitar pedir señales —tentación del milagro— para evitar que pasemos junto a Jesús sin reconocerlo (AC., 305).

El Unamuno de recia y soberbia personalidad señala, quizá buscando la radical humildad, los pasajes que hablan de la malicia del amor propio que impide el camino de la gracia (AC., 526), contra el que hay que ejercitar la mortificación (SS., 171; cf. AC., 542). Ofrece especial interés el hecho de que Unamuno haya señalado el siguiente pasaje de Faber que, refiriéndose a los diarios, presenta sus peligros:

«Si queréis probar hasta qué punto esa manía de historiarse a sí mismo está entrelazada con todas las raíces y todas las fibras del amor propio, echad al fuego vuestro diario, y veréis luego si es verdad lo que aquí os digo» (SS., 197).

Es indudable que escribir un diario ofrece grandes peligros para la vida espiritual —y aún personal— aunque, a la vez, esta íntima expresión del espíritu tiene un sentido de revelación personal en lo humano y en lo divino y puede cumplir una función de servicio a la causa del Tú de la relación amorosa. Creo que el supuesto intimismo radical de este género de literatura *no puede existir antropológicamente hablando*, aunque sólo sea por la presencia de un tú conservado en la soledad, de un Tú absoluto ante quien de rodillas se habla, o de un mejor yo, el que se quiere ser, con el que hablamos. De acuerdo con una concepción auténtica del hombre todo *diario* es un diálogo, la confesión de lo que ya somos y de lo que todavía no alcanzamos a ser, pero que proyectamos comprometiéndonos en el proyecto. Toda palabra entraña ya un diálogo. Toda confesión de nuestro ser vive en una tensión de proyecto, de lo que todavía no somos y queremos ser. En la radical convivencia humana, un diario es una voz nuestra que nos lleva, en el diálogo, en tensión, desde el que somos hasta el que no somos, hacia los demás para realizarnos. *Intimidación* y *sinceridad* son dos problemas de la literatura de confesión que no pueden concebirse con un pensamiento que sólo concibe el ser de la piedra. Unamuno, que había escrito un diario íntimo en su juventud, lo escribe en el período de la crisis de 1897, como resultado de un diálogo con la «presencia» de Dios. Dentro de su situación, constituido para muchos en prueba vital y comprometedor del cristianismo redivivo, comprometido él apostólicamente con su experiencia de la radical apertura de la persona hacia Dios, da a conocer a varios de sus amigos los cuadernillos del *Diario*. En este mismo anotaba sus auto-reproches por estarlo escribiendo, sus tentaciones de darlo a conocer como una «experiencia» *más*, pero también se advierte, por sobre todas estas tentaciones del espíritu,

el sentido de auténtica expresión íntima —no de supuesto intimismo en el que algunos quieren fundar la sinceridad—, de compromiso con su experiencia radical. Quizá llevado de esto último llegó a pensar en la posibilidad de darlo a conocer como historia de su conversión inminente o alcanzada; sin embargo, los mantuvo inéditos, quizá porque no había conseguido una conversión en regla, aunque era suficiente, en contenido y finalidad, entregar su voluntaria aceptación de lo sobrenatural. Desde entonces, Unamuno empezó a volcarse en confidencias, desde el púlpito, con el confesonario a cuestas³³, confesando su necesidad de Dios, tratando de confesar al prójimo del mismo anhelo, para hablar de la necesidad de resucitar a Dios en un siglo que había declarado, con una buena dosis de violencia deicida más que de comprobación, la muerte de Dios.

Don Miguel se detiene, quizá con sus ansias de ascesis, en los párrafos de Faber que afirman el valor de la humildad, la humildad que repugna a los hombres, que parece ser, sin embargo, lo único que atrae al Creador (B., 89; cf. BI., 100); en los pasajes que hablan de cómo la modestia es, al parecer, rara vez persuasiva para los hombres (B., 95); de cómo Cristo vivió humildemente con este espíritu de humildad «que no obtiene triunfos sino en las profundidades de la humillación» (B., 105; cf. BI., 106). Señala los párrafos en los que Faber observa cómo el mandar hace al hombre más humilde que el obedecer (BI., 181), y que el poseer a Dios, cosa extraña, más humilde todavía (AC., 294). Se detiene en los pasajes que afirman que la sencillez es virtud de la verdadera ciencia (BI., 204) y que la sencillez llega muy cerca de Dios porque el atrevimiento es una de sus gracias más connaturales (BI., 198). Don Miguel parece quedar prendado de la figura serena de San José, que se posee, en su humildad, santamente a sí mismo (BI., 184-185)³⁴.

Quizá sea el espíritu amante de D. Miguel que trata de dar un sentido a su vida intelectual, el que se detiene en los lugares en los que Faber habla de la necesidad del amor para conocer. Los hombres perdemos la sencillez de la niñez espiritual y «suscitamos cuestiones, no por duda, sino porque el amor no lo es todo para nosotros: tenemos necesidad de conocer y nos hacemos descontentadizos y quisquillosos» (Cri., 135). La ciencia que produce fruto de obras es la que viene «por virtud de la santidad y no sólo por medio del entendimiento» (AC., 138; cf. Cri., 165), puesto que es el don sobrenatural el que es capaz de obrar lo que no pueden nuestros esfuerzos humanos. Quizá no haya obra de Dios cuyos móviles conozcamos

33. Cf. Juan MARICHAL, *La originalidad de Unamuno y la literatura de confesión*, en *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral, 1957, pp. 233-258.

34. En otro sentido, contemplando, sin embargo, su figura, señala en B., 72; BI., 80; AC., 242. Se detiene también en el silencio que debía reinar en la Sagrada Familia (AC., 278).

ni estén a nuestro alcance si no es El quien se digna enseñarnoslo (AC., 39; cf. B., 15). D. Miguel señala el párrafo donde Faber afirma el valor noético de la vida de oración:

«Intelectualmente hablando es difícil creer en la oración; pero pasemos una semana tan sólo en servir a Dios seriamente y en el ejercicio de la vida espiritual, y el hecho más tierno de lo que jamás hubiéramos sospechado nos convencerá más que todas las demostraciones humanas» (Cri., 355).

Y se detiene en la afirmación de que ante las grandes verdades reveladas, que Dios nos ama y que quiere ser amado por nosotros, «caen todas las objeciones que una inteligencia creada puede elevar contra las comunicaciones de su Criador infinito» (Cri., 174).

Es importante observar que una idea señalada en Faber permanecerá resonando en toda la obra de D. Miguel. Me refiero a las afirmaciones sobre el calor que recibe el corazón, en medio de la oscuridad, con las verdades de Dios, frente a la frialdad del conocimiento, que puede adquirir la inteligencia humana, por lo que Unamuno prefería, desde un auténtico ángulo de fe y desde su época histórica, respecto del carácter razonable de la fe, la oscuridad caliente del misterio:

«Ciertamente el misterio no difunde en nuestros espíritus una grande luz, al menos de aquellas que nosotros podemos comunicar; pero lo que vale más, inflama nuestros corazones» (Cri., 209) ³⁵.

Es preciso observar en qué medida D. Miguel posiblemente respeta el misterio que «lo es menos cuando se muestra como tal paladinamente» (AC., 244), exigiendo nuestra reverencia. Unamuno señala la cita de Tertuliano que aduce Faber, tras hablar del misterio de la Eucaristía, en la que se afirma que nada alcanza a darnos idea tan magnífica de Dios como la imposibilidad de comprenderle: «en el acto mismo de ocultarse a los ojos de los hombres, se les revela por su perfección infinita» (SS., 77). Señala el párrafo que afirma que la simplicidad de Dios resulta inimaginable (Cri., 144). Unamuno marca los pasajes que afirman que es necesario ver a Dios con los ojos de la fe y el amor (AC., 120), que, en verdad, nuestro amor en esta tierra es un amor a Dios en las tinieblas (Cri., 516 y 526); y señala el párrafo en que Faber habla de cómo la sencillez de la fe del católico acepta el misterio de la Santísima Trinidad

35. A propósito de los injustos presupuestos de nuestros juicios sobre los demás, y nuestra autodisculpa, señala en Cri., 394. Cf. sobre las críticas anticlericales en *Ibid.*, 124-125. Señala una disculpa de las misas dichas con demasiada rapidez por el sacerdote, en AC., 190.

como una necesidad nacida de la realidad de vivir con Dios, en lo que se manifiesta que «el privilegio de la tierra sería tocarle en la oscuridad, sin temor de errar, y con estremecimientos de amor» (*Cri.*, 433).

Sin embargo, no debe creerse que Unamuno —el tantas veces tachado injustamente de irracionalista— desprecia el carácter razonable de la fe y la necesidad de dar razón de la fe. De haber sido así no habría existido problema para él. Quizá demuestra su conciencia de la necesidad de dar razón de su vida cristiana —y es la gran tragedia que vivió en su época, sin que esto tampoco quiera decir racionalismo— el hecho de que señale el siguiente párrafo de Faber:

«Quede ahora un católico instruido si no estudia las doctrinas de su religión con tanto cuidado como las materias propias de su profesión, difícilmente evitará el hacer traición a Dios algunas veces y afiliarse al partido del error aún sin apercibirse de ello» (*Cri.*, 484-485).

Y así, en su *Diario* expresa su conciencia de tener que apelar a la lógica, a la razón, que tanto había despreciado, para reconstruir su mundo desde los nuevos principios que en la experiencia de 1897 había recibido. Esta tarea le fue indudablemente casi imposible, aunque mucho más fructuosa de lo que comúnmente se juzga por falta de un auténtico enjuiciamiento de su experiencia y reflexión ³⁶.

Ahora bien. Quizá por su conciencia del peligro de todo pseudo-misticismo —del cual se previene en esos momentos, según se advierte en el *Diario*—, D. Miguel también repara en la necesidad de un santo temor en el alma amante, porque «los que más temen, son los que aman más» (*B.*, 86), y en aquello de que la vida piadosa debe saber «soltar las riendas a la familiaridad del amor sin aflojar las del santo temor» (*SS.*, 170). Y Unamuno señala el párrafo en que Faber habla de que la dificultad de la vida espiritual, y su mérito, es avanzar sin detenerse (*AC.*, 533; cf. *ibid.*, 197); y también, donde Faber señala una mayor necesidad del guía espiritual precisamente durante las temporadas de calma que durante los periodos de turbación y de mudanza (*AC.*, 365). Esto último nos obliga a señalar las dificultades que existieron para que D. Miguel, que ansiaba entregarse según consta en el *Diario*, no pudiese encontrar un Director espiritual al cual someterse y la relativa imposibilidad de que lo fuese para él D. Juan José Lecanda.

La vieja devoción mariana de D. Miguel, persistente aún en sus momentos de radical (?) ateísmo y alejamiento del catolicismo, que aparece

36. Quizá desde una concepción científica por la que se inclinaba señalaría el párrafo que habla de la posibilidad de que otras razas poblasen la tierra después del Juicio Final (*Cri.*, 224).

patente en su obra y documento en el *Diario* de 1897, es observable en su lectura de la obra de Faber, aunque no recogiese de ella —aunque de otros autores sí— citas directas para el *Diario*. Esa devoción que según Faber, y lo marca Unamuno en su lectura, era «señal de predestinación» (AC., 593).

María, que es la madre de los hombres, creación aparte (AC., 531), por ser hija del Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo,

«viene a ser como un lago de ondas tranquilas y diáfanas donde se reflejan distinta y fielmente, a pesar de su inconmensurable distancia, los atributos de Dios y los resplandores celestiales» (AC., 51; cf. *ibid.*, 214 y B., 85).

La Inmaculada Concepción —Concepción se llamaba el único amor de la vida de D. Miguel—, «perla incomparable de la gracia de la redención», había sido realizada por el Verbo antes de todos los tiempos (B., 74). Y Unamuno se detiene ante los reconocimientos de la excelencia de María que hace Faber (AC., 26 y 28; cf. B., 94), ante aquello de que en María «parecería que la gracia había llegado a ser la naturaleza, más bien que la había completado» (B., 84). Por todo ello, la maternidad de María, la Dolorosa, es el consuelo de los desterrados hijos de Eva. Unamuno repara en el siguiente párrafo:

«Pues he aquí por qué, para nosotros, que, trémulos espantados, desesperados, nos arrastramos en el lodo, María, por la alteza de su generosidad, elevada hasta las cimas del cielo y siempre coronada de luz eterna, es la mejor de las madres» (AC., 352; cf. *ibid.*, 408).

Don Miguel va señalando las consideraciones sobre el carácter de coredentora que posee María (AC., 555), porque sus dolores se mezclan a la sangre redentora de Jesús (AC., 20; cf. *ibid.*, 215), y, quizá hondamente conmovido, es detenido por las presentaciones del *stabat* de María al pie de la Cruz (AC., 401 y 404³⁷).

Tampoco falta en las huellas de su lectura la posible señal de su actitud de amor y respeto hacia la Iglesia de Cristo, documentada también en el *Diario*. Esta Iglesia que, indudablemente, no es la que pudo haber sido si el Verbo hubiese sido reconocido por los hombres (Cf. SS., 113)³⁸; pero ante la cual quizá no olvida que sus imperfecciones se deben a nuestra

37. Además de todo lo citado aquí y en el apartado sobre el dolor, existen otros párrafos señalados que, mientras no se les pueda encontrar otra intención, son marianos: AC., 270, 285, 288, 292, 324, 389, 399.

38. Así, la gloria de Dios había tenido la posibilidad —sólo la posibilidad— de ser infinita a través de Cristo, si éste hubiese sido reconocido por los hombres (AC., 144).

culpa, pues, desde su amor filial, señalaba la afirmación de que la Iglesia era:

«Virgen siempre como María, inundada siempre de sangre como sus mártires, fiel y firme siempre en sus testimonios como los Confesores, paciente siempre y siempre inculpable como los Santos Inocentes, y elevando siempre al cielo cánticos de victoria en medio de las hogueras encendidas por sus perseguidores» (SS., 34) ³⁹.

Unamuno se detiene en la afirmación de que el sacrificio «ha creado a la Iglesia, y él es quien la conserva y la fecundiza, y la sostiene» (SS., 97) y señala la afirmación de que «los concordatos han sido para ella, por lo común, asiento menos firme que el suelo de las catacumbas» (SS., 28) y se fija —ignoramos exactamente en cuál de los extremos— en la comparación de cómo la Iglesia sigue en las catacumbas y que si las ha abandonado es para buscar nuevas tribulaciones, como el Verbo dejó la morada del Padre y bajó a la tierra «por ganar en ella la corona del martirio, único gozo que le faltaba en el cielo» (SS., 98), porque parece que Cristo ha querido que una «continua derrota victoriosa» sea la vida de su Iglesia (B., 69). Un cristiano sin resabios burgueses quizá comprendía el sentido de la peregrinación tanto del cristiano como de la Iglesia a través de la Historia. Unamuno señala también el lugar donde Faber encuentra el símbolo de la unidad de la Iglesia en el manto de una sola pieza de Jesús (AC., 379-380), y un párrafo sobre las herejías que son «casi como una condición vital, como causa involuntaria de casi toda la hermosura que resplandece en sus definiciones dogmáticas» (SS., 29), aunque, entonces, a la vez, señala un pasaje sobre la necesidad de ser firme en la detestación de la herejía (AC., 446). Estos últimos temas, con alguna insistencia y cierta exageración condicionadas por su aventura posterior y por el medio en que se desenvolvía, van a seguir resonando en su obra.

Quizá su necesidad unamuniana de entregarse a una auténtica existencia cristiana sin compromisos que le hagan perder su sabor, le hace (347), el párrafo siguiente:

«Desdichados los cristianos a quienes el mundo entienda fácilmente y tolere de buena voluntad, porque esto es señal de que han pactado con él transacciones y acomodamientos» (AC., 445).

En el fondo, gran parte de lo que llamó su cristianismo agónico se debe

39. También señala el texto donde Faber afirma que, por humildad, ningún Papa ha tomado el nombre de Pedro (AC., 339).

a esta íntima conciencia de la necesidad de no disimular vergonzosamente el «escándalo del cristianismo» y vivirlo con todas sus consecuencias.

Es también interesante observar que aparecen señalados otros temas que entonces interesaban a Unamuno. Señala las alusiones al Purgatorio, prueba de amor, que aumenta los frutos de la redención purificando a las almas que no fueron puras (*Cri.*, 424; cf. *ibid.*, 346)⁴⁰, y las alusiones al infierno, aviso saludable que la mentalidad moderna, desdeña (*Cri.*, 371) y 372)⁴¹, como inferior, gracias a Cristo, a lo merecido por los conenados (*Cri.*, 427), sin embargo más terrible de lo que creemos (*Cri.*, 406) y consecuencia lógica de haber rehusado el amor y haber hecho ineficaces todos los medios de éste (*Cri.*, 138); la alusión a los alardes de patriotismo que amenazan concluir con el carácter nacional (*Cri.*, 22); la afirmación de que, para María, Cristo muerto no es despojo ni un cadáver destinado a la corrupción (*AC.*, 468). Esto último nos hace pensar en el estremecimiento de Unamuno ante el Cristo yacente de Santa Clara de Palencia, terrible despojo humano, que oprime con su brutal realismo a los hombres que esperan en la resurrección de Cristo y que, sin la resurrección de Cristo, tendrían por vana su fe y su esperanza.

Una vez terminada la presentación de los párrafos señalados en las obras de Faber que hemos hecho cuidando mucho de no traspasar los límites hipotéticos, podemos estar ciertos de que el conjunto de ellos revela una asimilación bastante completa de Faber, lo que excluye pensar en una crítica implícita en las señales, tan laboriosas y organizadas en el fondo. Y, en algún modo, también nos reafirma, con un buen grado de certeza, que ellos fueron señalados por el Unamuno de aquel momento histórico. Y, finalmente, nos atreveríamos a declarar que nuestras prudentes limitaciones al hacer afirmaciones sobre el posible sentido con que D. Miguel debió señalarlos debieran ser retiradas para afirmar más decididamente. Sin embargo, preferimos no hacerlo y no hacer más construcciones sobre estas hipótesis, aunque ellas hayan adquirido un grado tal de verosimilitud que las justificaria.

A partir de la exposición que hemos hecho, y que proporciona al lector una insospechada realidad en la vida de Unamuno, surgen algunas preguntas que debemos relacionar metódicamente con un conjunto mucho más amplio para entender mejor su pertinencia.

Después de un estudio minuciosamente documentado sobre la crisis de 1897, es inevitable preguntarse con verdadera sorpresa y una cierta de-

40. Véase otras consideraciones señaladas en *Cri.*, 423.

41. Otras consideraciones en *B.*, 110. Posiblemente, pensamos sin prueba alguna, Faber estremecería al Unamuno que había perdido su fe en la juventud, empezando su rebelión, desde una desesperación moral, contra el dogma del infierno, con su afirmación de que rechazar el infierno era mala señal (*CE.*, 459).

sazón, por qué no regresó D. Miguel al seno de la Iglesia Católica. Intentaré dar algunas explicaciones en el estudio a que he aludido. Para nuestro tema inmediato, tanto como para la lectura en ese período de otros autores, la pregunta se nos formula de la siguiente manera: ¿por qué Unamuno no asimiló mucho más el pensamiento y la actitud vital-religiosa del autor inglés, por qué no continuó guiándose por él hasta ingresar en el seno de la Iglesia?

Para responder cabalmente a estas preguntas sería necesario tener contestada la primera y fundamental. Hay que pensar que el fracaso objetivo de su intento de volver al catolicismo tuvo que producir algunas consecuencias que repercutiría en sus valoraciones sobre los autores católicos que había leído y que después abandonó. Sin embargo, es preciso señalar que junto a la masa de libros de teólogos protestantes, en quienes iba a buscar la reflexión crítica que no percibía en el ambiente católico en el que se encontraba, se proveía de algunos escritores espirituales a los que no podía llevarlo si no precisamente, la fuerte dosis de espiritualidad católica que había recogido principalmente en 1897. Desgraciadamente, desde su juventud, destrozadas ya las frases redondas del catolicismo romántico de su formación, Unamuno se había insertado en las corrientes de la exégesis protestante. Quizá la falta de difusión viva en el ambiente español, tan seguro de sí mismo, de autores católicos como Moelher o Döllinger y sus discípulos, que alguna vez Unamuno debió ver citados al paso en las cartas de Faber transcritas por Bowden, impidió que Unamuno, en el período más importante de su aventura religiosa, descubriese un pensamiento crítico católico que pudiese oponer con verdadero éxito a la exégesis protestante que conocía. Es indudable que el ambiente conspiró contra su afán y su búsqueda.

Quizá la oposición entre *corazón católico* y *mente protestante* de Unamuno —dicotomía un tanto insuficiente establecida por Hernán Benítez⁴²— consista, principalmente, en esta vida espiritual católica iniciada en su niñez y primera adolescencia y recogida en sus lecturas profesionales de espirituales españoles, que ocurrieron en gran parte en el período de antesala de la crisis (1895-1896), y, sobre todo, en sus lecturas católicas de 1897; y en la necesidad de encontrarse con una reflexión seria y científica, exigencia ineludible de su condición de auténtico intelectual, que, desgraciadamente halló casi únicamente, por las especiales circunstancias ya indicadas, en la exégesis histórica y teológica del protestantismo y del modernismo católico. Unamuno, todavía durante algunos años, seguirá escapando a torpes intentos de clasificación que no se base

42. *Ob. cit.*

en estudios históricos minuciosos, serios e inteligentes de su vida y obra, y de la etapa histórica que le tocó vivir, y que, por el contrario, sólo apliquen esquemas previos, escolares y estrechos sobre un sujeto desconocido ⁴³.

43. Al leer *The Oxford Movement*, del R. W. Church (en la edición Macmillan 1909), D. Miguel, remitiendo a la página 338, escribe: «Conservadores religiosos ingleses hacia Roma». No alcanzamos a precisar el sentido exacto de la palabra conservadores. Si bien puede haber algún motivo que justifica pensar en una apuntación crítica, en otro sentido es más posible pensar en una valoración positiva. De todas maneras, no me decido a elegir ninguna de las dos posibilidades.