

VERSIONES PROTESTANTES DEL NUEVO TESTAMENTO EN EL *DIARIO INTIMO* DE UNAMUNO

Notable y justificada hubiera sido la indignación de don Miguel de Unamuno al ver su *Diario íntimo* hecho objeto de un análisis textual y estadístico. Lo primero que el *Diario* nos ofrece es un dilema humano; pero después se plantea un problema descriptivo. ¿Vamos a llamar la experiencia que lo inspiró «una conversión»? Esto sería, evidentemente, una petición de principio. ¿O sería quizás «una crisis religiosa»? He aquí la fórmula consagrada —pero consagrada precisamente por su conveniente vaguedad—. Se haría más justicia a la *forma* de aquella experiencia hablando de un *encuentro*, pero ¿un encuentro con qué, precisamente? No sería fácil la tarea de llegar a un acuerdo sobre este punto. Sin embargo, se puede empezar, con algo que no deja lugar a controversias: la «crisis» de 1897 fue, entre muchas otras cosas, un encuentro con la Biblia. En el presente estudio vamos a examinar aquel encuentro a través de las citas textuales del Nuevo Testamento en los cuatro cuadernos del *Diario íntimo* que datan del año en cuestión¹. Si los datos examinados acaban por revelarnos tendencias significativas para la interpretación del pensamiento unamuniano, quizás estas observaciones, a pesar de su forma esquemática y objetiva, podrán rendir debido tributo a la manifiesta subjetividad del *Diario* y su autor.

Para el presente análisis sólo se toman en cuenta las citas directas y textuales; quedan excluidas todas las numerosas paráfrasis, sumarios, adaptaciones y alusiones, las repeticiones a continuación de trozos ya citados, y alguno que otro fragmento litúrgico. Hechas estas exclusiones un tanto arbitrarias, nos quedan 92 trozos de texto, cuyos aspectos físicos, por llamarlos así, están analizados en nuestro primer cuadro. La extensión de tales citas puede variar enormemente, pero en general son cortas; están transcritas no tanto por el propio valor como para servir de pretexto a algún comentario. El *Diario* no es ninguna antología de textos edificantes; es el testimonio de una intensa actividad espiritual. Pero la lectura del Nuevo Testamento no dejó de estimular poderosamente aquella actividad. Sin contar siquiera con referencias indirectas, los pasajes literalmente

¹ Para este estudio se ha utilizado la edición del *Diario íntimo* publicada por Escelicer (Madrid 1970), que reproduce en facsímil las cuartillas originales.

transcritos llegan a unas 21 cuartillas en el MS de Unamuno —o sea a un 5 por ciento del total.

Este hábito de citar y comentar porciones del Nuevo Testamento no se impone desde un principio; al contrario, adquiere gradualmente más importancia de cuaderno a cuaderno. Por supuesto, Unamuno ya conocía bastante bien el Nuevo Testamento; se sabe, en particular, que desde enero de aquel año se había empapado en su lectura². Pero lo que podríamos llamar la lectura «activa» vino después. Incluso cuando ya había empezado a escribir el *Diario*, sólo se le fue imponiendo gradualmente, aunque en un ritmo más esporádico que el que sugiere nuestro cuadro. Típicamente estas citas se agrupan, como era natural, a lo largo de dos o tres cuartillas, interrumpiéndose después para ceder lugar a meditaciones de otro tipo, inspiradas en otras fuentes o incluso directamente en la vida del autor. Nuestro segundo cuadro indica dónde ocurren las más importantes de estas interrupciones. En principio no arguyen ningún enfriamiento de la espiritualidad unamuniana, como se deduce de su relativa importancia en el primer cuaderno; abultan menos en el segundo y mucho menos en el cuarto. Pero dentro de esta creciente frecuencia de citas el Cuaderno III presenta una evidente anomalía. El día 8 y el día 9 de mayo Unamuno no escribió nada en el *Diario*, sin duda por estar fuera de casa —el día 9 asistió a varios actos religiosos en Canillas— (p. 221). Entre los apuntes que corresponden a su vuelta, las citas del Nuevo Testamento no aparecen durante muchas páginas. Poco después (p. 262) se lanza a una larga y angustiosa meditación que llena el resto del cuaderno. Estas reflexiones sólo contienen dos citas de las que nos interesan, aunque una de éstas da una idea bastante exacta de su tono: es el versículo «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (pp. 284-5). La segunda mitad del Cuaderno III, pues, representa una momentánea quiebra de contacto con las fuentes de la fe —incluso con las fuentes escritas—, pues en estos dos casos aislados Unamuno parece citar de memoria y no con el texto a mano.

Esto queda confirmado por otro aspecto del ritmo interno de estas citas. Como es sabido, durante la «crisis» de 1897, Unamuno adoptó la costumbre de leer sistemáticamente un capítulo cada día del Nuevo Testamento³. Las citas y referencias del *Diario* nos permiten deducir que el día 20 de abril, al volver a casa desde Alcalá de Henares, empezó con el primer capítulo de S. Juan, y que a fines de mayo se ocupaba con el capítulo 17 de los *Hechos de los Apóstoles*. Pero entre el día 7 de mayo (Cap. 18 de S. Juan) y el día 16 (Cap. 4 de los *Hechos*) debe haber un día sin

² Cf. A. F. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid 1960), p. 138.

³ También se impuso un programa paralelo de lecturas diarias de la *Imitatio Christi* (cf. *Diario íntimo*, pp. 202, 351, etc.).

su correspondiente capítulo. ¿Cuál será? La idea de una especie de «descanso» entre los dos libros (que sería el 11 de mayo) parece una explicación trivial y poco probable. ¿Será el 9 de mayo, el día de la ausencia de Unamuno en Canillas? Pero le hubiera sido tan fácil como natural llevar consigo el Nuevo Testamento. Lo más probable parece ser que aquella laguna corresponda al viernes 14 de mayo y a las atormentadas meditaciones con que termina el Cuaderno III. Sería, pues, otro indicio de algo que pudiéramos llamar una crisis secundaria, perteneciente a aquella fecha. En cierto sentido, tal crisis estaba implícita en todo lo que le venía sucediendo a Unamuno desde marzo, pero cabe preguntar qué causas la provocaron directamente. Entre todas sus angustias internas hay una circunstancia objetiva de que se queja en estas páginas con particular amargura —los comentarios de amigos y conocidos sobre su nueva orientación religiosa—: «Se han percatado de mi cambio, hasta algunos periódicos han hablado de él...» (p. 273). ¿No sería, quizás, alguna noticia de esta clase, recibida el 14 de mayo, que ocasionara la interrupción, única en varias semanas, de sus lecturas diarias? ⁴.

Claro está que Unamuno se reprende amargamente el que le importe tanto lo que digan los demás; sin embargo, tales comentarios le obligaban a enfrentarse con un problema real y urgente: ¿cómo podían coexistir sus nuevas preocupaciones religiosas con lo que él había sido hasta ahora en el mundo y seguía siendo, aún a pesar suyo, para sí mismo? ¿Qué relación tenían entre sí el buscador de Dios y el intelectual de profesión? Como ya veremos, este problema se había hecho sentir antes en el decurso del *Diario*. Pero el contexto interno de sus citas del Nuevo Testamento, tal como nos lo presenta el cuadro número 3 parece confirmar que a mediados de mayo el dilema se hizo más agudo. En un principio esporádicas y casuales, nuestras citas se relacionan en seguida con los acontecimientos de la Semana Santa, obedeciendo a una función casi litúrgica. Luego empiezan las lecturas diarias —otra práctica religiosa bastante concreta y disciplinada—. Pero van acompañadas de otras citas, producto de lecturas sueltas, cuyo ritmo se acrecienta mientras avanza el *Diario*, hasta que en el Cuaderno IV encontramos incluso meditaciones formales que no obedecen en nada al esquema de las lecturas diarias. Ya anotó Antonio Sánchez Barbudo el mayor predominio de las citas en general en este cuaderno, que él, por lo tanto, encontró menos personal, vivo y auténtico ⁵. Es como si al Unamuno buscador de creencias, y al Unamuno que se podría

⁴ ZUBIZARRETA, pp. 148-149, alude a varias cartas de los amigos de Unamuno, de las cuales sólo una (la de José María Soltura, fechada el 6 de mayo) pudiera haber llegado el día 14. El extracto que da Zubizarreta no podía menos que inquietarle a Unamuno: "Usted ha sido también para mí, conejo, no conejillo, de experimentación".

⁵ A. SÁNCHEZ BARBUDO: "The Faith of Unamuno. The Unpublished Diary" in *Unamuno Centennial Studies*, ed. R. MARTÍNEZ-LÓPEZ (Austin, Texas 1966), p. 138.

llamar «practicante» de una religión, se añadiese otra vez el Unamuno profesor. El hombre público no aniquila a la nueva personalidad íntima, pero tampoco puede abolirse a sí mismo; en cambio, se mete a comentar de textos bíblicos ⁶.

Un análisis más detallado de las fuentes de estas citas (cuadro número 4) perfila otros rasgos permanentes de la orientación religiosa de Unamuno. El predominio de los Evangelios, que iban a tener para él un valor de «novelas», es evidente. Pero el interés directamente narrativo, importante en Semana Santa y en el Cuaderno I, se disminuye en seguida; el Evangelio que más le importa a Unamuno es el de S. Juan. Aun así, su importancia en los cuadernos II y III (como la de los *Hechos* más tarde) depende en gran parte de las lecturas diarias. Sólo en el Cuaderno IV, cuando están presentes todos los elementos de la compleja espiritualidad unamuniana, se manifiesta con plena independencia su predilección por el más «nivolista» de los narradores de la vida de Cristo ⁷.

Si tal caracterización puede parecer atrevida, el propio Unamuno nos autoriza para considerar a S. Pablo como prototipo del hombre «agónico». Era, pues, de esperar que las citas paulinas fuesen más frecuentes a partir del Cuaderno III. El interés por la figura de S. Pablo es evidente también en varios pasajes de los *Hechos* que llaman la atención de Unamuno. Otros libros del Nuevo Testamento apenas entran en cuenta. Por viva que fuese en aquella fecha su preocupación por el «más allá», Unamuno sólo cita el *Apocalipsis* un par de veces. Lo cual tiende a confirmar la idea de que la famosa «hambre de inmortalidad» unamuniana tiene más de humanismo que de escatología.

Efectivamente, el problema de integridad personal que hemos observado desarrollándose a través de los cuadernos III y IV tiene una forma ideológica; ¿le era o no le era posible a Unamuno un humanismo cristiano? Sería bastante fácil considerar aquel dilema como algo impuesto desde fuera al Unamuno de la «crisis» religiosa, complicándola innecesariamente y frustrando su debido éxito en una firme adhesión a la fe religiosa. Como hemos visto, la conciencia de su reputación pública, que aqueja a Unamuno en todas las fases del *Diario*, no fue ajena, ni mucho menos, a la postura que últimamente adoptó. Pero hay razones para creer que hasta en su intimidad estaba ya dispuesto a intentar una verdadera fusión de lo que había sido antes de marzo de 1897 y lo que deseó ser

⁶ También hay una asimilación consciente del Unamuno de antes al de ahora, cf. *Diario íntimo*, p. 345: "Ahora se me muestra mi labor de gran parte de estos doce años como una busca de Dios, a quien había perdido. Me llamaba desde mi interior".

⁷ Entre el concepto unamuniano de la "nivola", portadora de un "sentimiento de la vida" y la idea que se forma del Evangelio como modo de ir "por Cristo a Dios", más eficaz que "todas las pruebas cosmológicas, teológicas y morales" (*Diario íntimo*, p. 128), hay semejanzas que merecen algún comentario. Pero no aquí.

entonces, y a no contentarse con la sumisión de aquél a éste. Verdad es que se debate consigo mismo sobre aquella cuestión en el Cuaderno III e incluso a fines del Cuaderno II, sin llegar a ninguna conclusión muy clara. Pero nuestra evidencia consiste en algo menos premeditado y más decisivo: la selección de los textos que va a emplear para sus lecturas del Nuevo Testamento. Vamos, pues, a un análisis más detenido del esquema general presentado en el cuadro número 5.

No hay mucho que decir acerca de las versiones independientes que de algunas citas hizo el mismo Unamuno. Casi todas ellas son de versículos conocidísimos; les faltan las indicaciones precisas de su origen, normales en otros casos; hay ocasiones, también, en que Unamuno traduce inexactamente. Todo esto nos lleva a creer que está citando de memoria. Algún caso aislado podría ser una interpretación personal, aunque defendible, del texto griego: por ejemplo, cuando Unamuno traduce con un giro característico una frase de S. Pablo, «¡Quién me libraré de este cuerpo de muerte!» (p. 181). Más interesantes son las dos primeras citas en el *Diario*, que, aunque sin fecha, parecen datar de los primeros días de la Semana Santa que Unamuno pasó en Alcalá de Henares (p. 26). Es curioso que, por aquellos días, Unamuno tuviese que citar de memoria; parece indicar que no llegó consigo a Alcalá ningún ejemplar del libro que allí tenía que importarle más.

La falta, si existía, se remedió pronto; las doce citas que siguen están sacadas textualmente de la Vulgata latina. Esto, y el hecho de no utilizar tal fuente después de su vuelta a Salamanca sugieren que Unamuno leía en una Biblia prestada por su amigo el P. Lecanda, quien le había invitado a Alcalá. Copiando trozos que correspondían a las preocupaciones litúrgicas de la Iglesia en tales días, sacándolas de un texto que, para la gran mayoría de católicos creyentes, era, sin más, «la Biblia», Unamuno vivía un momento de máximo acercamiento a las experiencias y las prácticas de la devoción corriente. Era lo que deseaba: «Quiero oír, vivir y morir en el ejército de los humildes, uniendo mis oraciones a las tuyas, con la santa libertad del obediente» (p. 19). Con el mismo propósito, sin duda, emprende, ya otra vez en Salamanca, la rutina de sus lecturas diarias.

Pero las emprende leyendo en una edición del texto griego —no la de Nestle—, poseída más tarde por Unamuno, porque ésta sólo se publicó al año siguiente, sino, con toda probabilidad, la edición parisiense de 1842, que había sido suya mientras todavía vivía en Bilbao, y que se conserva hoy en la Casa-Museo de Salamanca⁸. Al buscar contacto con el Nuevo

⁸ J. N. JAEGER y J. TISCHENDORF, eds.: *Novum Testamentum. Textus Graecus Latinae Vulgatae quem ex antiquis codicibus et scriptis restauravit J.N.J. ...* (Paris 1842). Las anotaciones de la mano del propio Unamuno que tiene este ejemplar no responden en su distribución a los temas y pasajes que llegaron a interesarle más en 1897; se las supondría anteriores. Véase también E. NESTLE, ed.: *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1963), pp. 59-60.

Testamento en el original griego, Unamuno debía de estar consciente de que asimilaba su erudición profesional a sus afanes religiosos. Pero su motivo principal sería el deseo de estudiar las escrituras cristianas con la debida seriedad y autenticidad. Este deseo persiste; incluso después de terminar la serie de citas en griego, Unamuno vuelve al original para co-tejar alguna versión castellana, modificándola, transcribiendo palabras sueltas en griego, e incluso, cuando llega, en el Cuaderno IV, al incidente de S. Pablo en Atenas, esbozando una nueva traducción (pp. 383-5).

En las transcripciones griegas de Unamuno un sencillo hecho ortográfico llama en seguida la atención. Casi todas ellas, en los Cuadernos I y II, carecen de signos diacríticos, lo cual arguye que Unamuno las copiaba con cierto entusiasmo espontáneo. Sin embargo, para suplementar sus lecturas diarias, hojeando el Nuevo Testamento y entresacando versículos que le parecían importantes, era natural que recurriese a un texto en castellano. Muy pronto, pues —desde el 24 de abril— (p. 122), estas citas auxiliares aparecen en castellano; desde el 3 de mayo, a mediados del mismo Cuaderno II (p. 183), también los extractos de las lecturas diarias revisten esta forma. Esto, que sigue siendo lo normal hasta el fin del *Diario*, no tiene nada de sorprendente; lo que sorprende es la versión castellana escogida por Unamuno.

Tenía varias posibilidades⁹. Estas podían no incluir la traducción del luterano Fleidner, todavía no completa en 1897, ni las dos versiones hechas para la Sociedad Bíblica Americana (1850; 1893), que iban destinadas principalmente a un público hispanoamericano; tampoco, quizás las interpretaciones de más marcada intención protestante —la de la iglesia baptista— (1858, etc.) que, en un tiempo llegó a poseer¹⁰, y la del metodista gibraltareño, Harris Rule (1841, etc.). Pero debía de saber algo de las dos traducciones hechas a base de la Vulgata latina. La más reciente —la del obispo Torres Amat— (1825) había hecho poca fortuna en España. Pero no era así de la del obispo electo de Segovia, Felipe Scio de San Miguel. Esta, de fines del siglo XVIII, había sido, desde 1820 hasta 1858, la versión predilecta de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (por ejemplo, en la famosa campaña de George Borrow), sin duda por la ilusoria esperanza de que sus orígenes ofendiesen menos las sensibilidades católicas. Pero en 1874 reapareció en una edición de Londres, promovida por el neófito católico inglés Kenelm Vaughan, con el *imprimatur* del Cardenal Manning y un decreto a su favor del Arzobispo de Santiago. Otra

⁹ Cf. la lista de ediciones dada por T. H. DARLOW y H. F. MOULE: *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Part IV (Londres 1903). He añadido algunas más, que he podido ver en la Biblioteca Nacional de Escocia.

¹⁰ En una edición de 1870 (M. J. y M.E. VALDÉS: *An Unamuno Source Book* (Toronto 1973), p. 30), pero no pudo citarla en 1897, por serle presentada sólo algunos años después de esta fecha.

edición del mismo texto, «Publicado en la Casa de la Propaganda Católica de las Sagradas Escrituras» en 1896, llevaba una carta comendatoria del Obispo de Madrid. En suma, el Nuevo Testamento de Scio representaba, por los años noventa, algo como una versión oficial católica. Si Unamuno se hubiera preocupado de buscar un texto castellano aceptable desde este punto de vista, indudablemente hubiera utilizado la traducción de Scio. Pero no lo hizo. Ni siquiera la consultó. La versión castellana de que se vale constantemente es una edición moderna de la que hizo Cipriano de Valera en el siglo XVI, refundiendo la traducción anterior de Casiodoro de Reina.

Es verdad que esta versión tenía varias ventajas: se refería, sin intermediario alguno, al original griego; su autor había sido un maestro de la prosa castellana en sus tiempos clásicos; y, aunque rara en las ediciones de su época, era bastante fácil de conseguir, siendo muy favorecida desde mediados del siglo XIX por casi todas las sociedades bíblicas. En cambio, esta misma predilección no podía menos que hacerla sumamente sospechosa para toda ortodoxia católica. Es más: Cipriano de Valera pertenecía ineludiblemente a un mundo de inconformismo religioso. Para los inquisidores de su tiempo había sido, por antonomasia, «el hereje español»; todavía, por los años de 1880, Menéndez y Pelayo le calificaba de «bellaco», «sectario de reata», indocto y (lo que era peor aún) galicista en su prosa¹¹. A pesar de todo esto, y al mismo tiempo que se reprochaba lo culpable de «querer un catolicismo tuyo, para tí, más exquisito y hondo que el del pueblo de Dios» (p. 163), Unamuno no tuvo reparo en citar constantemente la traducción de Cipriano; en efecto, junta con el texto griego, aquélla se hizo integral a su visión del Nuevo Testamento.

De esto no cabe la menor duda. Existen, eso sí, ciertas dificultades en identificar la edición de Cipriano utilizada por Unamuno. A diferencia de la «versión autorizada» inglesa, aquella traducción fue revisada y modernizada constantemente a través de sus varias ediciones. Por eso, los extractos dados por Unamuno difieren bastante de la edición original del Nuevo Testamento de Cipriano (Londres 1596). La gran mayoría de sus lecciones figuran en la edición publicada en Madrid por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en 1887. Pero otras, ausentes de ésta (concretamente la versión unamuniana (pp. 244-5) del *Apocalipsis* 14, 13) aparecen en la edición que la misma Sociedad había publicado en Londres en 1864, que a su turno contiene lecciones no repetidas por la edición de 1887, ni por Unamuno. Todo esto implica, para el ejemplar poseído por

¹¹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles* (Buenos Aires 1945), V, pp. 186-196. Claro está que muchos católicos españoles compraron la traducción bíblica de Cipriano; quizás llegasen a varios millones (véase C. J. BARTLETT: "The Question of Religions Tolerance in Spain in the Nineteenth Century" in *Journal of Ecclesiastical History*, VIII (1957), p. 215). Pero el citarla en un texto como el *Diario íntimo* ya es otra cosa.

Unamuno, una fecha entre 1864 y 1887, probablemente más cercana a esta última. Y quizás no sería demasiado atrevido conjeturar que lo había comprado, poco después de 1880, durante sus días de residencia estudiantil —y de inquietudes religiosas— en Madrid. Para averiguar el grado de fidelidad al texto de Cipriano de las transcripciones de Unamuno, bastará por el momento tener en cuenta la tradición textual representada por las dos ediciones mencionadas, y varias otras de la época¹².

Tales comparaciones demuestran el estrecho parentesco entre la mayoría de los extractos transcritos en el *Diario* y el Nuevo Testamento de Cipriano. En 34 sobre 66 casos, son idénticos; las variantes enteramente triviales de 19 ejemplos más (leves errores de transcripción, ajustes sintácticos de pronombres o tiempos verbales, algún retoque modernizador) apenas merecen comentarios. Ni siquiera las 8 variantes que hemos señalado como mayores constituyen excepciones de mucha trascendencia. Seis de ellas modifican las estructuras sintácticas, obedeciendo tal vez a un cotejo con el original griego, tal vez a un deseo de modernización, y posiblemente a un simple descuido; una es cuestión de vocabulario («señales y prodigios» por «señales y milagros», p. 375); y la más interesante alegoriza un mandamiento del Señor a S. Pablo, cambiando la frase «entra en la ciudad» por «entra en la iglesia» (p. 331). Como ya vimos, hay también unos pocos casos de un cotejo más deliberado con el griego. Pero si el respeto de Unamuno para la versión de Cipriano no es absoluto ni supersticioso, no deja de ser impresionante. La acepta, sin dificultad, como una norma para sus citas y sus lecturas.

El no encontrar dificultad en esto es uno de los aspectos más curiosos del *Diario íntimo*. Aceptando así aquella traducción, Unamuno hacía algo más que ceder momentáneamente a su «atroz bibliomanía», al «intelectualismo» (p. 161) que tanto remordimiento le causaba. Concedía al Nuevo Testamento en aquella versión un papel central y constante en su actividad espiritual. Y lo concedía, por lo visto, a un autor del más conocido protestantismo, a un texto cuya reciente historia editorial lo ligaba estrechamente con corrientes heterodoxas y extranjeras, y quizás también a un recuerdo de pasadas dudas religiosas en su propia vida. Tales asociaciones no podían sino inquietar a un católico del tipo que Unamuno todavía esperaba ser, al aspirar a «sentir como los sencillos, orar como ellos y con ellos, creer como ellos» (p. 164). Un par de semanas atrás, en Al-

¹² Además de las ediciones de 1864 y 1887 fueron examinadas las siguientes: Londres 1864 (*SPCK*); Oxford 1867; Madrid 1891; Madrid 1909 (todas del Nuevo Testamento); Oxford 1862; Londres 1869; Nueva York 1882 (Biblias). La biblioteca de Unamuno en su estado actual no aclara mucho estas cuestiones. Contiene tres versiones castellanas del Nuevo Testamento, dos de ellas en ediciones posteriores a 1897 —Casiodoro de Reina (Los Angeles 1905) y Cipriano de Valera (Madrid 1908)—. La tercera es la traducción de los baptistas, titulada *Escrituras del Nuevo Pacto*, en un ejemplar impreso en Edinburgo en 1870, pero regalado a Unamuno, según la dedicatoria que lleva, en 1907 en Barcelona.

calá de Henares, él mismo hubiera sentido inquietudes parecidas; entonces, criticando el apego protestante a las escrituras concebidas como «un texto divino», era capaz de añadir comentarios como éstos: «Si la iglesia católica desapareciese se desvanecerían las confesiones protestantes, y desvanecidas éstas, aquélla no desaparecería». Y también «¿Cuándo un protestante ha llegado a la libertad de los místicos católicos? O caen en la esclavitud de la letra, o en el nihilismo de la razón» (pp. 92-3). Verdad es que tal actitud se ablanda después: en el Cuaderno IV pondera si se han de salvar «los sencillos aldeanos protestantes», y sólo le reprocha al protestantismo su anti-catolicismo (pp. 321-2). Pero en el momento en que empezó a leer en el Nuevo Testamento de Cipriano, la contradicción que hemos señalado estaba todavía vigente.

Falta saber si la hemos de considerar como contradicción. Ya observamos la creciente influencia en el *Diario* de algunos aspectos de Unamuno no definidas por su reciente crisis religiosa, sino anteriores a ella. Y al empezar esta última fase de nuestro argumento, hemos sugerido que la selección de fuentes bíblicas obedecía al impulso de integrar la ya establecida identidad con lo que Unamuno había descubierto de sí mismo en los días más recientes. El helenismo de Unamuno, su receptividad a las ideas y las fuentes no sancionadas por una estrecha ortodoxia, el recuerdo de sus dudas estudiantiles —todo iba a servir a la nueva orientación religiosa—, pero no a desaparecer en ella. Quería salvarse, eso sí, pero salvarse con toda su experiencia y toda su cultura a cuestas. Esta voluntad de integración no es mero resultado de los comentarios públicos —o, más exactamente, lo es solamente en cuanto le irritan éstos, por no darse cuenta de lo esencial. Lo que le pasa, dice, no es un cambio, es un progreso (p. 155). Y lo aclara después: «Hay que vivir recogiendo el pasado, guardando la serie del tiempo, recibiendo el presente sobre el atesorado pasado, en verdadero progreso, no en mero proceso» (p. 166).

Aun así, la «voluntad de integración» es algo diferente de la integridad, como el «querer creer» difiere del creer. Las contradicciones, las tensiones no están ausentes del *Diario*; el Cuaderno II acaba con la frase «Todo esto es para volverme loco» (p. 210), el Cuaderno III con amplias indicaciones de una renovada crisis. Y la presencia de tales elementos en la obra posterior de Unamuno es notoria. Insistiendo en el contraste entre el *Diario* y el resto de la obra, Sánchez Barbudo ha dicho que en aquél, Unamuno se muestra como «un hombre religioso, de una religiosidad católica»¹³. Pero incluso en el *Diario* tenemos un caso más de lo que este crítico ha analizado con tanta agudeza y pasión en otros textos unamunianos: la coexistencia del impulso de entregarse a una religión (hondamente sentida, en cuanto le hace falta) con el apego a experiencias que tienden a desmentirla.

¹³ *Unamuno Centennial Studies*, p. 159.

¿Vamos, pues, a decir que la voluntad de integración fracasa, que Unamuno no podía ser, a la vez, humanista a su modo y cristiano a lo católico, que hasta el intentarlo demuestra su radical insinceridad? No creo que sea obligatorio, ni en el caso del *Diario*, ni en el caso más general. Con la misma consecuencia, aunque con arreglo a una diferente reacción crítica frente al texto, se podría afirmar que Unamuno nos da un testimonio ejemplar aunque angustioso de una posible entereza. El dilema se reduce a esto: ¿cómo vamos a leer el *Diario íntimo*? Esto, no lo resuelve ningún texto por sí solo. Ningún texto *impone* un modo de leerlo; solamente lo pide, con más o menos urgencia y claridad. Y apenas hay que añadir que no lo resuelve ningún análisis de su contenido. La erudición —si todo esto ha sido erudición— sólo nos conduce al borde de las cuestiones que verdaderamente importan¹⁴.

¹⁴ Este estudio fue leído por vez primera como ponencia en el V Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas en Burdeos, en septiembre de 1974.

CITAS TEXTUALES DEL NUEVO TESTAMENTO
EN EL *DIARIO INTIMO* DE UNAMUNO

(Cuadernos I - IV)

1. *Número y extensión*

	CUAD. I	CUAD. II	CUAD. III	CUAD. IV	TOTAL
Número de citas	16	14	17	45	92
Extensión (renglones):					
Mínimo	1	1	1,5	1	1
Máximo	8,25	21	13,25	14,25	21
Promedio	3,25	4,5	4,6	3,1	3,75
Extensión total (renglones)...	52	64	79	141	336
Proporción del texto	3,3 %	4,1 %	5,3 %	9,4 %	5,5 %

2. *Trozos de 10 o más cuartillas sin citas del N.T.*

CUADERNO	CUARTILLAS EN QUE EMPIEZAN	PAGINAS EQUIVALENTES (ed. GARCÍA)	EXTENSION (cuartillas)	FECHA
I	1	9	17	antes de 14/4
	19	27	20	14/4 y antes
II	67	75	12	17/4
	24	134	23	26/4 - 30/4
	48	159	23	30/4 - 2/5 ó 3/5
III	9	221	22	7/5 - 10/5
	50	262	22	14/5
	74	286	22	14/5
IV	3	313	16*	16/5 - 19/5

* 11 si se tiene en cuenta una paráfrasis de dos versículos de S. Lucas en la cuartilla 15 (p. 325).

3. Contexto interno de las citas

	CUAD. I	CUAD. II	CUAD. III	CUAD. IV	TOTAL
Independientes y esporádicas.	6	—	—	—	6
Semana Santa	8	—	—	—	8
Lecturas diarias (San Juan y Hechos)	1	8	4	11	24
Auxiliares	1	6	13	24	44
Meditaciones	—	—	—	10	10

4. Análisis detallado de fuentes

	CUAD. I	CUAD. II	CUAD. III	CUAD. IV	TOTAL
Evangelios:					
San Mateo	4	—	1	8	13
San Marcos	1	1	—	—	2
San Lucas	5	—	2	3	10
San Juan	5	9	3	17	34
<i>Total Evangelios</i>	15	10	6	28	59
<i>Hechos</i>	—	1	4	11	16
<i>Total San Juan y Hechos</i>	5	10	7	28	50
Total indep. de S. Juan	4	1	1	17	23
Lecturas diarias <i>Hechos</i>	—	1	2	—	3
San Pablo:					
Romanos	—	1	1	1	3
I Corintios	1	—	3	3	7
II Corintios	—	1	—	—	1
Gálatas	—	—	—	1	1
Filipenses	—	—	1	—	1
I Tesalonicenses	—	—	1	—	1
<i>Total San Pablo</i>	1	2	6	5	14
Santiago	—	—	—	1	1
Apocalipsis	—	1	1	—	2

5. *Textos utilizados*

	CUAD. I	CUAD. II	CUAD. III	CUAD. IV	TOTAL
Versión independiente (Sc. de memoria)	2	1	2	3	8
Vulgata Latina	12	—	—	—	12
Texto griego (Sc. París, 1842)	2	4	—	—	6
Texto griego cotejado con C. DE VALERA	—	—	1	4	5
Versión castellana (C. DE VALERA):					
Textualmente	—	4	8	22	34
Con variantes menores	—	3	5	11	19
Con variantes mayores	—	2	1	5	8

NICHOLAS G. ROUND

Universidad de Glasgow
Escocia