

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOLOGIA, TRADUCCIÓ I COMUNICACIÓ

Programa de Doctorado en Lenguas, Literaturas, Culturas y sus Aplicaciones



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

INTRACASTICISMO O 'SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA CULTURA':

Transculturación hispano-alemana en la prosa de Reinhold Schneider

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

ÁNGELES FUENTES RODRÍGUEZ

Dirigida por:

DRA. BERTA RAPOSO FERNÁNDEZ

Valencia, 2016

ÍNDICE

0.0.	Agradecimientos.....	5
0. INTRODUCCIÓN		
0.1.	Prolegómenos.....	7
0.2.	Estado de la investigación.....	9
0.3.	Planteamientos, metas e hipótesis.....	21
0.4.	Reflexión: teórica casticismo vs. europeísmo.....	23
0.4.1.	Conceptos: Transculturación o intratransculturación.....	24
0.4.2.	Metodologías: intertextualidad y transducción.....	26
0.5.	Corpus y estructuración.....	31
0.6.	Lista de abreviaturas.....	32
I. DISCURSIVIDAD HISPÁNICA		
1.1.	Imagologías contrarias y descompases históricos.....	36
1.2.	La Hispanística en el Tercer Reich.....	44
1.3.	Posguerras y desfases ¿Europa en España o España en Europa?.....	51
II. UNAMUNO EN EUROPA. <i>EXCITATOR HISPANIAE</i>		
2.1.	Unamuno el exiliado en la Europa de entreguerras.....	56
2.2.	Unamuno: <i>excitator</i> en Alemania y en Austria.....	58
III. CASTICISMO AUTÉNTICO O INTRACASTICISMO		
3.1.	Pseudocasticismo vs. casticismo auténtico.....	65
3.2.	Manifestaciones del <i>intracasticismo</i>	67
3.2.1.	Del paisaje geográfico al <i>paisanaje</i> humanizado.....	68
3.2.2.	De la historiografía a la <i>intrahistoria</i>	72
3.2.3.	Artes plásticas castizas y espiritualidad clásica.....	75
3.2.4.	<i>Intrafilosofía</i> o mística española. “De mística y humanismo”.....	76
3.2.5.	De la literatura castiza al quijotismo o <i>Intraliteratura</i>	78

IV. FUNDAMENTOS DE LA TRANSCULTURACIÓN SCHNEIDERIANA

- 4.1. La intencionalidad dialógica y la disconformidad con la época.....85
- 4.2. Dialogicidad con Nietzsche “Der Mut zur Tragödie” (1933).....87
- 4.3. Del sentimiento trágico de la vida al sentimiento trágico de la cultura.....89
- 4.4. Schneider y su status de *Sonderfall* en el contexto histórico-literario.....90

V. ITINERARIO INTRACASTICISTA: ‘ANDANZAS Y VISIONES’ ODEPÓRICAS

- 5.0. Pluralismo y variantes de la itinerancia alemana en España.....98
- 5.1. La itinerancia alemana en España en los años 20.....101
- 5.2. El viaje de los alemanes en el Exilio, Guerra Civil y Tercer Reich.....106
- 5.3. Viajes a la España de posguerra y configuración de Europa (1945).....107

VI. ITINERANCIA INTRACASTIZA SCHNEIDERIANA EN ESPAÑA

- 6.0. Del paisaje geográfico al *paisanaje* schneideriano.....108
- 6.1. ‘Das portugiesische Lebensgefühl’.....112
- 6.2. La Castilla trágica o la frontera vertical. Ávila.....128
- 6.3. Viajes por la Europa metafísica.....139

VII. DE LA HISTORIOGRAFÍA A LA INTRAHISTORIA

- 7.0. Ensayo e intrahistoria: cosmos de una cuarta dimensión.....149
- 7.1. *Camões* ante la intrahistoria de Portugal.....152
- 7.2. El ensayo histórico-biográfico: *Philipp II. Oder Religion und Macht*.....153
- 7.3. *Intrahistoria* en la Prusia de *Die Hohenzollern*.....181
- 7.4. ‘Señas de identidad británica’: *Das Inselreich*.....186
- 7.5. ¿Novela histórica?: *Las Casas vor Karl V*.....189

VIII. ARTES PLÁSTICAS Y ESPIRITUALIDAD CLÁSICA

- 8.1. Arquitectura manuelina: Simbolismos de la decadencia.....215
- 8.2. Arquitectura intracastiza en la percepción de El Escorial217
- 8.3. Arte pictórico del Siglo de Oro: El Greco, Velázquez, Ribera.....219
- 8.4. Ecrástica ejemplar. *Der Sklave des Velázquez. Das getilgte Antlitz*.....222

IX. INTRAFILOSOFÍA: DE MÍSTICA Y HUMANISMO

- 9.1. La Mística *intrafilosófica*: Teresa vs. Nietzsche.....227
9.2. Breves relatos hagiográficos (1939-1940).....232
9.3. La renovación de la hagiografía. *Theresia von Spanien*.....240

X. INTRALITERATURA - LENGUAJE Y LITERARIZACIÓN INTRACASTIZA

- 10.1. La *intraliteratura* como literatura ‘transdisciplinar’.....246
10.2. Lenguaje y literariedad quinienista del Siglo de Oro y quijotismo.....248
10.3. Autonomía cervantino-unamuniana de los personajes.....250
10.4. Intertextualidad y transformación semántica.....254
10.5. Desconexión de los géneros desde el *intracasticismo*.....255

XI. INTRAAUTOBIOGRAFÍAS DESDE LA MEMORIA (1954-1958)

- 11.0. Nuevo contexto post-nacionalsocialista de reconstrucción cultural.....258
11.1. Reinhold Schneider ¿‘Bueno y Mártir’?.....263
11.2. *Paisanajes* reencontrados y simbolismos velados de la tragedia.....269
11.3. Visiones de *Poeta en Nueva York* en *Winter in Wien* y *Der Balkon*.....272
11.4. *Der Balkon* o ‘Del sentimiento laberíntico de la *intrahistoria*’.....276
11.5. Los Cristos yacentes y el sentimiento trágico de Dios.....278
11.6. Nueva hegemonía: ciencia y su vinculación histórica.....288

XII. CONCLUSIONES.....292

XIII. BIBLIOGRAFÍA.....297

XIV. ANEXOS.....320

- Anexo 1. Breve biografía de Reinhold Schneider.....320
Anexo 2. Reseñas-Ensayo.....322
Anexo 3. Listado de la bibliografía de los hipotextos citados en la tesis.....323
Anexo 4. Listado aproximado de la biblioteca privada de Reinhold Schneider.....324

AGRADECIMIENTOS

0.0. Agradecimientos

Gracias primero a mis tres hijos Elías, Adrian y Elena que han pasado en este tiempo de niños a adultos, comprendiendo y sabiendo llevar demasiadas horas y meses de ausencia. A mi esposo Bernhard por su paciencia y apoyo incondicional en todos los sentidos.

Esta tesis ha revivido gracias a la invitación del Prof. Dr. Stefan Rinke a dar una conferencia sobre Reinhold Schneider y España en la Universidad de Eichstätt. La motivación mayor para realizar este trabajo viene del corrector de mi tesina sobre el Volkstheater, el Prof. Dr. emérito Harald Wentzlaff-Eggebert. El fue quien me animó a realizar la tesis doctoral. Igualmente sin los ánimos y el consejo puntual del Prof. Dr. Briesemeister en los inicios, este trabajo no hubiera sido posible. Tampoco puedo dejar de valorar el apoyo anímico y humano del Prof. Dr. Albus, expresidente de la Reinhold-Schneider-Gesellschaft en la construcción de los pilares de esta tesis, así como agradecer al editor Dr. Ralf Schuster sus consejos y paciencia en mis largos monólogos sobre Schneider. También le estoy especialmente agradecida al Prof. Dr. Michael Rössner y al Prof. Dr. Bernhard Teuber por su tutela acompañada de gran amabilidad, durante mis estudios en la LMU de Múnich. Una ayuda especial fue el valioso material aportado por Heinz Ludewig, un gran amigo de Reinhold Schneider, al que tuve el honor de conocer.

En especial agradezco el interés mostrado y el enorme apoyo al Dr. Michael Rieger. A los compañeros y amigos les quedo muy agradecida porque me han acompañado durante la elaboración de esta tesis y me han animado a seguir adelante, en especial a la Doctora Elisabeth Kruse y a Celia Robledo. A todos ellos les doy las gracias, pero en especial a mi amiga de la infancia, Palmira, por haberme acogido y dado fuerzas en la última fase de elaboración de esta tesis.

Pero a quién más debo mi agradecimiento es a mi directora de tesis Berta Raposo, no sólo por su atención, consejo profesional y enorme paciencia., sino también porque sé que sin ella esta tesis no hubiera llegado a su final, por ello repito desde aquí mi más profunda y perdurable gratitud.

0. INTRODUCCIÓN

Esperemos que no sea simplemente una moda, sino un fructífero y duradero intercambio.

Por mi parte, creo que Alemania no puede sino ganar hispanizándose hasta cierto grado, como exige usted en uno de sus ensayos. (Curtius, 12. nov. 1925)¹

0.1. Prolegómenos

Este trabajo se ha propuesto realizar una aportación al cumplimiento de reiteradas desiderata, entre ellas la más reciente, la expresada por Miguel Ángel Vega de “contribuir a la historia de las relaciones mutuas, a la historia del germanismo español, todavía por hacer, aunque brillantemente *hincada* por nombres como Curtius, Kehrer, Rukser, Hofmeister, Juretschke y un largo etcétera de ilustres investigadores.”²

Nuestra aportación se inserta concretamente en el discurso de los germanistas españoles interesados en investigar la literatura alemana que se integra en las relaciones hispano-alemanas de la primera mitad del siglo XX, así como en los trabajos de la Hispanística alemana tanto hispanófila (tradicionalista) como hispanófoba (que también la hubo) relacionada directamente con el tema planteado en este trabajo, que es el sentimiento trágico de la cultura como fenómeno de transculturación hispano-alemana. El término transculturación se entiende como fenómeno que se observa en los “movimientos y prácticas que cruzan las diferentes culturas, sin que se pueda distinguir una relación estable y fija hacia una sola cultura o hacia un grupo cultural.”³

De este modo nos integramos en la línea de investigación seguida por los estudiosos de la presencia de Rilke en España o de España en Rilke⁴, pero desde otra metodología y consideración teórica transcultural, en especial en el discurso de aquellos que se interesaron por los autores alemanes que en la primera mitad del siglo XX no sólo visitaron realmente

¹ Ribas, P. / F. Hermida (eds.) (2002): *Unamuno: Cartas de Alemania*. Madrid: Fondo de cultura económica, p. 123.

² Vega Cernuda (2008), p. 9.

³ Ette, Ottmar (2008): “Caminos hacia una filología transareal”, en: Reinstädter/ Schlünder; *et alii.* (2008): *Andar tierras, deseos y memorias: homenaje a Dieter Ingenschay*. Madrid: Iberoamericana/ Frankfurt a.M.: Vervuert, p. 22.

⁴ Sachs, G. (1938): „Rilke en España“, *Revista hispánica moderna IV, Nueva York*, 1938, pp. 216-219. Gebser (1977); Falkl (1959); Ferreiro Alemparte (1966); Söllner (1993); Barjau (2004).

España, sino que España y su cultura penetraron tanto en lo personal como en su creatividad poética.

El epígrafe, o sea, la cita de Curtius con la que encabezamos este capítulo pretende hacer presente un hecho que nos lleva exactamente a las circunstancias específicas de este periodo en las relaciones bilaterales hispano-alemanas. España se puso de moda durante la década de los años 20 por conocidas circunstancias históricas como lo son la Primera Guerra Mundial, el Tratado de paz de Versalles y la profunda enemistad de Alemania con Francia.

En el momento de entrar en el tema nos enfrentamos con una discursividad hispánica que ha venido marcada por un pensamiento dualista, entre la dicotomía *tradición-modernidad* desde la óptica europea del hispanismo alemán y la dicotomía *casticismo-europeísmo*, desde la óptica peninsular. Un discurso en el cual han de ser separadas las distintas visiones dependiendo de los orígenes del enunciado:

a) Los estudios centrados en la influencia de Alemania en España, o sea, desde la perspectiva Norte-Sur, progresista y democrática por lo general (Heine en Bécquer, Nietzsche en la Generación del 98⁵, el krausismo, el idealismo alemán con Hegel, Kant, Fichte, etcétera).

b) y los estudios centrados en la influencia de España en Alemania, o sea, desde la perspectiva Sur-Norte, por lo general más tradicionalista y por tanto también menos considerada, precisamente por su carga ideológica, lo que no ha de ser un inconveniente perpetuo que impida el estudio de estas relaciones.

Los estudiosos españoles del siglo XX, que han trabajado en esta línea de investigación hispano-alemana, ya han expresado reiteradas desiderata de indagar en profundidad las relaciones de Reinhold Schneider y España: Sánchez Morales (1958)⁶, (1963); Rogelio García Mateo (1979a), Arno Gimber (2007) (2009); Miguel Ángel Vega (2009). El mismo Unamuno ya en 1933 expresó el deseo de que las obras de Schneider fueran conocidas y traducidas al español.

⁵ Cfr. Sobejano, Gonzalo (1967): *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.

⁶ Sánchez Morales, Narciso (1958): "A la memoria de Reinhold Schneider. Una figura europea", *ABC*, Sección Extremadura (17.4 1958), p. 8. / Sánchez Morales, N. (1965): "Destino y paisaje", *ABC* (31.12.1965).

0.1. Estado de la investigación

Los últimos intentos de la Hispanística de indagar en los fondos literarios para descubrir una presencia o continuidad de la España Ilustrada, prácticamente ignorada o silenciada por la historiografía literaria tradicional se asemejan al planteamiento de la más reciente investigación sobre Reinhold Schneider, concentrada en la búsqueda de desapercibidos ‘fragmentos de modernidad’⁷.

Desde finales de los años 90 el profundo cambio paradigmático en los estudios literarios afecta también al discurso de la investigación schneideriana. No sólo se abandonan intencionalidades de carácter escatológico y de arraigado biografismo, sino que dicha investigación es mucho más crítica en todos los sentidos y desligada de ideologías. Sobre todo se destaca el mayor interés literario de la obra de Schneider, en especial durante la primera década de este siglo XXI.⁸

Con carácter de complementariedad pero también desde un distinto enfoque, la presente investigación parte de los planteamientos de Kühlmann y Luckscheiter (2008)⁹, quienes enfocan su aportación distanciándose de los intentos de salvar la obra de Schneider desde la confesionalidad católica para estudiar más detenidamente su carácter transnacional y transcultural.

Las investigaciones referentes al campo interdisciplinario entre literatura y teología ya no se preocupan tanto por reivindicar o problematizar el rango de un escritor cristiano en la literatura general del siglo XX, ni tampoco es centro de su interés estudiar la relación entre ambos campos, sino la observación y el estudio de una discriminación al parecer evidente, especialmente en el ámbito de la *Literaturwissenschaft*, contra la que pretenden hacer valer su derecho:

Ausgangspunkt war vielmehr die offenkundige Tatsache, dass sich eine bemerkenswerte Diskrepanz auftut zwischen der fortgeschrittenen historischen und sozialgeschichtlichen, auch die Geschichte der Theologie und Publizistik einbeziehenden Erforschung des modernen Katholizismus [...] einerseits und der fortdauernden literaturgeschichtlichen Marginalisierung gerade der katholischen Literaturbewegung des 20. Jahrhunderts andererseits.¹⁰

⁷ Blattmann (1979); Attig (2010).

⁸ Carrington (2007); Gimber (2009).

⁹ Kühlmann, W./ Luckscheiter, R. (Hrsg.) (2008): *Moderne und Antimoderne: Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*; Beiträge des Heidelberger Colloquiums vom 12. bis 16. September 2006. Freiburg i. Br./ Berlin/ Wien: Rombach.

¹⁰ Ibid., p. 8

Esta parece ser la tendencia reciente de la investigación, determinada adicionalmente por un factor común de modernización a toda costa con el fin de actualizar una literatura prácticamente o supuestamente proscrita por el hecho de ser confesional. Incluso se apela, como lo hace Langenhorst¹¹, a la problemática del escritor actual cristiano, que ya no se atreve a manifestar su condición y se autocensura por temor a que su obra sea rechazada.

El factor que nos ha llamado la atención al iniciar esta investigación ha sido el distanciamiento explícito y formal del investigador actual ante esta literatura cristiana, conservadora o católica. Hinterhäuser, por ejemplo, en el prefacio a su antología *Spanien und Europa* (1979) hace hincapié en la postura liberal de su trabajo, especialmente al tratar sobre temas espinosos que rozan la ideología prefascista, como es el caso de los miembros de la Generación del 98, que dieron un giro hacia la derecha que pese a ser interpretado como *Trotzreaktion* se distancia explícitamente de ella. Hinterhäuser justifica por ejemplo la inclusión del diplomático Donoso Cortés en su antología destacando su valor documental o como factor relevante de la época, marcando asimismo su distanciamiento ideológico con el discurso conservador o prefascista:

Zu einem Autor wie Donoso Cortés hat man also hauptsächlich ein affektives Verhältnis; wir gehören nicht zu seiner „Gemeinde“ und wollen wir ihn hier vor allem als einen Zeugen betrachten – als den Repräsentanten einer bestimmten Europabezogenheit gewisser Spanier in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick.¹²

En muchos casos el abordaje de la literatura schneideriana viene acompañado por una mezcla de distanciamiento ideológico y reconocimiento literario, como es el ejemplo del hispanismo alemán en Manfred Tietz o en Dietrich Briesemeister¹³. Puede que el hecho de que el cambio de paradigma en la investigación alemana, ahora deconstructivista y arqueologizante de la ‘desconocida’ España ilustrada, sea también uno de los factores que hayan contribuido a una recepción negativa de Schneider: „Schneiders Inanspruchnahme Spaniens kann bei allen noch notwendigen Nuancierungen insgesamt als vergangenheitsorientiert, ausgesprochen idealistisch und politisch gesehen als eindeutig konservativ bezeichnet werden.“¹⁴ El efecto del paradigma dominante viene subrayado por Tietz muy

¹¹ Langenhorst, Annegret (1996): „La segunda oportunidad – ejemplos de una relectura de la Historia de la Conquista en la literatura del siglo XX. www.alalite.org/files/IIColoquio/ponencias/Annegret_Langenhorst.pdf [4 de marzo de 2016]

¹² Hinterhäuser (1979), p.176.

¹³ Briesemeister (2000a), p. 242.

¹⁴ Tietz, Manfred (1997): *Die spanische Lyrik von den Anfängen bis 1870. Einzelinterpretationen*. Idem (Hrsg.): Frankfurt a. M.: Vervuert, p. 79.

claramente al afirmar que: “Zwischenzeitlich haben sich die Dinge fast in ihr Gegenteil verkehrt: Das 18. Jahrhundert ist in der Hispanistik zur Mode geworden.”¹⁵

En vista de las actitudes reticentes frente a la literatura confesional, la Germanística alemana ha alzado la voz de protesta a través de los emotivos comentarios de Ekkehard Blattmann, sobre todo al referirse a una ‘hegemonía’ de la investigación progresista: "Nur wer vor dem Gericht der 'progressiven' Exilliteraturforscher als 'Antifaschist' besteht, darf auf ehrendes Gedenken Anspruch erheben."¹⁶ Reinhold Schneider es en la actualidad reconocido efectivamente en su papel de escritor comprometido y antifascista, como se puede comprobar en el volumen de Thomas Brenner, *Europäische Literatur gegen den Faschismus 1922-1945* (1986)¹⁷, tanto por la obra *Das Inselreich* (1936), como por *Las Casas vor Karl V.* (1938).

Frente a la importancia de lo que para este autor supuso el pensamiento y la cultura de lo español, y en comparación con el interés de la investigación lusitana, es paradójico el relativo desconocimiento de su obra en especial en suelo hispánico. Hasta la fecha y en el espacio de un siglo ésta se ha limitado a unos pocos nombres, y no hay –al parecer– ni una sola tesis doctoral, ni una monografía española dedicada a este autor. Todo se resume a algunos contactos epistolares a partir de la publicación de *Philipp II* (1931)¹⁸, aparte de algunos intentos de colaboración por parte de las revistas españolas como *Acción española* y argentinas como *Orden cristiano*¹⁹.

Durante el régimen nacionalsocialista, concretamente en los años 40 del siglo XX, hay constancia de contactos epistolares esporádicos con Francisco Pastor, lector de la editorial Herder en Freiburg; y con Aurelio Fuentes Rojo²⁰, secretario de Laín Entralgo en Berlín, quien conoce a Schneider por sus artículos en la Revista *Hochland* y le propone colaborar en sus publicaciones: “[...] so wäre Ihr Beitrag eine Antwort auf die Frage des französischen Enzyklopädisten Masson, der die Frage stellte: “Que doit on a l’ Espagne? Und darauf antwortete: Rien. [...]”²¹

¹⁵ Tietz (1991b), p. 227.

¹⁶ Blattmann (1979), p. 40.

¹⁷ Brenner, Thomas (Hrsg.) (1986): *Europäische Literatur gegen den Faschismus 1922-1945*. München: C. H. Beck, pp. 23; 25.

¹⁸ BW- Elisa de Arteaga (2.10.1933)

¹⁹ En Argentina llega la imagen de Schneider como filósofo cristiano en la revista demócrata de inspiración cristiana, *Orden Cristiano*, Buenos Aires, 1947, p. 156.

²⁰ El contacto lo inician a través de la lectura de su reseña sobre un libro de Gonzague de Reynold *Portugal. Gestern und Heute* (1938) en la revista *Hochland*. Schneider acepta, según se lee en la carta posterior de Fuentes Rojo: BW-Fuentes-Rojo (26.4.1940).

²¹ BW- Fuentes Rojo (13 de abril de 1940).

La Germanística por su parte se ha basado casi exclusivamente en las alusiones a Unamuno y a España efectuadas por el mismo autor en sus textos autobiográficos publicados a partir de la década de los 50, *Verhüllter Tag* (1954) y posteriormente *Das Tagebuch 1930-1935* (1983). En la recepción alemana no ha dejado de existir un cisma ante un autor tradicionalista, ambivalente y no pocas veces incómodo: si por un lado autores conocidos del momento como Rolf Hochhuth, Reiner Kunze, Rudolf Hagelstange o Friedrich Heer apoyan su obra, los *Frankfurter Hefte*²² critican con severidad su postura ambivalente ante los fascismos ibéricos.

Lo destacable es que la investigación schneideriana ha sido iniciada y dominada por la Germanística teológica, que con cierta lógica dejará algo huérfana la validez de su obra desde su condición poética. La interpretación teológica viene iniciada con la obra *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk* (1953) escrita por el jesuita Hans Urs von Balthasar (1905-1988), uno de los teólogos más importantes del siglo XX. Esta obra es criticada posteriormente entre otros motivos porque: “Hans Urs von Balthasar übergeht die politischen Einstellungen Schneiders, die sowohl am Ende der Weimarer Republik als auch nach dem Krieg nicht frei von Mißdeutungen und Mißverständnissen bleiben.”²³

Dentro del grupo de sus ‘apologetas’, José Luis Varela, secretario del Instituto Español de Cultura en Múnich, el actual Instituto Cervantes, rinde homenaje póstumo a Schneider con un artículo titulado "Reinhold Schneider y España" en la revista *Arbor* (1958). “La presencia de España en la conciencia alemana de posguerra” será el título para el volumen *La palabra y la llama* (1958) en el cual Varela presenta a Schneider como un beato moderno con “distingo unamunesco, un espiritual, independiente y libre.”²⁴ A su muerte se procede a homenajear a Schneider tanto en España como en Portugal, con algunas publicaciones en el *ABC*.²⁵ El mismo año de su muerte aparece en Portugal la primera tesis doctoral sobre él, de Maria D. Almeida e Silva: *Concepção de historia de Reinhold Schneider*. Coimbra (1958).²⁶

Dentro de este discurso de rehabilitación y homenaje, Narciso Sánchez Morales publica en 1963 un artículo en la *Gaceta Regional de Salamanca* con el título "Unamuno y

²² Lütkehaus, Ludger (1983): " 'Der Fall' Reinhold Schneider“, *Frankfurter Hefte*, 38, Jg. 6 pp. 41-46

²³ Briesemeister (2000a) , p. 242.

²⁴ Varela (1958), pp. 78-92. Publicado también en *ABC* de Sevilla (junio 1958). Este artículo aparece publicado con el título “España en la conciencia alemana de posguerra. Homenaje póstumo a Reinhold Schneider”, en: *La palabra y la llama*. Madrid: Prensa española (1967), pp. 263-297/281.

²⁵ Sánchez Morales, Narciso (1963b): “Reinhold Schneider. De él y sobre él”, *ABC* (13 de mayo de 1963).

²⁶ Un resumen de los trabajos de investigación realizados en Portugal nos lo ofrece Carrington (2007), pp.12ss. A esta autora agradecemos el esfuerzo de búsqueda de esta tesis en la Universidad de Coimbra, no localizable hasta la fecha.

Schneider" apelando a una desiderata: „Es menester que hispanistas de vuelo como Reinhold Schneider, Przywara y otros sean conocidos por la intelectualidad espiritual.”²⁷

La primera fase de la investigación schneideriana (1958-1990) muestra que la mayoría de los trabajos publicados hasta esta fecha pretenden 'defender' a toda costa la figura de Schneider. La creación de la Reinhold-Schneider-Gesellschaft (RSG) y la publicación de los *Reinhold-Schneider-Hefte* (RSH) junto con el trabajo bibliográfico de Bruno Scherer (1964), permiten durante la década de los 70 abrir nuevas posibilidades de investigación.

El profesor argentino Oscar Caeiro (1970)²⁸, el mayor conocedor de habla hispana de la obra schneideriana, con diversas publicaciones entre 1968 y 1970, nos ofrece un estudio bastante amplio del género lírico y narrativo, aparte de un breve pero muy condensado artículo sobre la expresión autobiográfica, prácticamente desconocidas por la investigación schneideriana y al que este trabajo les debe no pocas valoraciones estético-literarias.

El germanista y escritor suizo Pirmin Meier (1987), con mayor fuerza de impacto en la investigación, descubre en las lecturas de Unamuno por parte de Schneider el origen del 'salto a lo historiográfico'²⁹ en su obra. A partir de aquí, la presencia de las culturas hispánica y lusitana va a ser captada en numerosos trabajos posteriores. Christoph Perels hace referencia a la importancia de la 'impronta escurialense' afirmando que: “Von den Reisen des Jahres 1928 an wird Schneiders Lyrik zunehmend welt und geschichtshaltiger.”³⁰ En la mayoría de los casos la impronta de Miguel de Unamuno sin embargo sigue siendo aludida *en passant*, junto con la de otros filósofos como Kant, Nietzsche o Schopenhauer.

En el epílogo al ensayo histórico *Philipp II. Oder Religion und Macht* (1930) aparecen dos afirmaciones de Pirmin Meier (1978) que han sido las impulsoras de nuestra investigación: la primera es que la obra temprana de Schneider no puede ser analizada debidamente sin su relación con la religiosidad española del siglo XVI, ya que sin ella “bleibt sein literarisches Werk [...] in vielem schwer oder kaum zugänglich.”³¹; la segunda se refiere a la misma 'valoración' de la impronta hispana. Aquí mismo también subraya Pirmin Meier el distanciamiento de Schneider de la literatura cristiana del momento: „Mit Nachdruck distanziert sich der junge Reinhold Schneider nicht nur von der zeitgenössischen

²⁷ Sánchez Morales, Narciso (1963a): “Unamuno y Schneider”, *La gaceta regional de Salamanca*, (28.04.1963), pp. 26-28. Sánchez Morales, Narciso (1963b): “Un hispanista de vuelo: Reinhold Schneider”, *La Gaceta regional, Salamanca*, 28 de abril de 1963. Sánchez Morales, Narciso (1964): “Unamuno y los alemanes unamunianos”, *La estafeta literaria*, 300/301, El Ateneo, Madrid, pp. 26-28.

²⁸ Caeiro (1968a), (1968b), (1970), (1987).

²⁹ Meier, P. (1987), p. 25.

³⁰ Perels, Christoph (1987): „Nachwort“, en: Reinhold Schneider. *Gedichte*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 413-425/p. 413.

³¹ Meier, P. (1987), p. 470.

christlichen Literatur, der er ‚Pseudogotik‘ und ‚Pseudoromantik‘ vorwirft; er lehnt auch jede Form von ‚methaphysischen Trost‘ ausdrücklich ab.“³²

Esta realidad intercultural y transcultural ibérica ha sido poco atendida por parte de la germanística entre otros motivos por su carácter comprometedor, como asegura P. Meier: “Sicher aber ist, daß gerade in der Sicht von Reinhold Schneider selbst diesem Frühwerk eine höhere Bedeutung beizumessen ist, als es eine offizielle Interpretation wahrhaben will.”³³

Schopenhauer y Nietzsche fueron grandes maestros para el joven Schneider; no obstante, como subraya Reddemann: “Den dauerhaftesten Einfluß auf das Denken Schneiders aber nahm Unamuno.”³⁴ Y aunque sólo hace referencia a su presencia en las obras *Der Balkon* (1957), *Erfüllte Einsamkeit* (1963) y *Pfeiler im Strom* (1958), es el que mejor ha sabido condensar en pocas líneas su verdadero significado:

Für den jungen, autodidaktisch sich bildenden Schneider wird der Horizont eines Geistes wie Unamuno von größter Bedeutung. Fast alle wesentlichen Begegnungen auf dem Felde europäischer Geistigkeit, von der Mystik angefangen über Pascal und Kierkegaard, bis hin zur Philosophie des deutschen Idealismus und den bedeutenden Vertretern der liberalen protestantischen Theologie, werden dem jungen Schneider durch das Werk Unamunos nahegebracht. Erst dadurch bekommt Schneider auf einer ganz anderen Ebene als der eigenen familiären und schulischen Tradition auch einen neuen Zugang zu den Problemen des christlichen Glaubens.³⁵

El jesuita Rogelio García Mateo (1979)³⁶ –catedrático de teología espiritual de la Universidad Gregoriana de Roma– estudia la relación de ambos desde un prisma filosófico-teológico respondiendo parcialmente a la desiderata ya expresada por Sánchez Morales: “Reinhold Schneider es, sin duda, el autor extranjero más unamuniano. Es de esperar que la investigación española le dedique pronto la atención que este conocedor e intérprete del pensamiento y de la historia española se merece.”³⁷

Ingo Zimmermann (1980), teólogo, escritor y libretista, especialista schneideriano, y primer miembro del Parlamento de Sajonia, desde el Dresde de la antigua RDA, intenta alejarle del fascismo ibérico, sobre todo subrayando una distancia de viajero³⁸. Sin embargo los *Frakfurter Hefte*, como ya aludimos más arriba, se manifiestan muy críticos al respecto.

³² Ibid.

³³ Ibid., p. 471.

³⁴ Redemann, Karl Wilhelm (1978): *Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider ein Dichter antwortet der Zeit.* (Schriften der R. S. Stiftung, Bd. 2) Freiburg. Basel.Wien: Herder, p. 47.

³⁵ Ibid. p. 48.

³⁶ García Mateo (1978), pp. 210-217; (1979), pp. 77-80.

³⁷ García Mateo (1979a), p. 100.

³⁸ Zimmermann, I. (1980), p. 458.

Hans Dieter Zimmermann (1981) por ejemplo, al compararlo con Walter Benjamin (1892-1940), no sólo le categoriza como monárquico, sino que habla incluso de una fascinación por el fascismo ibérico.³⁹ El ejemplo de la crítica progresista, en Franz Baumer⁴⁰, continúa sin escatimar esfuerzos en la búsqueda de posibles manipulaciones en el archivo Reinhold Schneider de Karlsruhe.⁴¹

Carsten Peter Thiede (1952-2004) –profesor de literatura comparada en Ginebra, presidente de la Reinhold-Schneider-Gesellschaft hasta su temprana muerte en 2004 y experto en los papiros de Qumran⁴²– puede ser representativo para la mayoría de los trabajos. Sus referencias apenas trascienden el hecho de reconocer que España y la figura del monarca Felipe II ocupan un lugar importante: “Im Vordergrund stand der Leit- und Vorbildgedanke.”⁴³

Este tipo de afirmaciones tan generalizadas hay que tomarlas por supuesto *cum grano salis* para hacer posible otra interpretación algo más diferenciada. Como ejemplo observamos a investigadores como Blattmann, que llegan a extremar sus aseveraciones hasta el límite de tergiversar la verdad. No es cierto que Schneider haya manifestado una gran simpatía por los dictadores ibéricos como afirma Blattmann: „Zu sehr sympatisierte Schneider mit den iberischen Diktatoren Salazar und Franco, zu gering war sein tagespolitisches Interesse, zu ausgeprägt dagegen seine ‚Dialogunfähigkeit‘.“⁴⁴ Veremos cómo otros investigadores, entre ellos, Pirmin Meier, Weiss-Krammer o más recientemente Carrington, destacan el carácter netamente simbólico de las personalidades ibéricas que Schneider trata en sus ensayos, tanto históricas como religiosas:

O texto do lusófilo, espaço de dimensões múltiplas, onde se conjugam e se articulam escritas várias, vai assim transcender o nível do registro estereotipado e da história factual e vai adquirir um carácter simbólico. Para o autor, é o primeiro passo no sentido de uma nova forma de ficcionalizar e questionar o mundo e a vida.⁴⁵

Un caso especial lo representa Franz Niedermeyer, director del colegio alemán de Madrid entre 1953-1955 (por entonces Colegio San Miguel), quien mantuvo con Schneider una considerable relación epistolar. Niedermeyer, con el mismo carácter de homenaje que su

³⁹ Zimmermann, H.D. (1981), pp. 55-62.

⁴⁰ Baumer (1987), p.38.

⁴¹ Lütkehaus, Ludger (1985): "Fragwürdige Schönzeit im Archiv. Noch immer dürfen Teile von R.S. Nachlaß nicht erscheinen". *Badische Zeitung*, 2. o. S. (3.1.1985)

⁴² Thiede es uno de los grandes especialistas del Antiguo Testamento y promotor de la obra de R. Schneider.

⁴³ Thiede (1980), p. 71.

⁴⁴ Citado en Blattmann, E. (1985^a). Véase Winterling, Peter (1987): „Waffenlos in den Tod gehen“, *Badische Zeitung*, Nr. 236 (13.10.1987), p. 7.

⁴⁵ Carrington (2007), p. 23.

amigo Varela en 1958, profundiza más en la comparación de las dos personalidades, aludiendo a las afinidades de carácter: “Beide waren Männer im Abseits, schwammen gegen den Strom ihrer Zeit.”⁴⁶ La conclusión de Niedermeyer, semejante a la de García Mateo, es el considerarle igualmente como “Unamunos deutscher Fortsetzer”⁴⁷.

Ya en un discurso muy distinto a partir de los 90 entra a formar parte de la investigación schneideriana la Hispanística alemana, en el umbral de la posmodernidad. El romanista Manfred Tietz (1991)⁴⁸ publica un artículo comparativo entre Reinhold Schneider y Lion Feuchtwanger en el cual critica a Schneider como “simplificador de la realidad española” limitado a los mitos de Unamuno y de la Generación del 98, aunque le justifica enmarcándolo en la Hispanística de su tiempo:

Schneiders Spanienbild, so ließe sich zum Schluß feststellen, befand sich in Übereinstimmung mit Grundauffassungen der dominierenden wissenschaftlichen Hispanistik seiner Zeit, die das konservative Spanien als positive Alternative zum in Frankreich inkarnierten Geist einer allzu rationalistischen Moderne sah.⁴⁹

En estos inicios de los 90 la investigación schneideriana se problematiza y se escinde al mismo tiempo. Thomas Wolber (1993) –siguiendo el tono de Blattmann– se queja del carácter básicamente apologético de la persona y de la obra schneideriana. Siguiendo el discurso crítico, iniciado en los 80 con los *Frankfurter Hefte*, Wolber alude a la problemática recepción y lectura de sus obras durante el régimen nazi e intenta modificar la idealizada imagen de ‘santo’ del escritor badense. Según él la obra *Die Hohenzollern* (1933) es leída incluso con entusiasmo por los nazis.⁵⁰ Schneider, en efecto, va a seguir siendo problematizado por los sectores más progresistas, que ponen en tela de juicio versiones de sus obras supuestamente manipuladas después de la guerra. Wolber habla incluso de “Verwässerungstechniken” en la edición modificada de *Die Hohenzollern* de 1953. Un ejemplo lo trae en la sustitución de registros como “Herrscher” por el anterior “Führer”⁵¹.

Como muestra de la más diversa valoración de su obra hemos de citar aquí a Walter Hoffmann (1973), quien señala la importancia de descubrir la intención del autor con la obra escrita, pero avisando que sus mismas afirmaciones no siempre son testimonio fidedigno,

⁴⁶ Niedermeyer (1989), pp. 33.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Tietz (1991a), pp. 68-87.

⁴⁹ Ibid., p. 58.

⁵⁰ Wolber (1993), pp. 60-70

⁵¹ Wolber (1993), p. 301; Getzeny (1987), p. 56. En este punto hemos de hacer referencia a las prohibiciones de las autoridades de ocupación americanas, que en el periodo de desnazificación prohibieron el uso del léxico nacionalsocialista, como por ejemplo esta misma palabra *Führer*. Véase Blattmann E. (2015), p. 9-52.

sobre todo en el momento histórico que enmarca estas obras y su exégesis, en medio de un proceso de desnazificación alemana a partir de 1945:

Wenn wir außerdem etwa wissen, daß Reinhold Schneider seine historische Studie "Die Hohenzollern" (1933) als Protest gegen die Vergötterung von Blut und Rasse ("gegen die Vergötzung des Blutes") gemeint hat, dann haben wir zumindest eine Absicht, an der wir unser Ergebnis messen können. Trotzdem ist es natürlich das Ergebnis, das zählt; und die Absicht des Autors (die uns zum größten Teil in Formulierungen von nach 1945 vorliegt) ist bestenfalls ein Hilfsmittel, das uns angibt, wo zu suchen ist, aber niemals verlässliches Zeugnis. Manchmal –und hier denke ich an Frank Thiess– kann es ein sehr irreführendes Zeugnis sein!⁵²

Su biógrafa Cordula Koepke (1993) alude también –como Reddemann más arriba– a la influencia de la obra *Del sentimiento trágico de la vida* y al papel que ejerció Unamuno como puente a los grandes filósofos de su tiempo: "Erst über Unamuno kommt Schneider auch zu Pascal, Kant und Nietzsche."⁵³

Para profundizar en este campo sin embargo hay que esperar a la década de los 90, en la que en España se renueva el interés por Schneider, concretamente en la Universidad de Cáceres por parte de M. Jesús Sánchez en sus dos artículos, uno enfocado más en la impronta filosófico-existencialista de Kierkegaard, "Reinhold Schneider y Unamuno" (1995), otro de carácter recopilatorio e informativo "Schneider y la *Innere Emigration*"⁵⁴ junto a otro artículo de temática idéntica de M.^a Carmen Alonso Ímaz con título: "El exilio interior: 'Reinhold Schneider y su obra Las Casas vor Karl V.'"⁵⁵

La nueva investigación del siglo XXI viene inaugurada por el hispanista alemán Dietrich Briesemeister (2000), que parte de una posición similar a Tietz al integrar contrastivamente en sus estudios sobre Schneider la visión tan distinta de España de Victor Klemperer:

Fast zur gleichen Zeit wie Schneider Portugal als Traumland und Rettung entdeckt, wird Spanien für den bekannten Romanisten Victor Klemperer zur Chiffre des Scheiterns und des mensonge espagnol, so daß er sich schließlich als "Spanienmüde usque ad mortem" fühlt.⁵⁶

⁵² Hoffmann W. (1973), p. 136.

⁵³ Koepke (1993), p. 50.

⁵⁴ Sánchez, M. J., (1995), pp. 183-191.

⁵⁵ Alonso Ímaz, M.^a Carmen (2013): "El exilio interior: Reinhold Schneider y su obra Las Casas vor Karl V.", en: Fernández Bueno, Marta / Llamas Ubieto, Miriam / Sánchez Hernández, Paloma (Hrsg./eds.): *Rückblicke und neue Perspektiven – Miradas retrospectivas y nuevas orientaciones*. Reihe: Perspektiven der Germanistik und Komparatistik in Spanien / Perspectivas de la germanística y la literatura comparada en España - Band 9 Bern, et.al.: Peter Lang.

⁵⁶ Briesemeister (2000 a), p. 235. Sobre Klemperer en España véase: Briesemeister, Dietrich (2000): „Victor Klemperer, Spanien und die Renaissance“, en: Christoph Rodiek (Hrsg.): *Dresden und Spanien*, Frankfurt/M.: Vervuert, pp. 159-178.

Briesemeister critica por un lado la visión quijotesca de Reinhold Schneider sobre la realidad española, pero en comparación con Tietz estudia con más profundidad su obra, aunque desde un enfoque lusitanista. Más tarde estudiará la llamada *Theodramatik* calderoniana en relación con Hans Urs v. Balthasar, en torno a la ‘adaptación’ schneiderina de los autos sacramentales de Calderón. Un campo que posteriormente es estudiado en un capítulo muy breve por el germanista Ralf Schuster (2001).⁵⁷

La tesis lusitana de Lurdes Godinho (2004)⁵⁸ se centra en la figura del Marqués de Pombal, protagonista del relato *Erdbeben in Chili* (1932). En 2005 aparecen dos breves aportaciones en textos de literatura confesional, como es la del cardenal Rouco Varela (2005)⁵⁹ o del franciscano Enrique Rivera de Ventosa⁶⁰, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, con su artículo publicado en la web sobre el drama *Innozenz und Franziskus* (1953).

Maria Cristina Carrington⁶¹ (2007) analiza el ensayo sobre Camões y la tragicomedia *Fackeln am Tejo* (1928). Carrington profundiza en la imagen de Schneider en calidad de ‘Fremder’, mediante los instrumentos de la intertextualidad y la hermenéutica de la identidad y de la alteridad en base al método comparatista de Daniel Henry Pageaux⁶².

El enfoque de Carrington es importante para nuestro estudio por destacar el valor documental de la obra schneideriana desde el punto de vista de la transculturalidad enfocada desde el ángulo inverso de las influencias, o sea ‘desde el otro lado’ pirenaico o periférico si se quiere: “E um importante documento sobre a realidade histórica, geográfica, e sociocultural de finais dos anos vinte no nosso país.”⁶³ Si para Carrington Schneider ejerce el papel de introductor de la cultura ibérica en Alemania, Araujo Madureira (2008)⁶⁴ sitúa a Schneider en el ‘trono’ de los grandes lusófilos alemanes en la línea de los hermanos Schlegel, destacando su papel como divulgador de la cultura lusitana.

Reinhold Schneider (1903-1958), no seu relato de viagem –Portugal. Ein Reisetagebuch, elaborado aproximadamente em 1931, fascinado pela alma deste país, destacase como um

⁵⁷ Schuster (2001), pp. 220-227.

⁵⁸ Godinho (2004).

⁵⁹ Rouco Varela, A. M^a. (2005): “ España y su futuro. La Iglesia Católica“ 27/10/2005. *Humanitas*, p. 43 www.humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/551.html [24.05.2016]

⁶⁰ Rivera de Ventosa, E., “San Francisco ante la historia. Directorio franciscano. San Francisco de Asís”. <http://www.franciscanos.org/selfran32/ribera1.html> [24.05.16]

⁶¹ Carrington (2007).

⁶² Ibid., pp. 20-21.

⁶³ Ibid., p. 8.

⁶⁴ De Araujo Madureira, Delfina. (2008): *Sehnsucht und Saudade. Para una historia comparada do pathos*. Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade de Minho., pp. 154-156. [://www.researchgate.net/publication/277068271_Sehnsucht_e_saudade_para_uma_histria_comparada_do_pathos](http://www.researchgate.net/publication/277068271_Sehnsucht_e_saudade_para_uma_histria_comparada_do_pathos) [15/12/15]

dos escritores que mais se preocupou em compreender Portugal e alma portuguesa, tendo sido um dos mais importantes divulgadores em contexto alemão da cultura portuguesa.⁶⁵

Europeístas como Peter Hanenberg⁶⁶ desde Lisboa o Paul Michael Lützel desde la universidad de Washington en St. Louis, se han interesado por el concepto schneideriano de Europa. Para Lützel, Schneider va incluso más allá del europeísta Edgar Morin con su ensayo *Europa Denken* (1988), en tanto que caracteriza como ‘europäisch auch die gebrachte Balance in diese geerbte Gegensätzlichkeit.’⁶⁷ También en la literatura crítica y en la investigación aparecen publicaciones en numerosos países europeos y extraeuropeos (Japón o Argentina). Sin embargo la traducción de sus obras se ha visto limitada al espacio europeo con la excepción de *Las Casas vor Karl V.*, traducida y publicada en Argentina.

La desiderata expresada por Arno Gimber, de recuperar a un autor del olvido, en su volumen *Spanische Kulturwissenschaft* (2007), va a ser corroborada dos años más tarde (2009) en su artículo sobre Las Casas, al percibir una importante diferencia en la recepción o lectura por parte del lector español:

Desde hace décadas sus obras no están consideradas entre las lecturas de los estudiantes de la germanística en los países de lengua alemana. Pero pronto tuve que admitir la relatividad del canon literario y aprendí que la disposición a la lectura en diferentes países y determinados contextos puede ser muy distinta. [...] es el intento de recuperar a un escritor casi olvidado. Para España no debería serlo, puesto que R. Schneider demostró durante toda su vida un destacado interés por este país.⁶⁸

Ya en otra línea de investigación muy distinta, Miguel Ángel Vega (2009) en sus estudios sobre la literatura de viajes, cataloga a Schneider como perteneciente al grupo de eruditos alemanes que “cultivaría ocasionalmente el tema español: Bartolomé de las Casas y El rey de Dios son dos obras que merecen visitarse”⁶⁹.

Como se puede ver en los referentes anteriores, es evidente que en España no ha calado la verdadera importancia de su obra ni de la presencia cultural hispana en ella. Existe de hecho un grave error de recepción que ha sido a nuestro parecer un factor decisivo en la errónea y débil reacción a sus obras y en la mínima investigación sobre el tema en España. Schneider no fue un hispanista, sino un hispanófilo autodidacta, no académico, versado en el

⁶⁵ Ibid. p. 154.

⁶⁶ Hanenberg Peter (2003): "Die portugiesische Europa-Diskussion der Gegenwart", en: Segebrecht, W./ Conter C.D et. al. (eds.): *Europa in den europäischen Literaturen der Gegenwart*. Frankfurt a.M., pp. 217-228.

⁶⁷ Lützel, Paul Michael (2007): *Die Schriftsteller und die Europäische Union. Reinhold Schneider, Enzensberger und A. Muschg*. Stuttgart: Franz Steiner, p. 14.

⁶⁸ Gimber (2009), p. 166.

⁶⁹ Vega Cernuda (2009), p. 344.

hispanismo mucho más de lo que se conoce hasta ahora. Su categoría de traductor de dos *autos sacramentales* de Calderón, en realidad adaptaciones, ha sido erróneamente registrada en la bibliografía oficial⁷⁰. La consecuencia ha sido que las editoriales y otros organismos oficiales, también en Alemania, le han presentado erróneamente como traductor, pero también como historiador, como fue el caso en las conferencias en Madrid y Barcelona en 1956. En Alemania va a tener que ser igualmente aclarada su condición de ‘no historiador’ en numerosas ocasiones. Una de ellas es la de Theodor Heuss, el primer canciller de la RFA: “Als Historiker möchte Reinhold Schneider nicht in Erscheinung treten, gilt jedoch noch lange vorrangig als Verfasser historischer Bücher. Der scharf beobachtende junge Historiker Felix Hartlaub sieht ihn in der „Mittelzone zwischen Wissenschaft und Literatur [...]“.⁷¹

Entre 2010 y 2014 tan sólo se han publicado en este tema tres aportaciones, realizadas por la autora de estas líneas: la primera dentro del marco de la recepción del Siglo de Oro, de la figura de Don Quijote en el concepto schneideriano sobre la construcción de Europa; la segunda estudia la importancia de la pintura de El Greco en sus sonetos en el marco de la *Innere Emigration*; y por último un artículo que destaca la transformación de su poética y de su personalidad tras el regreso de sus viajes a la Península Ibérica.⁷²

En resumen, los focos de interés en la obra schneideriana han ido surgiendo desde los más diversos intereses temáticos, de gran carga polémica, que han venido oscilando con la misma dirección pendular de los paradigmas dominantes de la época, pero también desde los más distintos focos internacionales, que han aportado visiones extra-alemanas que amplían la significación de la obra hacia otros enfoques, que no son los tradicionales, del ‘problema alemán’: el fascismo, su superación mediante la conocida desnazificación y otros discursos inherentes a este problema. La investigación europea y americana ve a Schneider desde una óptica menos problemática, más distanciada y reconocedora de valores y aspectos que en ocasiones, debido a la preocupación ideológica, han pasado a un segundo rango en la investigación alemana. Lo que en el fondo, teniendo en cuenta la seriedad de los temas, es algo bastante lógico.

⁷⁰ En el catálogo de traducciones de los *Autos sacramentales* de Calderón, R. Schneider está registrado como traductor de dos autos cuando en realidad se trata de adaptaciones de *La cena del Rey Baltasar* y *La barca del mercader*, bajo el título *Das Spiel vom Menschen*. Véase Berchem, et alii. (eds.) (1979), pp. 589-590.

⁷¹ Goebel, Klaus (Hrsg.) (2014). *Briefwechsel zwischen Reinhold Schneider und Rudolf Alexander Schröder*. Passau: Schuster Verlag, p. 10.

⁷² Osiander-Fuentes (2011); (2012); (2013).

Lo que hemos podido observar es que la preocupación del investigador schneideriano con respecto a la importancia o a la función de la cultura hispana ha ido respondiendo a la condición personal y confesional de los enunciantes. Los germanistas teólogos o viceversa, han tematizado la relación de Reinhold Schneider con España tanto desde lo positivo como desde lo negativo: la España de Felipe II es una España lejana y sus figuras simbólicas no han sido bienvenidas en la crítica; la España republicana y el Unamuno republicano apenas se tematizan en la investigación. El hispanismo alemán le reconoce como escritor, pero le declara obsoleto y entroncado con el neocatolicismo. Los investigadores de los 80 le desgarran entre la tradición y la modernidad. Como ya adelantamos en las primeras líneas de estos prolegómenos, Schneider empieza a ser ‘modernizado’ a partir de los 90 desde las nuevas premisas que le arrancan del tradicionalismo ultracatólico, del círculo donde se le supone ejemplar y se le ha reconocido como escritor católico. Finalmente, el discurso de la investigación religiosa actual se agarra de nuevo a las premisas hispanas de la mística española, en concreto a la simbología de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz. Nosotros, fuera de las competencias teológicas, nos esforzamos en seguir el discurso transcultural ‘intracastizo’ de Reinhold Schneider, de arranque unamuniano, el que ha abierto la brecha de su creatividad y ha hecho posible la presencia del *Sentimiento trágico de la vida* en los cauces de la intelectualidad europea.

Como el mismo Miguel de Unamuno afirmaba, parece ser cierto que este sentimiento trágico se ha ido tematizando silenciosamente en la literatura europea, bastante más de lo que a primera vista pueda parecer: “Mi sentimiento trágico ‘va corriendo’ por el mundo, con mejor fortuna que yo esperaba.”⁷³

0.3. Planteamientos, metas e hipótesis

La tarea principal que emprendemos aquí –tras el complicado y polémico bagaje, como hemos podido ver en las líneas anteriores– no consiste únicamente en profundizar en la ya reconocida presencia de Unamuno en la obra de Reinhold Schneider, sino que a partir de ésta, pretendemos estudiar la dinámica de impacto, la transculturación que impregna la prosa –sin detrimento de la lírica ni del drama– del escritor badense Reinhold Schneider.

Este autor, como muchos otros olvidados de su generación (Hans Carossa, Werner Bergengruen, Erich Wiechert, etc.), ha logrado ser integrado en el canon de la historiografía

⁷³ Citado en Rabaté, J.C./C. (eds.) (2010) [2009], p. 321.

literaria como representante y transformador de la imagen de la *Innere Emigration*, ambivalente⁷⁴ y polémica hasta la actualidad.

Para poder abarcar la presencia real del componente hispano en la obra de Reinhold Schneider hemos de remontarnos a la gran dicotomía tan marcada por la crítica que mueve los dos fenómenos culturales recíprocos que son el europeísmo de Unamuno y el hispanismo de Schneider. Ambos se encuentran dentro del marco histórico-cultural del fin de siglo y de las vanguardias, anclado en la construcción de nuevas identidades nacionales, con lo cual se pretende la superación de las crisis de valores y la explicación de los fenómenos de destrucción y de decadencia.

Partiendo de los planteamientos culturales de Unamuno, basados en un ‘casticismo auténtico’, al cual llega mediante procesos de interiorización y al que aquí denominamos *intracasticismo*, lanzamos aquí la hipótesis de que este pensamiento hispano-intracastizo de Miguel de Unamuno y la mentalidad barroca hispana, a través de su visión noventayochista, pueden ser la clave hermenéutica de los fundamentos de la obra de Schneider y en consecuencia factores determinantes de su renovación de los géneros literarios. También va a ser un factor condicionante de la recepción en la crítica alemana, que intentará evitar en el aspecto ideológico incómodas relaciones con la Península Ibérica.

Mediante una observación y análisis más exhaustivos pretendemos contribuir a la clarificación de esta compleja y espinosa temática, pero más aún valorar la importante ‘transculturación’ en la historia de las relaciones interculturales hispano-alemanas (en parte hispanolusitanas) de la primera mitad del siglo XX.

Para ello partimos de una propuesta cultural específica –intracasticista– que maneja categorías o términos propios como *paisanaje*, *intrahistoria*, *intrafilosofía* e *intraliteratura*, que rompen con los conceptos convencionales de paisaje, historia, arte, mística y literatura, de los cuales parte Schneider para construir su estrategia identitaria. Ésta se convertirá posteriormente en estrategia transcultural *sui generis* que Unamuno denomina: ‘hispanización de Europa’. Nuestro estudio puede contribuir incluso a un mayor conocimiento de la recepción de Unamuno en Europa, cuyo interés va cada vez en aumento por lo expuesto en los trabajos de Ribas y Hermida⁷⁵.

⁷⁴ Kropfreiter (2008)

⁷⁵ Ribas, P. / F. Hermida (eds) (2002).

0.4. Reflexión teórica: casticismo vs.. europeismo

Para realizar un estudio adecuado de esta relación intercultural hemos de despejar las cuestiones concernientes a estos conceptos de *intracasticismo* y de *transculturalidad*. Hablamos de *intracasticismo* –término creado por la autora de este trabajo– para diferenciarlo del casticismo convencional⁷⁶: El concepto prohispanista ‘intracastizo’ lleva paradójicamente no pocos ingredientes procedentes de una previa transculturación europea (nos referimos a la recepción del pensamiento racionalista e ilustrado y del idealismo alemán) que residen en los textos unamunianos y que, tras su enfrentamiento posterior con el eurocentrismo, tendrá como consecuencia el llamado ‘sentimiento trágico de la vida’. Desde aquí se puede explicar el aspecto clave de esta transculturación: primero, la comprensión y la interpretación que hace Schneider de la obra unamuniana con respecto a su propia cultura; y luego la proyección de ésta en la lectura de dicha obra.

Esta carga intertextual y transcultural a la vez en la obra unamuniana funciona como clave en la transculturación ibérica en la obra schneideriana, precisamente por su status trágico (en su sentido de desgarrar y de lucha interior). A través de este fenómeno la cultura europea retorna a sí misma en el autor alemán después de haber pasado por el filtro hispánico, es decir, que algunas de las lecturas de autores europeos aparecen en determinados casos (Kierkegaard, Schopenhauer) ya marcadas por el sentimiento trágico. Schneider utilizará este medio para lanzar su propuesta a Europa para la superación de la decadencia y para su regeneración espiritual. Schneider –como alemán– es un fenómeno que logra dialogar críticamente con su propia cultura a través del modelo de la (intra)cultura española.

La postura crítica ante los movimientos contemporáneos de vanguardia y la crisis de fin de siglo responde efectivamente a una afinidad tipológica, como lo afirma Schneider en su conocida carta a Unamuno al hablar de su actitud común ante la época en que viven. Sin embargo, éste es el primer paso, ya que a partir de las lecturas, la afinidad se convierte en una recepción de importantes consecuencias tanto personales como estético-literarias. Aquí indagamos los motivos por los cuales y desde los más distintos enunciados, tanto la crítica como la investigación han reiterado un status especial del autor, así como su renovación de los géneros literarios.

⁷⁶ Fernández López, J.: “Casticismo”, en: <http://www.hispanoteca.eu/Lexikon%20der%20Linguistik/c/CASTICISMO.htm> [16/03/16].

Por las constataciones de la crítica y de la investigación queda fuera de duda que Schneider es de algún modo un renovador de los géneros, como lo señalamos en apartados concretos de este trabajo. Si introducimos el concepto iberista es porque lo vemos claramente justificado, sobre todo por la común importancia del papel esencial del iberista lusitano Oliveira Martins en esta configuración identitaria. Los textos schneiderianos se generan tras este encuentro ibérico en los más variados espacios geográficos de la Europa Occidental; muchos de sus enunciados han partido de la Península Ibérica, de la periferia ibérica y hasta el final de su obra en defensa de la periferia.

Esperamos que el resultado de este esfuerzo investigador sea reconocer y dar a conocer el valor de su obra, no sólo por su importancia *transcultural*, sino por su valor *intratranscultural*, cuya aportación vamos a ir desmigajando capítulo a capítulo, tras haber explicado en qué consiste este tipo de ‘abrazo trágico’ hispano-alemán, para lo cual es necesaria una distinción entre el fenómeno genérico de la transculturación y el fenómeno que diferenciamos de ésta, la que llamamos ‘intratransculturación’.

0.4.1. Conceptos: *transculturación* o *intratransculturación*?

Al hablar de *intratransculturación* es necesario en primer lugar explicar por un lado qué se entiende por este concepto tan general, a veces confuso, porque el mismo concepto de cultura⁷⁷ ya lo es; y por otro, cuáles son las categorías que la definen, los recursos para detectarlas, su nomenclatura, clasificación, función de las mismas y sus consecuencias.

El concepto de *Kultur* posmoderno pretende pluralizar el concepto de cultura en multiculturas y multiperspectivas basándose en la contextualidad histórica y de este modo desuniversalizarlo para permitir la pluralidad sin la hegemonía de una sobre la otra. Lo hace sobre todo desde el punto de vista antropológico, principalmente desde los estudios de C.L. Strauss, T. S. Eliot, E. Tylor o R. Malinowski, que integraban en su concepto de cultura “überkommene Artefakte, Güter, technische Prozesse, Ideen, Bräuche und Werte.”⁷⁸ Una mirada a un diccionario especializado en las teorías sobre la cultura nos da la idea de lo amplio que es este concepto: „Kultur (lat. *cultura*: Pflege, Landbau) bezeichnet in der

⁷⁷ Martínez Sahuquillo, I. (1997): „Los dos conceptos de cultura: entre la oposición y la confusión.” Publicaciones de la Universidad de Salamanca, N^o 79, pp. 173-196.

⁷⁸ Burke, Peter (2005): *Was ist Kulturgeschichte?* Aus dem Englischen von Michael Bischoff. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 45-46.

Alltagssprache und in der Wissenschaft sehr unterschiedliche Phänomene und ist zusammen mit Zivilisation (von frz. *civilisation* [...]) zu erörtern.“⁷⁹

Una nueva definición de cultura nos la ofrece la UNESCO: "La cultura [...] puede considerarse [...] como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias."⁸⁰ El Diccionario de la RAE virtual define el concepto de cultura en su tercera acepción como: "Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc."⁸¹

Aquí nos encontramos con concepciones de cultura distantes y distintas, que tenían Unamuno y Schneider en sus países respectivos; dos países, como lo eran Alemania y España, que finalmente se aproximarán con respecto al contexto histórico-cultural de la primera mitad del siglo XX. Por eso nos interesa conocer el concepto de cultura que defendía Unamuno cuando hablaba de la hispanización de Europa y qué concepto de cultura nos encontramos en Schneider.

Hemos de partir de un hecho previo: que la obra *Del sentimiento trágico de la vida* funciona como doble *transductor*⁸² entre el pensamiento europeo contemporáneo y el pensamiento español de los siglos XX y XXI por un lado; y por otro entre la cultura española del siglo XVII y la contemporánea de siglo XX; por último, funciona como hipotexto (Genette) no sólo transculturalizador sino *intratransculturalizador* a los hipertextos del receptor-lector Schneider. Por ejemplo la obra de Nietzsche y otras del idealismo alemán, como la de Hegel, pasan en parte a la cultura española a través de esta influyente obra *Del sentimiento trágico de la vida*. Ésta, a su vez, pasa concretamente a Schneider, retornando así al pensamiento alemán muchos de sus presupuestos 'transformados a lo hispano por Unamuno'. Si seguimos las premisas unamunianas y su concepto de 'cultura' de un modo consecuente, tendríamos que hablar de una *intratransculturación* situada en un espacio intermedio, es decir, entre un casticismo rancio

⁷⁹ Nünning, Ansgar (ed.) (2008): *Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie*. J. B. Stuttgart, Weimar: Metzler, J.B., p. 391.

⁸⁰ Unesco web: <http://cccaflor.blogspot.de/2006/09/definicion-de-cultura-segn-la-unesco.html> [18/12/15]

⁸¹ Definición de 'cultura' en el Diccionario de la Real Academia Española": <http://dle.rae.es/?id=BetrEjX> [18/12/15]

⁸² Martínez Fernández (2001), p. 91-93.

ultraconservador y uno dictado desde fuera, desde el ‘imperialismo de la *kultura*’ burguesa europea, como así la valoraba Unamuno:

Y vosotros ahora [...] jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica [...] científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced o más bien *traducid sobre todo Kultura* [sic] que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para cuanto ha de durarnos todo? (DSTV: 271) [cursiva propia]

Este tipo de *transculturación* no puede ser tratado por tanto sin más como la transculturalidad convencional, debido a que tanto Unamuno como Schneider parten de presupuestos *intracastizos*, inconformistas, distantes del proyecto castizo tradicional con el que fácilmente se les confunde. Ambos autores se mueven en este ‘intramundo’ (*otro* espacio), en el que tanto sus conceptos, como sus manifestaciones culturales quedan desplazadas del *logos*, en un espacio de carácter mítico, antirracionalista, ya que persiguen consecuentemente un mundo alternativo dentro de lo posible irracional, en el cual incluso el escritor hablando de sí mismo termina afirmando una doble imagen: la heteroimagen del antiespañol, por no ser el castizo tradicional; y la autoimagen del ‘intraespañol’, como afirma Unamuno: “Me tienen por casi nada español. - ¡Y yo que creo ser intraespañol!”⁸³

Para que esta *intratransculturación* sea posible (valga la cacofonía), obviamente son necesarios los contactos interculturales, como las traducciones en sentido tradicional, adaptaciones y operaciones intertextuales de todo tipo (plagios, citas, alusiones, etc.).

0.4.2. Metodologías: intertextualidad y transducción

De los posibles modos de abarcar este caso peculiar de encuentro cultural entre los autores Miguel de Unamuno y Reinhold Schneider, hemos optado por centrar nuestra atención en primer lugar en una propuesta cultural, que en ambos autores estaba concebida como cultura alternativa (a primera vista imaginaria y más bien utópica por moverse en el campo de la espiritualidad), para superar un estado de decadencia histórica sentida en lo personal. Se trata de una realidad que tuvieron que experimentar en sus vidas, inmersas en un periodo de guerras, convulsiones y sobre todo en un contexto general enclavado necesariamente en el discurso de la literatura de la ‘Decadencia’ de entreguerras, guerra y posguerra. Una decadencia que es distinta a las corrientes modernistas de la *décadence*.

⁸³ Rabaté J. C. (1999), p. 147.

Frente a las corrientes vanguardistas y modernistas de Europa, estos dos autores coinciden en su visión trágica y personal que se localiza entre dos fuerzas antagónicas: el tradicionalismo que habían heredado en su propio entorno familiar y social frente a la modernidad, y las vanguardias procedentes de la cultura cosmopolita europea.

Entre Miguel de Unamuno y Reinhold Schneider se produce una transculturación *sui generis*, tanto tipológica como genérica. A primera vista esta transculturación puede ser concebida y entendida como una mera manifestación piadosa, defensora de los valores cristianos occidentales, de poco interés en lo estético o literario. Vamos a ir descubriendo cómo esta pretensión es tan sólo una parte de su gran alcance e importancia en el marco más amplio de la cultura transnacional. El proceso va a ser mucho más complejo, como veremos a lo largo de este estudio. Detrás de este proyecto identitario en realidad se vislumbra uno de los problemas más graves en la historia de la cultura española⁸⁴, que dará origen a la Guerra Civil de 1936-1939 y cuyas huellas siguen marcando la vida cultural actual.

A lo largo del trayecto histórico del que nos ocupamos (1928-1958) queremos tratar por su importancia, aunque sea de soslayo, la dimensión universalista o si se quiere europea del grupo del 98 que tanto aprecia el hispanismo contemporáneo de Robert Curtius y Karl Vossler. Hemos visto que también este universalismo se manifiesta además en textos de otros escritores del 98 como en Àngel Ganivet (1865-1898) y el periodista y escritor catalán Josep Pla (1897-1981), en ambos casos con respecto a las regiones boreales. Esta dimensión ha sido sin embargo considerada por la investigación como una “Sonderstellung in der Literatur der ‘98er”⁸⁵.

Llama la atención el hecho, aunque en el fondo es obvio, de que la recepción de la obra unamuniana es diferente en los distintos países europeos y viene marcada efectivamente por la condición de autor exiliado por la dictadura y por tanto con cierta carga sensacionalista. La traducción de las obras de Unamuno no es fruto de acuerdos interculturales y medidas de fomento, sino de un cierto oportunismo editorial e ideológico por parte de Francia, al menos en su origen.

Los textos schneiderianos denotan claramente una admiración muy específica por la cultura ibérica que en algunos casos a nuestro parecer ha sido malentendida por la crítica centroeuropea, porque como veremos, la admiración de este autor se mueve realmente en otras coordenadas distantes de categorías políticas o sociológicas.

⁸⁴ Prado (1973), p. 13.

⁸⁵ Voges (2004), p. 18.

La cultura española del Siglo de Oro va a tener una función de modelo de regeneración cultural, que para Schneider resulta idóneo como posibilidad de solucionar su propio problema subjetivo por un lado y por otro el de oponerse a y superar su propia cultura y su propia época, todo ello vivido y sentido como tragedia y como decadencia personal e histórica. La regeneración espiritual propuesta por Unamuno es vista por Schneider primero como ancla de salvamento existencial, como alternativa al suicidio, de hecho frustrado en su juventud, y después como propuesta cultural y medio de creatividad artística, que levante el valor de una Alemania igualmente derrotada y decadente.

La actitud antieuropeísta, que se reafirma en Unamuno tras su giro radical a partir de 1897, no debe ser confundida con una vuelta al tradicionalismo conservador simbolizado por conceptos como la España eterna, nación o patriotismo, defendidos e instrumentalizados por el franquismo nacional-católico. Por ello es importante establecer esta diferencia para poder explicarnos la creación del concepto *intracasticismo*, cuyo papel será importante en la lucha de resistencia contra el régimen fascista en la obra de Reinhold Schneider, el mayor exponente de la llamada *Innere Emigration*.

El ímpetu hispano procedente del ímpetu barroco contrarreformista parece ser el motor de esta transculturación *sui generis*. Teniendo en cuenta el fondo problemático que conlleva el concepto identitario propuesto por Unamuno como sinónimo de identidad nacional o “Casticismo auténtico”, hemos considerado imprescindible prestar atención a esta problemática, en especial en torno a sus definiciones y polémicas.

Con la defensa por parte de Schneider de la continuidad y de la transcendencia, nos vemos inmersos en una transculturalidad espiritual de origen ibérico que adquiere un aspecto de subversividad interior de tintes reaccionarios frente a los discursos históricos y culturales de las vanguardias, que como sus antípodas suponen la ruptura y eliminación de la tradición cultural occidental, considerada por ambos autores como la cuna de la identidad europea. Pero este argumento no es tan simple: la propuesta intracasticista se mueve en otros espacios no tan ortodoxos, ya que están embebidos previamente por lo europeo y por tanto permiten penetrar con amor trágico tanto a la modernidad como al europeísmo, sin solución armónica sintetizante: “La vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.” (DSTV: 15) Lo europeo y lo hispánico aparecen conviviendo como manifestaciones antagónicas que provocan el llamado *sentimiento trágico de la vida*. Como espacio que se caracteriza por ser no empírico, nos preguntamos si ello por

contraste es comparable al llamado *third space*, como espacio de negociación “consensual o conflictiva” en términos del teórico de la posmodernidad Homi Bhabha.⁸⁶

Nuestro método, por tanto, presenta tres facetas distintas pero complementarias:

a) Por un lado es introspectivo en la medida en que sumerge en esta voluntad intracultural y espiritual, para poder acercarnos a la comprensión hermenéutica y poder explicarla desde sus propios paradigmas. (La teoría del *intracasticismo*)

b) Por otro lado es distanciante-objetivo, porque pretende observar los procesos de *transculturación* hispana en la obra del escritor Reinhold Schneider, no sólo hispanófilo, sino gran conocedor de la cultura del Siglo de Oro español por lo que sabemos de sus consideraciones metapoéticas sobre los géneros literarios y por su ingente biblioteca que acoge una gran cantidad de libros y revistas de tema hispano.

c) En tercer lugar es globalizador o más bien integrador, en el sentido mismo de los textos schneiderianos. Es decir, que la observación no se limita a la inmanencia de la obra, a su contexto histórico y a la recepción crítica, sino que también incluye la disposición personal del autor, que no es biografismo en sí; la privacidad del autor sólo es tratada en la medida en que interesa para el estudio, es decir, su epistolario privado se contempla sólo en su contenido metapoético y poético en muchos casos; y por último la metapoética en sus reseñas ensayo, algunas inéditas, y de éstas sólo las concernientes al tema hispano.

Como materia intercultural no podemos dejar de lado el ámbito de la Literatura Comparada y el ramo de las influencias literarias, por lo que integramos algunas consideraciones puntuales del comparatista de Harvard Claudio Guillén⁸⁷, los debates sobre el canon del neoyorquino Harald Bloom (1930-) y los conceptos de la comparatística del austríaco Peter Václav Zima⁸⁸, entre otros. En este sentido consideramos dos aspectos: en primer lugar observamos, basándonos en Zima, el carácter tipológico de la comparación, en tanto que Schneider inicia su existencia de autor independiente con una clara identificación con Unamuno en su actitud frente a la época de modernización, y por tanto integrados ambos en líneas generales en el discurso de la *Antimoderne* que están viviendo. En segundo

⁸⁶ Bhabha (1993), p. 18

⁸⁷ Guillén, Claudio (1998): *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*. Barcelona: Tusquets.

⁸⁸ Zima, Peter Vaclav (2011): *Komparatistik. Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*. Tübingen: Francke.

lugar observamos que el carácter genérico de su relación va a ser igual o de mayor importancia para el estudio de las relaciones intertextuales entre unas obras y otras.

Como instrumento auxiliar seleccionamos algunos fragmentos de textos ejemplares para analizar la relación intertextual. Los hipotextos literarios españoles –en algún caso franceses de tema hispánico– y su transformación en hipertextos schneiderianos los analizamos con ayuda de las teorías intertextuales del postestructuralista francés Gérard Genette *Palimpseste* (1982) y del poeta e investigador leonés José Enrique Fernández Martínez en su obra *La intertextualidad literaria* (2001). Estos van a ser estudiados con mayor interés por ser Genette el teórico que da con la clave de esta tipología transcultural al hablar de la característica transformación semántica que detecta en los procedimientos unamunianos con respecto a la transformación del Quijote cervantino en Don Quijote en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905).

Por último, le damos preferencia al análisis, aunque no exhaustivo, de los procesos de ‘transducción’ que en términos de Dolezel se comprende del modo siguiente: “La transducción lleva consigo, por consiguiente, un doble mecanismo interconexionado: transmisión y transformación del sentido o, mejor, *transmisión con transformación* [...] La transducción literaria tiene lugar más allá de la recepción silenciosa.”⁸⁹ [cursiva propia] Esta forma específica de transculturación nos permite destacar exactamente el efecto primordial que caracteriza la *intratransculturación*, que no va a consistir meramente en un acto instrumental de traducción o traslación de un texto al otro contexto, sino que además viene impregnado de unas categorías específicas cuya base se encuentra principalmente en los fundamentos de las obras *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*” (1913) y en *Agonía del Cristianismo* (1924) de Miguel de Unamuno. Por este motivo hemos optado por estructurar este trabajo en las manifestaciones culturales parciales de este concepto que estudiamos en los distintos capítulos.

⁸⁹ Citado en Martínez Fernández (2001), p. 35; pp. 91-93.

0.5. Corpus y estructuración

Corpus:

Para hacernos una idea de la formación cultural de este autor hemos de referirnos a su legado y a su biblioteca privada, albergados ambos en la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe, que abarca unos 10.000 volúmenes. Hemos podido visualizar aproximadamente unos 200 volúmenes dedicados a la cultura española, que han sido subrayados por el autor. Su obra completa abarca más de cien títulos y numerosísimas publicaciones y reseñas sobre obras españolas.

El corpus del trabajo ha sido elaborado según criterios basados en el planteamiento siguiente:

a) Una intención profundizadora por un lado, que nos ha permitido una cierta satisfacción de la curiosidad de conocer hasta qué rincones literario-culturales y críticos ha calado no sólo la temática, sino también la seria preocupación por los temas hispanos, donde se condensan la hispanofilia y la Hispanística.

b) Una intención representativa por otro, y selectiva al mismo tiempo, que se ha limitado a la prosa no porque la lírica o el drama hayan contribuido en menor grado a esta transculturación (ya que esto sería objeto de otro trabajo); sino por las enormes dimensiones de su obra.

c) La tercera intención selecciona – ya dentro del estudio de la prosa, que es el objeto de este trabajo– aquellas obras en las cuales se manifiestan más claramente las señas de identidad intracastiza.

d) Finalmente llamamos la atención sobre las significativas coincidencias en la crítica relacionada con Reinhold Schneider y su contexto histórico-literario alemán, con respecto a los géneros: Schneider se convierte paradójicamente en un renovador de los géneros a los ojos de sus propios críticos alemanes. Hemos seleccionado como representativas de determinados géneros literarios: el diario de viaje literario, la biografía histórica, la novela histórica, la hagiografía y la autobiografía.

El corpus lo constituyen las obras de la siguiente lista de abreviaturas⁹⁰

<p>REINHOLD SCHNEIDER</p> <p>Diarios de viajes: (PRtb) <i>Portugal. Ein Reisetagebuch</i> (SuL) <i>Schicksal und Landschaft</i> (TB) <i>Das Tagebuch 1930-1935</i></p> <p>Ensayo histórico-biográfico: (GW)= Gesammelte Werke (GW1-C) <i>Das Leiden des Camões</i> (GW1-Ph) <i>Philipp II. Oder Religion und Macht</i> (HZ) <i>Die Hohenzollern</i> (GW7- GuL) <i>Geschichte und Landschaft</i></p> <p>Novelle: (ZwB) <i>Zwischenspiel in Beereuth</i></p> <p>La novela histórica y relato breve: (LC) <i>Las Casas vor Karl V.</i></p> <p>Relato ecfástico: (DSKV) <i>Der Sklave des Velazquez</i> (DGA) <i>Das getilgte Antlitz</i></p> <p>Relato hagiográfico / Hagiografía (DDN) <i>Die dunkle Nacht</i> (Thvs.p) <i>Theresia von Spanien</i></p> <p>Autobiografías: (VT) <i>Verhüllter Tag</i> (DB) <i>Der Balkon.</i> (WW) <i>Winter in Wien.</i></p>	<p>MIGUEL DE UNAMUNO:</p> <p>(AyV) <i>Andanzas y Visiones</i> (ETC) <i>En torno al casticismo</i> (PTPE) <i>Por tierras de Portugal y España</i> (DSTV) <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> (SMBM) <i>San Manuel Bueno Mártir.</i> (CSNO) <i>Cómo se hace una novela</i> (TT) <i>Tía Tula</i> (VDQS) <i>Vida de Don Quijote y Sancho</i></p>
<p>Ensayos: (DLB) <i>Dem lebendigen Geist</i> (MuG) <i>Macht und Gnade</i> (PfiSt) <i>Pfeiler im Strom</i> (Essays) (DCP) <i>Der christliche Protest</i> (BB) <i>Begegnung und Bekenntnis</i> (EE) <i>Erfüllte Einsamkeit</i> (IR) <i>Das Inselreich.</i></p>	<p>(ÜDD) <i>Über Dichter und Dichtung</i> (DLG) <i>Der lebendige Geist</i> (DG) <i>Der Gast</i> (DÜ) <i>Der Überwinder</i></p> <p>EPISTOLARIO BW (Briefwechsel) *Véase Anexos.</p>

II. OTRAS ABREVIATURAS

MRSRG (*Mitteilungen der Reinhold -Schneider -Gesellschaft*)

RSA-BIBL (Reinhold Schneider Archiv-Biblioteca privada de Schneider) (Legado)

s.f. (sin fecha)

s.n. (sin número)

tps. (tiposcrito)

[fecha completa 12.1.1956] (fecha de recuperación de la página web).

⁹⁰ La bibliografía específica de las ediciones usadas por Schneider está listada al final del trabajo como anexo: Reinhold Schneider Archiv (RSA) en la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe.

Estructuración:

Hemos estructurado el trabajo del modo siguiente:

La introducción integra los prolegómenos, donde se expresa la voluntad de contribuir al estudio de las relaciones mutuas y a la historia del germanismo español, respondiendo a la desiderata expresada por Miguel Ángel Vega. Además se recopila la información dada por la investigación con respecto a nuestro tema. Nos interesa especialmente un nuevo planteamiento, o sea, el estudio de la transculturación dentro de un marco delimitado: la prosa de Reinhold Schneider. En este punto formulamos en concreto la hipótesis del trabajo, a saber: que los planteamientos culturales de Unamuno, que llamamos ‘intracasticismo’, han marcado toda su obra. Aquí ya diferenciamos teóricamente entre el casticismo y el europeísmo, así como los conceptos de transculturación como *intratransculturación*. En esta introducción explicamos la selección del método de estudio, basado en la intertextualidad y en la transducción y en reflexiones fundamentadas en las teorías de la cultura. El resto del trabajo ha sido dividido en 11 capítulos (aparte de las conclusiones, bibliografía y anexos):

El capítulo I presenta la discursividad hispánica enfocada a un panorama general de las imagologías tan contrarias y descompasadas que se han dado a lo largo de la historia sobre España y Alemania en un movimiento oscilante entre una leyenda negra y una leyenda áurea.

El capítulo II estudia la recepción de Unamuno en Europa y en Alemania, principalmente para poder destacar la recepción schneideriana específica en comparación con la de otros autores. Incluimos el interés de Europa por la Generación del 98, en especial por parte de la Hispanística alemana, a la cual hemos de agradecer la recepción de las obras del rector de Salamanca en suelo germano.

El capítulo III constituye la base teórica sobre la que se desarrolla el trabajo: Unamuno diferencia entre Casticismo auténtico y pseudocasticismo. El Casticismo auténtico como base de una concepción filosófica de la realidad es el núcleo desde el cual se estudian en los capítulos centrales las manifestaciones culturales, que pretenden simbolizar la identidad hispánica, a ojos del regeneracionismo unamuniano y del 98. Se tematiza aquí la problemática de esta aceptación y se desarrollan los presupuestos del pensamiento unamuniano, ya que es éste el que ha calado en la personalidad y en la obra del autor que estudiamos.

Aquí también se analizan las manifestaciones culturales del intracasticismo, divididas en cinco subcapítulos: la diferencia entre el paisaje geográfico y el paisanaje; entre el concepto convencional de Historia y de intrahistoria; la diferencia entre la visión de las artes desde el casticismo originario y la diferente valoración de estas artes desde el intracasticismo; la valoración de la mística española como intrafilosofía, entendida como filosofía genuina española, capaz de encararse con la gran filosofía del idealismo alemán; por último especificamos el concepto de intraliteratura o

sotoliteratura, como concepto alternativo a la literatura convencional burguesa; esta intraliteratura encaja con el fenómeno conocido como quijotismo, al que le dedicamos especial atención.

El capítulo IV desarrolla los fundamentos de la transculturación schneideriana en base a los presupuestos explicados en el capítulo III, donde se explican y ejemplifican las manifestaciones del intracasticismo. Aquí nos es de gran importancia destacar la afinidad tipológica de Unamuno y Schneider; en especial en la recepción de Nietzsche, Schopenhauer y en sus posturas frente al idealismo alemán, pero más aún la relación textual genérica de los textos schneiderianos con los de Unamuno y la común intencionalidad dialógica con Nietzsche, la Weimarer Klassik y el pensamiento racionalista europeo. En el punto 4.3. nos extendemos en explicar cómo Schneider adopta las premisas unamunianas de *Del sentimiento trágico de la vida* en una visión proyectada hacia un 'sentimiento trágico de la cultura'. Veremos cómo este concepto se irá haciendo palpable en las manifestaciones culturales que trata Schneider en su prosa. Cerramos este capítulo destacando un factor esencial en nuestra tesis: que las premisas de este intracasticismo han tenido como consecuencia que Schneider adquiriera un status de *Sonderfall*, no sólo en la historia de la literatura alemana, sino también en su propio contexto histórico-literario.

El capítulo V presenta un panorama general de la itinerancia alemana en España para ofrecer una idea más clara del viaje schneideriano, del itinerario intracasticista y de la diferencia con los viajes de sus contemporáneos, marcados por un gran pluralismo de visiones y de intenciones. En concreto los viajes de los años 20 son importantes por ser el marco donde nace la literatura schneideriana. Por la complejidad de este apartado hemos considerado oportuno presentar un cuadro global integrante de todas las tendencias dividiéndolas en cuatro subcapítulos que abarcan cronológicamente desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

Los capítulos VI al X constituyen la exposición de las manifestaciones culturales intracastizas en la prosa de Reinhold Schneider, que corresponden homólogamente a las unamunianas expuestas en los capítulos anteriores. Pero nuestra disposición obedece además a la intención de demostrar cómo los conceptos de paisanaje, intrahistoria, intrafilosofía e intraliteratura condicionan los textos schneiderianos hasta el punto en que éstos aparecen transformados y en consecuencia desconectados de los géneros convencionales. Cada manifestación viene acompañada de los textos ejemplares estudiados mediante el método intertextual. De este modo se puede ver mejor cómo los textos destinados a la geografía europea, que son más tardíos y corresponden a los viajes reales de Schneider por Europa, muestran también huellas de este intracasticismo hispano.

En el capítulo VI nos centramos en la itinerancia *intracastiza* schneideriana en España, en el paisanaje schneideriano y sus viajes por la misma Castilla de la Generación del 98. No renunciamos al iberismo lusitano y a sus viajes por Portugal por ser de gran importancia para su iniciación como escritor. Aquí se estudia el itinerario por tierras castellanas y por el Sur y la periferia insular. El tragicismo del paisaje se extiende a los demás puntos geográficos por donde se mueve Schneider. La

consecuencia de estos encuentros con la geografía y la cultura españolas a la manera unamuniana le lleva a desconectarse de la literatura de viajes convencional.

En el capítulo VII estudiamos el fenómeno de la *intrahistoria* en los ensayos biográficos sobre el poeta Camões y el monarca Felipe II. En estas obras estudiamos la visión intrahistórica de ambos protagonistas, ya que este concepto integra las demás manifestaciones intracastizas, que dificultan realmente el trabajo de clasificación y análisis al estar concebidas como respuesta al racionalismo y por tanto apenas se dejan clasificar o definir. Los subcapítulos dedicados a Alemania y a Inglaterra, como con el paisanaje, son estudiados con el interés de observar si en ellos también se perfilan las huellas del intracasticismo en su manifestación intrahistórica.

Cerramos este capítulo con una dedicación intensa a *Las Casas vor Karl V.* planteando la cuestión –de ahí el interrogante en el título– de si ésta es realmente una novela histórica o es, a nuestro parecer, un relato intrahistórico, que le hace desconectarse del género convencional.

El capítulo VIII trata algo más en breve el mismo fenómeno en el campo de las artes plásticas y la espiritualidad clásica. Aquí tomamos como ejemplo algunos relatos efrásticos anclados en el Siglo de Oro hispano, en los que se revela una teoría del arte cristiano, que tienen su validez no sólo en lo poético, sino en su carácter de resistencia al régimen. Estudiamos los textos *Der Sklave des Velázquez* y *Das getilgte Antlitz*.

El capítulo IX trata de la *intrafilosofía* en las hagiografías schneiderianas. El ejemplo más significativo es *Theresia von Spanien*, que es estudiada desde la misma perspectiva intracastiza, considerada como factor que igualmente desconecta esta hagiografía de la convencional.

El capítulo X trata de la última manifestación intracastiza: la intraliteratura o sotoliteratura englobadora de todas ellas. Aquí presentamos sus características en resumen, que son válidas para el resto de las manifestaciones. Sobre todo hacemos hincapié en su relación con el fenómeno del quijotismo, ya que no pocos de los recursos narratológicos schneiderianos nos llevan a los presupuestos cervantinos, en especial con la visión noventayochista del Quijote. Finalmente y como muestra de una transculturación *sui generis*, observamos de cerca las cuestiones intertextuales que nos plantean Genette y Martínez, para anclar el fenómeno que estudiamos en lo que Genette ha llamado “transformación semántica”, precisamente en el análisis que le dedica a la *Vida de Don Quijote y Sancho* y al intertexto de Cervantes.

El capítulo XI se dedica a las autobiografías escritas por Schneider desde la memoria y dentro del contexto histórico post-nacionalsocialista y de regeneración de la nueva Europa. Se trata de un nuevo contexto y de un Schneider distinto a su etapa anterior, que vuelve a sus posturas tempranas. Desde su condición de autobiografías que tampoco obedecen a la biografía convencional, retomamos la recepción de Unamuno en el Schneider tardío. En estas *intraautobiografías* estudiamos los mismos conceptos trágicos e intracastizos que vimos en las obras anteriores. En este capítulo hablamos del ‘sentimiento laberíntico de la intrahistoria’ para cerrar definitivamente con una despedida simbólica que refleja el derrumbamiento y la muerte del Cristianismo.

I. DISCURSIVIDAD HISPÁNICA

1.1. Imagologías contrarias y descompases históricos

Desde los orígenes italianos de la *Leyenda Negra*⁹¹, España ha sido calificada entre otras cosas como: ‘hez del mundo’ para el pontificado de Caraffa (Pablo IV); ‘nido de judíos’ para el protestantismo alemán; corrompido ‘país del mal gusto’⁹² para los ilustrados; por último, paradigma del retroceso para la modernidad. Esta imagen negativa de una España antimodelo, como es sabido, aparece relativizada a finales del siglo XVIII por posiciones favorables como las de Herder, de Bouterwek o de Lessing. En torno a 1800 hubo otras dos grandes figuras, Christian August Fischer⁹³ y Victor Aimé Huber, que transformaron la imagología negativa de nuestro país y supieron difundir en Alemania una imagen que contribuyó a la idea de que España era la patria del Romanticismo por ser el país que representa las antípodas de la Ilustración. Paralelamente surgieron tendencias y movimientos como *Das junge Deutschland*, con Heinrich Heine (1797-1856) quien arremeterá de nuevo contra la imagen de España, calificándola de nación déspota, colaboradora con la restauración del absolutismo de Fernando VII.⁹⁴

En Europa, tras el Congreso de Viena (1814-15) y la reinstauración del Antiguo Régimen, las circunstancias se vuelven por otro lado propicias a la recepción de las ideas conservadoras del padre Balmes y del diplomático Donoso Cortés, que encuentran gran eco en los círculos conservadores en la línea del *Renouveau Catholique*, ya que son vistos como representantes de una España modelo que a lo largo de su historia ha sabido enfrentarse a las fuerzas anticristianas. En el desarrollo histórico del siglo XIX, las revoluciones y la secularización de Europa son vistas como una seria amenaza para el catolicismo. Sin embargo España, como “potencia venida a menos”⁹⁵, acaba siendo marginal en la construcción de las naciones europeas.

En el Sur de Alemania los lazos dinásticos e históricos de las casas Wittelsbach y Habsburgo facilitan la creación de círculos hispanófilos que fomentan una imagen positiva de la España católica. En torno a Emanuel Geibel (1825-1884) y Paul Heyse (1830-1914) se

⁹¹ Lindau (2006).

⁹² Briesemeister (1978), p. 86.

⁹³ Raposo, Berta/Weber, Eckhard: “Un viajero alemán en Valencia hacia 1800”: Christian August Fischer”, en: Raposo/García Wistädt (2009), p. 61-68.

⁹⁴ Französisch-deutsche Literaturbeziehungen, *Sachlexikon der Literatur*, Metzler, 1993, p. 294.

⁹⁵ Pereira, Juan Carlos (2009): *La política exterior de España (1800-2003)*. Barcelona: Ariel, p. 401.

forma un círculo literario en Múnich⁹⁶ con el nombre de *Krokodill* al que también pertenece el hispanófilo y viajero entusiasmado por Granada, Adolf Friedrich von Schack, de quien se dice „für ihn war Spanien eine der edelsten Nationen der Welt.“⁹⁷ Los escritores que mantienen este ideal provienen en su mayor parte de este círculo de Baviera. La figura de otro hispanófilo berlinés y gran personalidad, Victor Aimé Huber –médico, teólogo, filólogo y político– con sus *Skizzen aus Spanien (1833-1845)*, es conocida como “viajero erudito y vocación de historiador”⁹⁸. También vió con buenos ojos durante un tiempo – así nos lo indica Briesemeister⁹⁹ – la imagen exaltada y noble de España como modelo para restaurar Alemania. Alban Stolz, „der katholische Reisende“,¹⁰⁰ por ejemplo, pretende en *Spanisches für die gebildete Welt (1853)* “den katholisch-christlichen Geist der spanischen Nation als ideales Maß [...] sowie als Beispiel für die deutschen Christen darzustellen”.¹⁰¹

Por otro lado, el discurso opuesto del realismo y del naturalismo frente a los tradicionalistas católicos se perfila por ejemplo con la presencia de obras realistas, como *Doña Perfecta* de Galdós en Ludwig Anzengruber (1839-1889): “Beiden Autoren geht es um ein Plädoyer für ein Denken auf der Höhe der Zeit, um die Abwehr von mystifizierenden und mythifizierenden Denkweisen, um Kontrapositionen gegen dogmatischen Katholizismus, um die Rechtfertigung einer ‚Entzauberung der Welt‘.”¹⁰²

No pretendemos aquí reconstruir toda una recepción imagológica de España en Centroeuropa, sino tomar algunos ejemplos de cómo el discurso hispano-alemán se desarrolla pendularmente¹⁰³ según las ideologías o paradigmas dominantes en un doble discurso: progresista-liberal o conservador. Esta breve nota sobre la doble recepción de España ha de servir de marco para observar la dimensión más europea e incluso universalista de la Generación del 98, no sólo desde su apertura a Europa, como ha sido lo común, sino también desde la apertura de Europa a esta generación. Una apertura que se inicia fuera del espacio hispano-alemán, concretamente en el espacio del exilio por excelencia: París. No son pocos los autores alemanes que toman allí contacto real con los artistas españoles de las

⁹⁶ Vega, Cernuda (2008), p. 21.

⁹⁷ Bräutigam (1997a), p. 58

⁹⁸ Briesemeister (1997a): „Berlin und Spanien. Ein Streifzug durch die Geschichte“, en: Knopp, Werner (Hrsg.): *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* [Bd. XXXIII], pp. 141-158/ p. 148.

⁹⁹ Briesemeister (2009), pp. 131-156.

¹⁰⁰ Brüggemann (1956), pp. 117-118.

¹⁰¹ Briesemeister (2004), p. 108.

¹⁰² Rossbacher, Karlheinz (2004): „Von Gott und Welt zu Doña Perfecta. Ludwig Anzengruber liest Benito Pérez Galdós“, en: Siguan Boehmer, Marisa. (Hrsg.): *Transkulturelle Beziehungen. Spanien und Österreich im 19. und 20. Jahrhundert*. Amsterdam Rodopi, pp. 9-25/, p. 14.

¹⁰³ Hinterhäuser (1979), p. 21

vanguardias y viceversa. Nombres como Döblin, Rilke, Zuloaga, Unamuno o Picasso se leen en esta topografía de los encuentros de *Fin de Siécle*.

Alfred Döblin (1878-1957) por ejemplo, aparte de dedicarse a temas indigenistas con su *Amazonas Trilogie* (1935-1937) parece mostrar una relación nada superficial con la cultura hispana; se habla de una presencia del cubismo de Picasso en su obra: „Es ist wahrscheinlich, dass Döblin im Mai 1912 die Picasso Ausstellung des Sturm besucht hat, und so können wir sein Bekenntnis zum Kubismus im Lichte unserer Ausführungen als Bestätigung ansehen.“¹⁰⁴ Por las mismas fechas Rilke mantiene relaciones amistosas con Zuloaga y una considerable correspondencia. Desde el ámbito intercultural lo importante es el contacto personal de escritores y artistas, especialmente en los diversos talleres, donde intercambiaron este material artístico y cultural en las décadas previas a la Primera Guerra Mundial. Estos encuentros previos funcionan para no pocos como catalizadores de sus viajes a España, como fue el ejemplo de Rilke, como veremos en el apartado sobre la odepórica alemana en España.

Los contactos hispanos con la cultura europea en estos círculos no sólo supusieron una modernización y europeización de los artistas españoles y su inclusión como actores de las vanguardias. Los hombres del 98, aunque más centrados en el ‘Problema de España’, también llevaron a Europa los estereotipos hispanos dominantes, como lo vemos en el ejemplo de Zuloaga, aunque también lo hicieron los pintores Miró o Picasso con temas folclóricos o castizos, como la danza española o la tauromaquia.

París funciona no sólo como imán y centro de los movimientos de vanguardias, sino también como canal transductor, o sea: puente y transformación del trasvase cultural al resto de Europa y a América. Simultánea y paradójicamente, dentro de este entorno del 98 también existe un grupo de autores que se encierra en una preocupación más realista y urgente ante los problemas del país, más que en el puro esteticismo modernista y decadente. Son poetas que sufren ante una catastrófica situación nacional que no se deja reducir al famoso ‘Desastre’ del 98. Si los modernistas integrados en sus grupos elitistas se dejaban balancear por una estética exótica de la *décadence* (Baudelaire, Verlaine, Huysmans), los más recios transmitían más bien el impulso de conocer una España menos estética o folclórica y más seriamente trágica.

En este punto recordamos cómo en estas décadas se produce un desfase sociohistórico e ideológico en la conformación de las dictaduras europeas y en el desarrollo democrático de

¹⁰⁴ Hoffmann, M. (2006), p. 108.

ambos países: En 1924 Unamuno sufre el destierro durante la dictadura de Primo de Rivera mientras Alemania este año está en pleno régimen de la República de Weimar; igualmente, mientras España vive la Segunda República entre 1931 y 1939, Alemania se desarrolla hacia el fatídico nacionalsocialismo hasta que es liberada en 1945; en España sobrevive el franquismo durante tres décadas más. Lógicamente este factor histórico e ideológico pendular y desfasado determina definitivamente las relaciones interculturales concretas entre ambos países.

Por un lado, los impulsos europeistas en la Península Ibérica y en Latinoamérica pierden fuerza para dar paso a sectores conservadores que pugnan por una regeneración interior de tintes más nacionalistas y antieuropeos. Este discurso antieuropeista, reforzado por la imagen negativa ante la barbarie de la guerra, viene alimentado por otro argumento surgido ya en el último tercio del siglo XIX en el seno de las culturas latinas, que se vieron rebajadas como pueblo o raza por parte de las culturas anglosajona y francesa, quienes con sus actitudes eurocentristas provocaron un complejo de inferioridad en el mundo hispano y latino-americano. Al respecto recordamos el arielismo en Rodó o las odas de Rubén Darío en su *Calibán* y otras tantas manifestaciones que tanto han aportado a la construcción antilogocéntrica en pro de una digna identidad latinoamericana. La euforia europeísta como solución para España se apaga pronto, permitiendo legitimar una propuesta de carácter más esencialista y patriótico.

La francofobia generada en Alemania tras el vergonzoso y denigrante Tratado de Versalles (1919) va a condicionar el modelo de recepción de la imagen positiva de España en Alemania, y tiene como efecto secundario un auge de la Hispanística del momento. Las consecuencias de esta problemática se manifiestan en la visión distinta de España, dependiendo de la ideología. Por ello podemos hablar de las dos Españas: la castiza castellana y la romántica andaluza, como la visión representativa de esta época, que se plasma claramente en las visiones de los viajeros.

El viajero se encuentra en Madrid con una gran oferta cultural, pero en el momento de hablar de una España auténtica, las opiniones empiezan a escindirse según la ideología del observador. Si a Schneider Andalucía, más concretamente Sevilla, le resultaba repelente, el ensayista vienés Hermann Bahr (1863-1934) manifiesta por el contrario su plena satisfacción:

Endlich habe ich Spanien, das wirkliche, echte Spanien, das Spanien der Poeten, und jetzt halte ich es fest, berauscht von so viel Glück. So elend und verlumpt und ekelhaft Kastilien ist, so über alle Maßen wohnig und selig ist Andalusien [...] Es ist ein lebendiges, glühendes Märchen [...] Es ist eine Wirkung auf meine jauchzende Seele, beinahe wie die von Paris [...] ¹⁰⁵

En contraste con Schneider no sólo es interesante, sino también significativo el hecho de que la perspectiva de Hermann Bahr tampoco es neutral, sino determinada por las lecturas francesas: „Er folgt dabei dem Kunst- und Literaturverständnis, das er sich in Paris angeeignet hat. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die Anregungen von Maurice Barrés in *L'homme libre*, einem Buch, das er auf der Reise mitführt.“ ¹⁰⁶

Como hemos visto en las dos citas anteriores, nos encontramos efectivamente en este marco de la discursividad hispánica con grandes diferencias con respecto a la definición de la esencialidad hispana: a) o bien es la España popularmente castiza, que se encuentra en Andalucía y cuya fascinación se centra en lo que se ha venido desarrollando en toda la paleta de los estereotipos turísticos; b) o más bien es la España culta, la España tradicional y cristiana que supo alcanzar unas metas insuperables, especialmente en el mundo del arte y de la religiosidad: en suma, la España barroca representada por la Castilla de los siglos XVI-XVII. También Bahr termina valorando la España barroca como modelo para Europa: ¹⁰⁷ “Durch die Realisierung von Vielfalt in der Einheit eignet sich Spanien nach Bahrs Ansicht nämlich –wie übrigens auch das Österreich der Barockzeit– als Modell für das zukünftige Europa.“ ¹⁰⁸

La renovación católica europea juega también un gran papel en este discurso receptivo del pensamiento católico español, en concreto con la recepción de las obras del teólogo catalán Jaime Balmes y quizás más aún del diplomático José Donoso Cortés. Este discurso es continuado desde la mitad del siglo XIX y también en el XX, en especial como reacción frente al avance de los movimientos revolucionarios procedentes de Rusia y más tarde a las difíciles relaciones con la Francia enemiga. Vossler, por ejemplo, en su carta al autor vienés Hugo von Hoffmannsthal (1874-1929): “Spanischer Brief” (año 1924), ¹⁰⁹ hace referencia al concepto de revolución conservadora frente a la amenaza de la revolución bolchevique. Pese a esta formulación homóloga con los movimientos comunistas político-sociales, el efecto

¹⁰⁵ Bachleitner (2004), p. 108.

¹⁰⁶ Ibid., p. 109.

¹⁰⁷ Neuschäfer, Hans Jörg (2004): „Einführung zu den deutsch-spanischen Kulturbeziehungen in Europa“, en: *Die deutschspanischen Kulturbeziehungen im europäischen Kontext*. Frankfurt: Vervuert, pp. 23-33.

¹⁰⁸ Bachleitner (2004), p. 112.

¹⁰⁹ Vossler, Karl (1942): *Algunos caracteres sobre la cultura española*. Madrid: Calpe.

real de este conservadurismo va a ser considerado prácticamente nulo por la crítica, por el mismo hecho de que éste se centra en lo cultural-espiritual. De modo similar verá Bräutigam el efecto de la literatura espiritual ante el régimen nacionalsocialista como una “lähmende Hilflosigkeit.”¹¹⁰

Reinhold Schneider entra por un lado en esta tradición de la renovación católica europea al estudiar con más detenimiento y profundidad el pensamiento de Donoso Cortés¹¹¹. Getzeny¹¹² ve esta influencia concretamente en los relatos *Der Tod des Mächtigen* [1942] y *Der fünfte Kelch* [1942]. A pesar de que Schneider llega a dedicarse al pensamiento del diplomático extremeño, termina por dejar sentado que no es precisamente su seguidor. Pero esta influencia va ser determinada por el factor intrahistórico e incluso quijotesco en el sentido de Unamuno:

Un doch steht über allen Irrtümer eine bleibende Forderung: Gottes Gebot wirklich um “Brot des politischen Lebens” zu machen, die Schranke zwischen beiden einzureißen und das Ganze des Lebens und der Geschichte, koste es was es wolle, aus dem Glauben und ergreifen. [...] Die Gesellschaft ist tot krank amVerfall der Autorität Gottes und damit auch des Menschen. (BB: 48) Seine höchste Bedeutung aber liegt vielleicht nicht in seinen Prophetien nicht in der Verteidigung der Diktatur [...] sie liegt darin, daß in ihm ein Staatsmann auftrat, der unbedingt Christ sein wollte. (BB: 49)

Mucho más importante en su papel mediador entre las culturas española y alemana es el hispanista alemán Ernst Robert Curtius, interesado realmente por el modelo regeneracionista de Unamuno, y al que se debe que Schneider conozca su obra. Curtius interpreta que la falta de modernidad es precisamente la que convierte a España en ejemplar, pensando en contrarrestar el canon literario europeo determinado por Francia. Schneider entra igualmente en este discurso hispanófilo al que apela Curtius:

Die Europäisierung Spaniens, die um 1900 die Geister beschäftigte, steht nicht mehr auf der Tagesordnung weil Spanien selbst ein wirksamer Faktor des geistigen Europas geworden ist. In dem Geisterkonzil unseres Abendlandes nimmt Spanien heute einen Platz in der vordersten Reihe ein. Es entsendet neue Energien geistigen Schaffens, die wir auffangen müssen und aufnehmen wollen.¹¹³

Ambos discursos, el discurso hispanófilo y el hispánico, reprochan a la Francia ilustrada el haber falsificado la imagen de España, aunque –según Briesemeister– la mayoría de estos

¹¹⁰ Bräutigam (1997), p. 48

¹¹¹ La presencia de este diplomático también está presente en la novela de Elisabeth Langgässer *Der unauslöschliche Siegel* (1946).

¹¹² Getzeny (1987), p. 77.

¹¹³ Curtius, Ernst Robert (1928): „Einführung“, en: *José Ortega y Gasset. Die Aufgabe unserer Zeit*. Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, p. 9.

hispanófilos la conocen sólo de leídas: “Allerdings die Wahrnehmung der meisten Spanienbegeisterter Dichter hatten Spanien nie zu Gesicht bekommen, sondern ausschließlich aus rein poetischer Wahrnehmung und in literarischer Verklärung.”¹¹⁴ No importa tanto si la conocen realmente o no, ya que para ellos España, con sus valores tradicionales, pero sobre todo su modo de expresión, puede ayudar a superar la crisis de valores europeos ocasionada con la Primera Guerra Mundial.¹¹⁵ La ejemplaridad de España la ven, como lo hace también Reinhold Schneider, en la actitud de la Generación del 98: “Den spanischen Intellektuellen der Generation von 1898 kommt insofern eine Vorbildfunktion zu, als sie eine Elite darstellen, in der der Verfallprozeß, neue Energien‘ ausgelöst hat.”¹¹⁶

Paralelamente a la valoración de la España tradicional por parte de los hispanistas (Curtius, Vossler, Pfandl), existe a primeros del siglo XX otro discurso paralelo que resalta la ‘otra’ España moderna y progresista. Los autores interesados no sólo se embeben de las lecturas sobre el país como los románticos hispanófilos, sino que viajan y lo conocen personalmente, como veremos en los capítulos sobre la odepórica alemana en España, en especial en la segunda década de siglo. Mientras tanto, la evolución de los acontecimientos históricos y culturales en España tras la instauración de la Segunda República (Primo de Rivera ha marchado al exilio francés), permite no sólo el regreso en mayo de 1930 del Unamuno republicano, vitoreado por la intelectualidad europea, sino que también España se convierte en una primera estación de exilio para los perseguidos por el régimen nazi a partir de enero de 1933. Sus efectos represivos se dejan sentir en los colegios alemanes en España con la destitución de profesores. En Alemania, como es obvio, los nazis prohíben la entrada de la prensa de izquierdas española.¹¹⁷

Schneider no deja de tematizar en su *Tagebuch 1930-1935* (1983) no sólo las circunstancias pre-republicanas de España, sino que también las contrasta con la evolución ideológica de Alemania, que ya ha pasado por una revolución: si Alemania venía de una república hacia el nacionalsocialismo, España estaba caminando desde la dictadura de Primo de Rivera hacia la Segunda República:

Unamuno schreibt in der “Gazeta literaria” (sic!) von der Wiedererrichtung der Freiheit und Gerechtigkeit“, der er sich widme. Wenn man, wie wir Deutsche, durch eine Revolution schon hindurchgegangen ist, kann man solche Worte freilich nicht mehr lesen. Es ist auch

¹¹⁴ Briesemeister (2000b), p. 475.

¹¹⁵ Ibid. 478.

¹¹⁶ Bräutigam (1997), p. 33.

¹¹⁷ Martínez de la Hera, Jesús (2002): *La política cultural de Alemania en España en el periodo de entreguerras*. Biblioteca de Historia, Tomo 50, Madrid: CSIC, p. 258.

sehr die Frage, ob der Welt mit Freiheit und Gerechtigkeit allein gedient ist. Es ist übrigens merkwürdig, wie leicht man seine Helden und Ideale verschmerzt, wenn man auf seinem eigenen Wege geht. Die Geistigen leben den Umschwung immer voraus und zeigen ihn somit an. (TB: 70, 18 junio 1930)

En los primeros años de la instauración de la Segunda República aumenta el temor de los conservadores ante el marcado anticlericalismo que había hecho estragos en la arquitectura sagrada durante la Primera República (1873-1874). Estos hechos son registrados por los conservadores como Menéndez Pelayo en su obra *Historia de los Heterodoxos españoles* (1880-1882)¹¹⁸

El claro distanciamiento de Schneider frente al Unamuno republicano coincide con el tiempo que dura aproximadamente su fase patriótica (1930-1932) tras su vuelta a una Alemania en fase de nazificación, de la que Schneider se distancia prácticamente un año más tarde. Vemos cómo ya a partir de 1932 se dedica de nuevo a temas y autores españoles del Siglo de Oro como Calderón, Tirso de Molina, Guzmán de Alfarache o Lope de Vega.¹¹⁹ En su artículo “Spanien von unten” (1932) Schneider reseña la obra del comunista Ilia Ehrenburg, valorándola como una falsificación de los valores españoles. Así nos lo expone Schneider interpretando que este libro y su traducción del ruso no son más que una pretensión de justificar la quema de 36 iglesias en Málaga.¹²⁰ Paradójicamente, en la España republicana la obra de Schneider se comenta con puros alabos en el periódico *Luz. Diario de la prensa republicana*, en especial por su valor renovador:

Reinhold Schneider es un explorador agudo del alma española. El descubrimiento de aquella pasión en Felipe representa un hecho genial. Se ha (sic!) revelado muchos rasgos decisivos en ese rey, casi todos ellos anudados con su crueldad; pero se cometió el error de otorgarle una crueldad vulgar, crueldad que es lujuria y factor coordinado de un fanatismo hipócrita. Schneider analiza el rey verdaderamente religioso, no el sólo amigo de la Iglesia. [...] El demostrar en Felipe una pasión relativamente patológica es uno de los méritos del libro de Schneider. Respecto a Carlos V y a la España de su era, desciende su afán investigador hasta extremos equivalentes. *Schneider halló nuevos métodos de investigación histórica*. Maravillosa es su capacidad de concebir edificios, como si fuesen personas (Escorial), y hombres, como si fuesen edificios (San Juan de la Cruz). [...] Se observa cierto fervor pagano en Schneider que le excita a una revisión de los valores más cristianos de los siglos tan ortodoxos. Se podría decir que logró descubrir la entretela del ropaje cultural-católico de la era de Felipe. Los capítulos sobre Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila son vivisecciones. Un libro muy impetuoso, muy varonil y muy noble.¹²¹ [cursiva propia]

¹¹⁸ Menéndez Pelayo, Marcelino (1932): *Historia de los heterodoxos españoles*. [Tomo VII], Victoria: Librería General, pp. 425-426.

¹¹⁹ La presencia de Lope de Vega en la biblioteca privada de Schneider es relativamente importante: RSA-BIBL- 7032M Lope de Vega. *Obras Dramáticas*. 13 Vol. Nueva Edición. Madrid 1930. BAE Comedias Escogidas de Lope de Vega. Madrid, 1928 [1860]

¹²⁰ Schneider (1932) „Spanien von unten“, Ilja Ehrenburg: *Spanien Heute*.

¹²¹ Kahn, Máximo José (1932): “Felipe II”, *Luz. Diario de la República*, año1. N.º. 105, (7.5.1932), p. 2.

1.2. La Hispanística en el Tercer Reich

En un contexto de transculturación franquista-nacionalsocialista, lo genuino español se centra en la defensa heroica de la patria y en el triunfo de su sistema; en la selección de la raza: la castellana ‘limpia de sangre’. Es difícil estudiar este periodo del Tercer Reich¹²² y las temáticas que se generan en torno al esencialismo ibérico. La imagen de la identidad española es presentada por los nazis desde una visión racista y patriótica: los sitios emblemáticos como Sagunto y Numancia aparecen como defensores de lo genuino ibérico, modelo de *echtes Volkstum* y como ejemplo de lealtad a la patria. La figura del héroe dispuesto a entregar la vida por la patria se puede encontrar en Eugen Lerch¹²³, por ejemplo cuando presenta *Le Cid* de Corneille como modelo para la educación alemana. Entre otros peligros se vela por un proteccionismo lingüístico ante influencias externas consideradas como inferiores. Según Kuhn, la victoria del régimen franquista en 1939 da pie a que los nacionalsocialistas vean a España como modelo de victoria, pero más aún como modelo de limpieza de razas foráneas: “Die Zeit der Reconquista weckt vaterländische, Rassenstolz und übt rassische Auslese und schafft so die Vorbedingung für den Aufstieg –zuletzt vor allem durch die politische Einigung von ganz Spanien.”¹²⁴ Se procede a deformar la realidad histórica de España explicando su éxito heroico en la Reconquista en base a la eliminación racial. O sea, que la ‘limpieza de sangre’ o ‘pureza de raza’ sería la garantía del ascenso de la nación, obviamente argumento manipulado para legitimizar el propio régimen. Se trata de un argumento que ha dañado hasta la actualidad la imagen de España, al ser comparada la expulsión de los judíos con el Holocausto.

Los textos en español que se estudian entonces en Alemania se limitan a las biografías del Cid, relatos sobre Hernán Cortés, Simón Bolívar y al himno de la Falange, ‘Cara al sol’, incluidos los relatos e informes de la Legión Condor. También hubo encuentros y visitas de la Falange española, como la de Pilar Primo de Rivera a Hitler y la instauración de la Falange en Alemania en 1936.¹²⁵ El argumento nacionalsocialista consiste en interpretar el éxito de una nación en la limpieza de sangre y en la obligada unificación y homogeneización

<http://www.bne.es/es/Busqueda/resultado.html?cx=008390202817838809661%3AeZZszwrciu&cof=FORID%3A11&searchdata1=&text=&advanced=false&field=todos&sa.x=45&sa.y=14&exact=on&q=REINHOLD+SC HNEIDER&btnBuscar=> [22. November 2015]

¹²² Stenzel (2005), p. 37.

¹²³ Citado en Bräutigam (1997), p. 81.

¹²⁴ Kuhn (1939), p. 294, citado en Bräutigam (1997), p. 96.

¹²⁵ Otero, Luis [1999] (2004): *La Sección Femenina*. Madrid: Edic. Santillana y Edic. EDAF, p. 28.

de la raza. Estos argumentos de enunciación nazi, como podremos constatar a lo largo de nuestra exposición, no los encontramos en la argumentación de Schneider.

Dentro de este contexto de la Segunda Guerra Mundial y del nacionalsocialismo se hace posible una nueva fase de transculturación hispánica gracias a las actividades muy prudentes por parte de los hispanistas en el Tercer Reich. No hay constancia de que Schneider se haya ocupado concienzudamente y trabajado los textos del historiador e hispanista Ludwig Pfandl (1888-1942), pero sí leído y criticado: “Deutsche Wissenschaftler schreiben ein Lebenswerk von 600 Seiten über die spanische Literatur, lesen, wie sie selber sagen, “uferlos” und lassen das Buch auslaufen wie eine Flasche, aus der der letzte Tropfen fällt. [...] Er hat das seine getan. Pfandl.” (TB: 119, 23.08.1930). En 1934 Schneider mantiene contacto epistolar con este historiador; aunque es muy breve, resulta interesante por sus arriesgados contenidos con respecto al judaísmo en los temas hispánicos, como lo era el tema sobre los orígenes judíos del rey Fernando de Aragón, contenidos que ambos pretenden tratar muy discretamente ante el peligro de exteriorizar sus opiniones. (BW-Pfandl, 1934).

Schneider también reseña las publicaciones de hispanistas como Hermann Tiemann¹²⁶ y especialmente las de Vossler en torno a los años 40. En ellas le da una importancia especial a la cultura española; la declara sutilmente como válida desde la perspectiva cultural–pedagógica¹²⁷ al destacar el “Bildungswert der romanischen Sprachen”.¹²⁸ Usamos el adverbio *sutilmente* para subrayar con Gumbrecht la postura contraria al régimen por parte de estos hispanistas; cuando se refiere a la obra *Poesie der Einsamkeit in Spanien* (1940): „Man kann dieses Werk als ein Dokument zur ‚inneren Emigration‘ deutscher Wissenschaftler lesen.”¹²⁹

La valoración de España se mueve por lo tanto en una multiperspectividad marcada según la topografía ideológica y el origen de los enunciados: a) Los hispanistas alemanes del exilio (Leo Spitzer, Helmut Hatzfeld, Erich Auerbach, Victor Klemperer y otros)¹³⁰, los hispanófilos del exilio (Lion Feuchtwager); b) los hispanistas que quedaron en una especie de

¹²⁶ Schneider (1936b) RSA-Tps. N° 951: "Der spanische Geist in Deutschland". Tiemann, Hermann: *Das Spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik von Hermann Tiemann*, Hamburg: Iberoamerikanisches Institut.

¹²⁷ Vossler, Karl (1940): “Die Bedeutung der spanischen Kultur für Europa”, en: *Südliche Romania*. (Reihe: *Schriften der Corona*, XXV.) München und Berlin: Oldenburg, pp. 163-212 /p. 196.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 195.

¹²⁹ Gumbrecht (2002), p. 44.

¹³⁰ Strosetzki, Christoph (2003): *Einführung in die spanische und lateinamerikanische Literatur*. Berlin: Schmidt, pp. 26-27.

‘inneres Exil’¹³¹ (Vossler) y los hispanófilos de la *Innere Emigration* (Schneider). El regreso a Alemania de los escritores del exilio determinará en gran medida la recepción de las obras de los autores sospechosos de colaboración con el régimen o de no ser adecuados para esta pretendida *Stunde Null*.

España en la *Innere Emigration*

Si es escaso el conocimiento que podemos tener sobre la imagen de España en el régimen fascista, menor aún es el que tenemos sobre aquellos escritores contrarios al régimen obligados obviamente o bien al silencio o al camuflaje histórico. El hecho de que España se convirtiera en posible aliada a partir de la victoria del franquismo en 1939, permite a los sectores del catolicismo alemán expresarse especialmente con cierta satisfacción en lo que pudo significar este triunfo para la defensa del catolicismo. Hitler no tenía ninguna intención de entablar lazos estrechos con un país profundamente católico, pero la amistad ideológica y el valor geoestratégico de España va a permitir una mayor posibilidad de expresión en los medios de divulgación cristiana como la revista *Hochland*,¹³² que a su vez aprovechará la coyuntura para dar cabida a voces de protesta camufladas bajo su condición religiosa. Su fundador Carl Muth la crea en 1903 como órgano de diálogo entre académicos de la iglesia e intelectuales críticos con la misma. Esta revista nace con la idea de contrarrestar la aparición del culto al arte al mismo nivel de la religión y tratar la literatura religiosa como capaz de alcanzar nivel estético, y al mismo tiempo acercar al lector a la religiosidad perdida por las nuevas corrientes de la Modernidad.

Sin embargo, esta condición de ser católicos y el apoyo de la Iglesia a Franco podían obviamente implicar una cooperación con el nacional-catolicismo franquista, y al mismo tiempo escribir y concebir sus textos oblicuos como una lucha en contra del Anticristo. Esta revista publica artículos dedicados a la cultura europea hasta que llega un momento en que la tirada de Navidad de 1939 es retirada por el régimen, por una publicación de Joseph Bernhart, "Hodie".¹³³ Esta revista publica textos híbridos capaces de burlar en muchos casos la censura. Son textos camuflados detrás de comentarios teológicos y efrásticos, como lo serán los ensayos y los sonetos distribuidos clandestinamente durante la guerra por toda Alemania y los comentarios de Schneider a los cuadros de El Greco, o los relatos breves

¹³¹ Stenzel (2005), p. 38.

¹³² Bernecker (2000), pp. 267-286.

¹³³ Este artículo se publicará después en *Hochland* (1950-51), 43 Jg., pp. 105-114.

dedicados a San Juan de la Cruz¹³⁴ publicados en esta revista, que desaparece en 1941 con la prohibición por la Cámara de Cultura del Tercer Reich.

En la misma línea de Schonauer; que considera la *Innere Emigration* como un mito¹³⁵ y la define como una “meditative schöngeistige Globettroterei am Rande des Weltgeschehens”¹³⁶, Luis Acosta critica a esta emigración como poco efectiva en el marco de la resistencia antifascista e incluso por no ser decididamente contraria a este sistema: “El objetivo no fue negar total y absolutamente la idea nazi; más bien era una literatura cuyo objetivo consistía en dar consuelo a sus lectores [...] temas de amistad y amor y temas de historia.”¹³⁷ No obstante vemos que el referente de la opinión de Acosta parte de valoraciones de los autores marxistas procedentes del exilio como B. Brecht, W. F. Haug y Lukács¹³⁸. Habría que recordar también a autores que fueron mucho más lejos e incluso arriesgaron sus vidas por su literatura comprometida, nombres como Terence Preatt (preso de guerra), Albrecht Goes (combatiente de la resistencia), Bernt von Heiseler, a quien por su drama *Cäsar*, condenan a dos meses de prisión; su obra es censurada y finalmente en 1942 se le prohíbe publicar.¹³⁹ En la revista *Hochland* publican autores como Bertram, Burke, Hoffmannsthal, Ernst Jünger, Hesse, Josef Nadler, Rilke, Valery, Ivanow, Vossler, Heinrich Zimmer. Entre todos ellos los más conocidos son Gertrud von le Fort en su ensayo *Die ewige Frau*; Werner Bergengruen con *Das Dauernde* y en especial *Der Großtyrann und das Gericht* (1935) y Rudolf Alexander Schröder con *Gedichte und Lieder*. Esta lista seguiría con Stefan Andres y su relato *Wir sind Utopia* (1942), Gottfried Benn con *Ausgewählte Gedichte* (1938). En este punto hay que destacar que en muchos casos los límites de aceptación por el régimen no estaban tan claros. Por ejemplo, los casos de Stefan Andres, Werner Bergengruen o Wolfgang Weyrauch, que no siendo afines al régimen pudieron publicar en la prensa nazi como *Der völkische Beobachter*, o el *Krakauer Zeitung*.¹⁴⁰ Es importante destacar las palabras de Brenner con respecto a la posición de estos escritores frente a la ideología nazi:

Keiner dieser Autoren hat in diesen Beiträgen nationalsozialistische Positionen vertreten, viele der Texte lassen sich –zumindest im Rückblick– als versteckte Oppositionsliteratur deuten. [...] Tatsächlich sind die Grauzonen zwischen einer parteitreuen, einer unpolitischen und einer regimekritischen Literatur sehr viel größer, als es lange Zeit den Anschein hatte.¹⁴¹

¹³⁴ Osiander-Fuentes (2011), pp.137-171.

¹³⁵ Citado en Acosta Gómez (1997), p. 446.

¹³⁶ Schonauer (1961), p. 142 y 153

¹³⁷ Acosta Gómez (1997), p. 422.

¹³⁸ Ibid. p. 424.

¹³⁹ Cfr. Sánchez, M. J. (1992), p. 298.

¹⁴⁰ Brenner, P. J. (2004), p. 261.

¹⁴¹ Ibid.

Los autores de la *Innere Emigration* que tuvieron como referente el pensamiento español o España en cualquiera de sus manifestaciones culturales son poco conocidos. Los escritores cristianos alemanes tienden por lo general a los modelos franceses: Elisabeth Langgässer, Gertrud von Lefort, Hans Carossa, Stefan Andres, Werner Bergengruen, Ernst Wiechert. Las causas de este desconocimiento son obvias, ya que como hay que recordar, entre 1933 y 1939 la prensa española republicana estaba prohibida en Alemania.¹⁴²

Lo que nos interesa ya dentro de este discurso no es tanto la simple presencia, sino más aún la función que tiene el referente ibérico dentro de este discurso interno que va desde la evasión, pasando por la protección hasta la subversión: a) o bien sirve como lectura de carácter evasivo, con lo cual no tenía nada de eficaz; de ésta no hay apenas registros; b) o bien sirve como “escudo protector”¹⁴³ temático, como es el caso del escritor calderoniano y traductor Max Kommerell (1902-1944) frente a la corrupción de la Germanística; c) o bien se podía, mediante la inclusión de asuntos dedicados a la cultura extranjera, presentar los temas camuflados como es el caso de Schneider.

Nuestro empeño en este punto concreto es ir más allá de esta constatación, que teniendo mucha razón, tampoco acierta realmente en el caso de Reinhold Schneider, ya que este autor no se limitó ni mucho menos a consolar a sus lectores, más bien se dispuso a transformarlos interiormente para que surgiera en ellos por un lado la visión y más aún la conciencia del régimen como un régimen demoníaco, que será castigado justamente por Dios por maltratar la dignidad de los hombres y de los pueblos, y por otro, darle la fortaleza al lector de soportar y la esperanza de resistir hasta un final esperanzador.

No son pocos los que han defendido y siguen defendiendo el status especial de Schneider y su diferencia con esta *Innere Emigration*. Anegret Langenhorst por ejemplo, a nuestro parecer, es la que más se acerca a la realidad del texto schneideriano. Pese a reconocer la relativa o poca efectividad de su novela *Las Casas vor Karl V.* en el aspecto político-revolucionario de la resistencia factual, no obstante le otorga un efecto conmovedor y sospechoso de subversión, si se enfoca este relato con el trasfondo de la barbarie nazi: “Liest man jedoch Schneiders Erzählung auf dem Hintergrund von Diktatur, Holocaust und Expansionskrieg, erhalten die zum Teil wortgetreu lascasianischen Werken entnommenen Passagen eine beklemmende Brisanz.”¹⁴⁴

¹⁴² Martínez de la Hera (2002), pp. 246-259.

¹⁴³ Briesemeister (1973), pp. 206-207.

¹⁴⁴ Langenhorst, A. (1998), p. 84.

Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial en el otoño de 1939, la actividad literaria de Schneider se aboca hacia una mayor profundidad religiosa. Las lecturas unamunianas quedan algo rezagadas, pero ya han ejercido un importantísimo papel de transductoras del pensamiento, la cultura y la religiosidad españolas del Siglo de Oro. Los años 1939 y 1940 son cruciales en su trayectoria personal y artística. Sus lecturas clave- *El libro de la vida* de Teresa, *Las moradas celestiales* y *Camino de perfección* junto con *Las Fundaciones*- se verán presentes hasta el final de su existencia. La figura de Teresa de Ávila viene tratada ahora especialmente por una mística marcada por el tragicismo unamuniano. El resultado de esta profunda dedicación ya se hace visible en la hagiografía *Theresia von Spanien* (1940).

Los relatos que escribe en estos años revelan un profundo conocimiento de los místicos españoles, marcado por la misma perspectiva trágica e igual sentido que las manifestaciones intracasticistas y agónicas. Su nueva dedicación a la mística española es ahora más profunda a medida que aumentan la fuerza del nazismo y el sufrimiento de la guerra. San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, que en 1930 fueron fragmentos arquitectónicos de apoyo estructural y simbólico de la época en el ensayo histórico-biográfico *Philipp II. Oder Religion und Macht* (1931), ahora se independizan cobrando importancia como personalidades individuales ejemplares al ser los protagonistas como pilares de resistencia al Anticristo del Tercer Reich.

La producción literaria en esta fase deja de referirse explícitamente a la presencia de Unamuno y sin embargo es cuando su presencia latente como poeta se hace más patente. No son pocos los paralelismos que encontramos a lo largo de este estudio. Ejemplo de ello son la novela histórica *Las Casas vor Karl V.*, los relatos breves hagiográficos y efrásticos *Die Dunkle Nacht vom Kreuz* (1939), *Das getilgte Antlitz* (1940) y *Der Sklave des Velázquez* (1940); sobre Loyola *Der Abgrund* y *Der Gast* (1941)¹⁴⁵; sobre Ramon Llull *Die Bekehrung des Ramon Llull. Hagiographische Skizze* (1939)¹⁴⁶, así como la hagiografía *Theresia von Spanien* [1939 1940].

Schneider se lanza del mismo modo a la búsqueda de personajes místicos de toda Europa que –como los españoles– estaban relacionados con la historia de sus pueblos, comprometidos en su existencia religiosa y conscientes de la miseria social, sufriendo sus propias calamidades:

¹⁴⁵ Schneider [1941] (1944): *Der Überwinder*. (Zwei Erzählungen: *Der Abgrund* *Der Gast*). Kolmar: Alsatia.

¹⁴⁶ Schneider (1964): „Hagiographische Skizze“ [1939] sobre Ramón Llull (cap. “Der Mystiker von Palma”) en: *Verpflichtung und Liebe* (1964). Este artículo lo publica bajo el pseudónimo de Reiner Werner en 1949.

Frauen, die vor allem der religiösen und sozialen Not begegneten, Elisabeth von Thüringen, Brigitta von Schweden, Teresa von Ávila, Johana Franziska Chantal, an Männern wie Johannes von Kreuz, Franz von Sales, Fran Xaver, Benedikt Labre, die vornehmlich im religiösen Bereich wirkten, wie Bernhard von Clairvaux und Thomas Moore, deren Zeugenschaft die Herrscher ihrer Zeit bewegte.¹⁴⁷

La Guerra Civil en la *Innere Emigration* no ha sido tematizada en ningún momento como tema monográfico. Pero sí que tenemos referentes directos de Schneider y de las numerosas publicaciones y reseñas en 1937 y en 1939, sobre el tema, que comentaremos en capítulo aparte. Aquí sí podemos adelantar que Schneider la tematiza en su artículo "Christ und Antichrist"¹⁴⁸ y en su epistolario privado, expresando el deseo de paz y de unión, dirigiéndose a los españoles, desde una concienciación lascasiana:

Ordnet euch wieder, aber aus reinen Herzen und aus dem Glauben und der Liebe. Am Besitz, an der Macht liegt es nicht; und es ist eine grosse Torheit zu glauben, dass der Mächtige dauert; daran liegt es, daß Ihr gebt und bringt. Ihr könnt es nur, wenn Ihr Herr des Bösen geworden sein. [...] Der Kreis der furchtbaren Stunde ist durchlaufen; und wieder schlägt eine Stunde für Euch. Jetzt ist der Augenblick; macht Euch frei von den Gewalten! [...] Ihr seid Spanier; Ihr seid nicht geschaffen, zu erraffen und zu geniessen; denn der Raub verdirbt Eure Seelen, und die Macht wird Euch schal über Nacht, der Ruhm und Wahn und Traum; Ihr könnt nur leben so lange Ihr dient. So vielleicht könnte der Schatten des Las Casas wiedereifern um seine Heimkehr und um den Eingang in spanische Herzen.¹⁴⁹

No habla en concreto ni de los nacionales, ni de los franquistas, ni de la guerra en cuanto tal, aunque sí insiste en la importancia de restaurar los valores cristianos, cuya figura heroica va a ser Las Casas. En su viaje a Ginebra en verano de 1939 Schneider se preocupa por registrar en sus ensayos sobre el arte hispano cómo los cuadros del Prado han podido ser salvados de la guerra y por tanto de la destrucción.¹⁵⁰

Hemos tematizado que Schneider va más allá de la *Innere Emigration*. Si reflexionamos podemos ver que por su propio nombre, *Innere Emigration*, se supone que es un movimiento que emigra hacia adentro, o en el interior, y que por ello ha sido interpretado como huída o escapismo por la mayoría de la crítica. Schneider va más allá de este concepto en tanto que en ningún momento se retira desapareciendo para dedicarse a otros temas; al contrario, desde su modo específico-lascasiano está pisando terreno real, desde su modo religioso de ver la realidad histórica.

¹⁴⁷ Beer (1966), p. 139.

¹⁴⁸ Schneider (1936a) "Christ und Antichrist." (Zum spanischen Bürgerkrieg), *Weisse Blätter*, Jg.5, Okt. (1936), pp. 289-292.

¹⁴⁹ Schneider (s.f.), Tps. N.º. 371. "Die Heimkehr Las Casas".

¹⁵⁰ Osiander-Fuentes (2011), p. 137-171.

Lo que ha significado la *Innere Emigration* para la historia literaria alemana es complejo y a su vez espinoso. Por ello son contados los investigadores que se atreven a trabajar esta temática, que lleva en no pocos casos a quemarse los dedos. No obstante, en nuestro trabajo, la diferencia de Schneider con la *Innere Emigration* es un tema capital por tratarse de uno de los autores de más renombre, al que se supone dentro de este grupo.

En este punto ahora nos referimos a él en su condición y calidad de viajero, no solamente por el suelo ibérico, sino también como viajero por Italia en calidad de exiliado interior distinto. La visión de Italia va a diferenciarse de la de sus contemporáneos. Arthur Grimm, comparándolo con Hans Carossa, destaca de Schneider precisamente que: “[...] sucht allerdings nicht diese Spuren eines gegenwärtigen Italien, sondern die Insignien einer überzeitlichen und unzerstörbaren geistigen Kultur.”¹⁵¹ En suma, también el viaje italiano termina en una visión trágico-decadente: “Am Ende dieser Untergänge findet Reinhold Schneider nur noch die “Tragik” als beherrschendes Lebensgefühl.”¹⁵²

1.3. Posguerras y desfases ¿Europa en España o ¿España en Europa?

Mientras que en Alemania el fascismo ha sido vencido en la primavera de 1945, en España el franquismo continuará por tres décadas más. Las relaciones mejoran a medida que España tiene que ceder ante los aliados aceptando las propuestas de desnazificación.¹⁵³ Este hecho trae consigo una literatura antifascista o progresista que pretende un limpio reinicio de las condiciones literarias de posguerra, que en un principio parta de cero, como fue la propuesta del Grupo 47. Esta generación, siguiendo la línea de Thomas Mann, pone en entredicho la literatura del interior que pudo ser publicada durante el régimen. Es lógico que los escritores retornados muestren un gran recelo con los que se quedaron y pudieron publicar. No es en este contexto polémico donde se da un interés renovado por la cultura española, sino en el contexto de los autores del exilio que participaron en la defensa de la República española en las Brigadas Internacionales (1936-1939), duramente críticos contra la España tradicional-católica que había apoyado al franquismo. De ahí que la tesis de María Luisa Esteve termine con una queja muy determinante: la visión subjetiva y fuertemente ideologizada de estos autores hasta la deformación. Ante este “evidente desfase de perspectivas” Esteve afirma que:

¹⁵¹ Grimm, G. E. (1990), p. 249.

¹⁵² *Ibid.*, p. 250.

¹⁵³ Bernecker (2002), p. 180.

Si bien obras históricas de carácter científico escritas en la época del franquismo son escasas, no lo son artículos de prensa o publicísticos. Estos artículos crearon y al mismo tiempo reflejaron una imagen de España en Alemania característica de los años cuarenta hasta los setenta. Lo interesante es que esta imagen –íntimamente relacionada con la situación política de aquellos años– perpetuó, en cierta manera, la imagen tradicional de poetas y filósofos alemanes, una imagen superidealizada, a veces rayana en la caricatura y en los estereotipos a fuerza de superlativos.¹⁵⁴

La recepción de la imagen de España por parte de estos escritores tenía que verse integrada en el discurso de la Leyenda Negra, en tanto que eran muchos los que se habían posicionado en contra del franquismo y se disponían a presentar la imagen rosa de poetas y filósofos alemanes que igualmente venía idealizada, como acabamos de apuntar.

Desde la Alemania conservadora se observa un esfuerzo por mantener la presencia de España como país no solo integrante de Europa, sino que se valora como espacio donde se mantiene más protegida y defendida la identidad católica y por tanto la tradición occidental. El problema de estos poetas de la *Innere Emigration* es, y sigue siendo, su condición de aislados con respecto a las producciones y a las corrientes europeas y americanas procedentes del exilio. Es un problema que destaca Lützel en el ejemplo de Frank Thiess: „Als Innerer Emigrant befand er sich außerhalb der Exilströmungen abgeschnitten. Er setzt sich für die drei Werte des Abendländischen Erbes: Schönheit aus Hellas, das Recht aus Rom und die Menschlichkeit des Christen.“¹⁵⁵

La España franquista, desde su postura anticomunista en la guerra, permite un nuevo acercamiento por parte del conservadurismo católico. Durante la era Adenauer –según datos del historiador W. Bernecker– las relaciones mejoraron considerablemente, al tiempo que el pasado común durante el Tercer Reich queda eliminado del discurso oficial.¹⁵⁶

A partir de 1946 las revistas conservadoras alemanas publican títulos como ‘Spanien, echtes Abendland’. La Guerra Civil había supuesto para el conservadurismo europeo un acto heroico de defensa importantísimo ante la amenaza del comunismo, ya que de lo contrario España se hubiera convertido en un satélite soviético. Esta circunstancia permite por otro lado el resurgir de un neocatolicismo coincidente con el cuerpo ideológico franquista que será tolerado en el mundo anglosajón por intereses estratégicos. Los autores R. Patter y A. Maria Rottbauer, por ejemplo, editan un *Spanienhandbuch* (1954) simpatizante del

¹⁵⁴ Esteve Montenegro (1988), p. 39.

¹⁵⁵ Lützel, Paul Michael (1992): *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*. Piper, München, pp. 402-441/ p. 413.

¹⁵⁶ Bernecker (2002), p. 181.

franquismo sin llamar la atención.

La era Adenauer y las nuevas perspectivas hacia una recuperación de los valores occidentales permiten plantear un nuevo comienzo. Entre España y Europa la relación se modifica al tener un enemigo común: el bloque soviético. Franco se presentaba a los ojos occidentales no como un dictador fascista, sino como un importante aliado anticomunista, habida cuenta de la importancia geoestratégica de España. En la prensa alemana se empieza a distinguir sutilmente entre el régimen de Franco, calificado de conservador monárquico, y el fascismo, identificado con la Falange. Ahora se resalta la tradicional amistad de los dos países y se fomenta la recepción de Ortega y Gasset, que gozará de gran prestigio y fama, dando numerosas conferencias entre 1949 y 1954; la más conocida lleva el título “Meditación sobre Europa”. Sin embargo no deja de ejercerse una dura crítica en el silenciamiento de ambos países en su recíproca colaboración durante el régimen nazi.¹⁵⁷ La imagen de Alemania en España era diferente a la de los países aliados, pues Franco y su régimen estaban en deuda de gratitud por su ayuda a la victoria del franquismo. Los crímenes cometidos por el régimen nazi no se publican a grandes campanadas en España. El común anticomunismo les hace verse con otros ojos. Es por estas fechas que renacen los tópicos y los estereotipos sobre España. En la revista católico-conservadora *Das Neue Abendland* se plantea la pregunta: “¿Dónde está la verdadera España?”.¹⁵⁸ Schneider, pese a su conservadurismo, responde a esta pregunta insistiendo en la autenticidad del Siglo de Oro, pero de ningún modo se refiere a la España franquista del casticismo dogmático y folclórico, sino a un Siglo de Oro heterodoxo, unamuniano y esencialmente trágico.

A finales de los años 50 se empieza a diferenciar entre el nacionalcatolicismo y el nacionalsocialismo. Sólo a modo de breve sinopsis y de propuesta de investigación presentamos aquí algunos ejemplos, sólo con el fin de situar con más claridad el lugar donde nos movemos con la obra schneideriana.

En el contexto interior de la literatura alemana, Schneider llega a tener no sólo contactos con la literatura de la RDA, sino que en 1948 tiene ocasión de conocer en el PEN-Zentrum Deutschland de Göttingen al poeta expresionista Johannes R. Becher (1891-1958), presidente de este club y posterior ministro de cultura de la RDA, con quien mantuvo una relación epistolar y cierta amistad. Schneider llega a ser sospechoso de ser inconstitucional, por lo que es al parecer incluso observado por su participación en el “Hauptausschuß für

¹⁵⁷ König (1988), pp. 242-247.

¹⁵⁸ Bernecker (1998).

Volksbefragung”, una organización camuflada contra el rearme en la República Federal Alemana.

Igualmente, el gran aprecio que el gobierno conservador de Adenauer tiene por Schneider lo acentúa la alusión de Blattmann a una anécdota según la cual el mismo canciller visita a Schneider en el hotel de esta ciudad para convencerle de una tarea que no llegó a aceptar, la de ser el redactor de sus discursos: “Die Tage in Göttingen brachten für Reinhold Schneider noch eine zweite Überraschung. In seinem Hotelzimmer fand sich ein unverhöffter Gast ein: Es war Konrad Adenauer. Er war gekommen, um Schneider als seinen persönlichen Redenschreiber zu gewinnen.”¹⁵⁹

El modo de sacarlo de esta red y rehabilitarle era otorgándole en 1952 la *Orden pour le Mérite*, según Blattmann la “eleganteste Form der Auslösung”¹⁶⁰. Esta situación nueva parece ser factor que determine el nuevo giro hacia el Sur al dedicarse a escribir su primera autobiografía: *Verhüllter Tag* (1954). El año 1955 es declarado por el hispanista Neuschäfer como “Beginnenden Abschied des ‘ewigen Spaniens’.”¹⁶¹ Es cuando también los autores españoles del momento -Dámaso Alonso, Miguel Delibes y Camilo José Cela- empiezan a llegar a ‘otra’ Alemania, la que acaba de abandonar el llamado *deutscher Sonderweg*¹⁶².

La renovación de la imagen de España en este periodo de construcción de una nueva Europa, permite mostrar una nueva literatura: Ortega y Gasset y García Lorca se llevarán la palma de esta recepción, cuya plasmación la veremos en las reseñas del mismo Reinhold Schneider, quien sabrá mantener el tacto de la nueva situación y por tanto se abrirá a las lecturas de la nueva intelectualidad española.

Paralelamente la personalidad orteguiana fue ampliamente conocida en los círculos académicos alemanes. Ortega influye no sólo en Heidegger sino en otros pensadores como Jünger y Carl Schmitt. Estos dos últimos, por cierto, llegan en algún momento –y como consecuencia de que Alemania perdiese la II Guerra Mundial – a gozar de mayor prestigio en España (o Francia e Italia) que en la propia Alemania. [...] En cualquier caso, esta influencia de España en el pensamiento alemán del siglo XX no deja de ser testimonial.¹⁶³

No obstante, la idea de que estos autores tengan validez para una representatividad del país es relativizada por Franz Niedermayer (1925-1986) que los va a calificar de

¹⁵⁹ Blattmann (2007), p. 19.

¹⁶⁰ Blattmann (2007), p. 24.

¹⁶¹ Raders/ Schilling (1995), p. 218.

¹⁶² Sala Rose, Rosa: “El misterioso caso alemán. La literatura alemana y el camino único (1737-1918). <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2561&l=1> [25.01.2016]

¹⁶³ Fraga Egusquiaguirre, Luis Manuel (2002): “Los intercambios culturales entre Alemania y España: retrospectiva y perspectiva”, en: Vega Cernuda, Miguel Ángel, *et. alii* (edc.): *España y Alemania. Percepciones mutuas de cinco siglos de historia*. Madrid: ECM, pp. 201-211. /p. 208

“Einzelgänger, Außenseiter, Repräsentanten eines minoritären ‚zweiten Spaniens‘: Ihre verdiesseitigte Fassade heiÙe sie ‘Lebensvernunft’, täuscht über die dauerhafte Gültigkeit der religiösen Seelenlandschaft Spaniens hinweg.“¹⁶⁴ Schneider sin embargo, distando de esta opinión, adopta otra actitud mucho más positiva ante las nuevas corrientes hispanas. La nueva apertura de España a Europa y su negativa experiencia con su propio país (‘Schneider Fall’ 1951) va a producir en él un efecto de retrospección a su etapa temprana. Con este nuevo paradigma de los años 50 se hace más factible una recepción de tintes vanguardistas, que romperá con su esquema anterior y tendrá consecuencias en sus seguidores, por lo común lectores religiosos.

Schneider descubre una segunda España, la lorquiana de la Generación del 27, la de la Edad de Plata, que ahora va a formar parte también de la España auténtica neocastiza y trágica a la vez. Con estas lecturas se da lugar a una nueva transculturación; Schneider amplía efectivamente la tan criticada imagen reduccionista y misticista –para el hispanismo alemán– que le había sido marcada por el 98. La nueva situación le hace ver la necesidad de una nueva postura más distante e incluso de autocrítica y de retractación.

En este contexto de la década de los 50 el acercamiento entre las dos culturas vuelve a tener un mayor interés. Schneider se mueve en un espacio transcultural entre el triunfante franquismo, el casticismo tradicional vigente y la nueva Europa. Como símbolo del nuevo acercamiento se crea el Instituto Español de Cultura (*Spanisches Kulturinstitut*) de Múnich a finales de 1956¹⁶⁵. Schneider juega un papel muy activo desde su nuevo status de autor reconocido: ya ha recibido en 1946 dos doctorados Honoris causa: el Dr. Phil. h.c. por la universidad de Freiburg y el Dr. Jur. h.c. por la Universidad de Münster y ha sido galardonado con el prestigioso *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* (1956). Ahora figura como una de las personalidades de la época, que firma por la paz, entre otros artistas junto con Picasso, bajo el lema: *Dichter für den Frieden* ‘Worte Wider Waffen’¹⁶⁶

Desde el punto de vista de la transculturalidad hispánica se han producido importantes cambios. Sin abandonar el fenómeno intraliterario y el concepto de quijotismo como los dos pilares fundamentales en esta última fase, destacan las nuevas lecturas de la obra unamuniana, en especial *San Manuel Bueno Mártir* y las obras de Federico García Lorca: *Poeta en Nueva York* y *El Romancero Gitano*, obras clave para comprender los nuevos y sorprendentes tonos hispánicos en los textos autobiográficos.

¹⁶⁴ Niedermayer (1955), pp. 281-282.

¹⁶⁵ Instituto Español de Cultura (1956-1993) Archivo Dirección/ Formación de la entidad (1.9.2001).

¹⁶⁶ Blattmann (2001b), p. 221.

II: UNAMUNO EN EUROPA: 'EXCITATOR HISPANIAE'

Unamuno ist dennoch einzig durch den Dynamismus seiner Persönlichkeit. Er ist ein Erwecker seiner Nation. Er ist ein Excitator Hispaniae, anstachelnd und aufreizend, fordernd und belebend. Ihm vor vielen anderen hat Spanien es zu danken, wenn es aus seiner Apathie erwacht ist: aus jener „Abulie! die Ganivets Diagnose vor dreißig Jahren feststellte. (Ernst Robert Curtius)¹⁶⁷

2.1. Unamuno el 'exiliado' en la Europa de entreguerras

La previa europeización de Unamuno es un factor importante para comprender la recepción de su obra en Reinhold Schneider, ya que esta problemática y trágica europeización es resultado de una previa transculturación, que se manifiesta paradójicamente en el plano espiritual:

Aufgrund des deutschen Bücherbestandes Unamunos in seiner Salmantiner Bibliothek läßt sich besonders auf eine Vorliebe für die deutsche (Post)romantische (Lenau, Novalis, Uhland) und Mystik (Eckhart, Tauler, Seuse) schließen. In ihrem Werk fand Unamuno Todes- und Vergänglichkeitsmotive in christlicher Tradition, wie sie vor allem in seine Schrift *Del sentimiento trágico de la vida* [...] 1912 Eingang fanden. Intensiv schien Unamuno die deutschen Mystiker studiert zu haben, denen Mayer (Unamunos Beziehung zur deutschen Dichtung, (204) sogar einen Einfluß auf die Herausbildung des mystischen Irrationalismus Unamunos zubilligte, „daß die tiefste Wahrheitserkenntnis nicht dem diskursiven Denken entstamme, sondern aus der gefühlsbedingten intuitiven Schau erwachse.¹⁶⁸

Este marco es esencial porque éste es el factor que provoca en Unamuno la disyunción trágica que le hará transformarse dentro de un contexto histórico-cultural de la España de fin de siglo. Se produce lo que Vicente Marrero ha venido a llamar una protestantización de España (por la filosofía pesimista y trágica de Kierkegaard, Schopenhauer, el pensamiento de Kant y en especial de Nietzsche) para defender el carácter de apertura de las propuestas de Unamuno. Por lo tanto en la construcción identitaria de Unamuno no se puede hablar a la ligera de un hispanismo casticista retrógrado; su propia y genuina convicción de la identidad española proviene precisamente de ese recíproco encuentro hispano-europeo que repercutirá en gran medida en las lecturas de Schneider.

El interés general en la dimensión europea del 98 viene mayormente centrado en el fenómeno de europeización. Franzbach, por ejemplo, trata el antimodernismo de la Generación del 98 y sus coincidencias con otras obras del espacio centroeuropeo: “Die antiindustriellen Tendenzen verbinden auch die spanische Literatur des Fin de Siécle mit

¹⁶⁷ Curtius (1926b), p. 163-181/p. 180.

¹⁶⁸ Franzbach (1988), p. 101.

Malerei, Architektur, Musik und Kunst im weiteren europäischen Rahmen.“¹⁶⁹ Esta conexión con la identidad europea no se reduce a temáticas de carácter tipológico ni tampoco se limita a la recepción en España de las corrientes de pensamiento europeo en los escritores del 98. También existe otra dirección desde el punto de vista de la exportación a Europa. En este capítulo queremos satisfacer la curiosidad de rebuscar por algunos rincones de la literatura europea donde se puedan escuchar las voces críticas.

En el momento de activar la balanza y valorar las aportaciones mutuas, Hinterhäuser observa una equilibrada reciprocidad de enriquecimiento entre Unamuno y Europa basándose precisamente en Hermann Keyserling y Reinhold Schneider, dos autores que paradójicamente han venido representando el paradigma de la excepción y que se siguen moviendo entre un injusto olvido y una eterna rehabilitación.

Wir müssen uns auf sein Verhältnis zu Europa beschränken und zunächst feststellen, daß er der europäischen Kultur ebenso viel verdankt wie diese ihm. [...] Wie sehr er auch das europäische Spanienbild geprägt hat, wird aus den an ihrem chronologischen Ort stehenden Fragmenten von Keyserling und Reinhold Schneider anschaulich hervorgehen.¹⁷⁰

El injusto olvido radica especialmente en la crítica negativa: „Keyserling entwirft ein Spanienbild, das nur aus Gemeinplätzen besteht: bezeichnend für den Spanier, der in großartiger Einseitigkeit das Evangelium der Tragik und der Agonie künde, sei seine Liebe zur Einsamkeit, wie sie schon Don Quijote lebte. Auch hier klingen die Gedanken Miguel de Unamunos, mit dem Keyserling befreundet war, an.“¹⁷¹

Obviamente –en tanto que nuestro trabajo trata de R. Schneider– nos limitamos a los países más importantes y con una única intención, la de encuadrarle en este discurso receptivo europeo de la obra de Unamuno. La obra schneideriana se completa por supuesto con contactos y conocimiento de otros pueblos, culturas y literaturas europeos (Inglaterra con Shakespeare, Francia con Corneille o Rusia con Dostojewsky) externos a lo hispánico. El abanico de apertura a Europa en Unamuno es amplio y al tiempo complejo, ya que pasa por la aceptación primera y la detracción posterior: desde el nihilismo de Nietzsche, la dialéctica de Hegel, el ‘elan’ de Bergson; el existencialismo de Heidegger, o la moderna teología protestante de Harnack, o la filosofía de Kant, Fichte, Schelling *et alii*. Traemos

¹⁶⁹ Franzbach (1988), p. 89.

¹⁷⁰ Hinterhäuser (1979), p. 239. Véase también: Schnell (1976).

¹⁷¹ Gimber (2012), p. 117. Urs von Balthasar observa también en Keyserling: „[...] in seinen „Südamerikanischen Meditationen“ noch ähnlich Intensives und Paradoxes an Existenzgefühl schildern können.“ Balthasar (1953), p. 30.

aquí esta rápida enumeración por su importancia, ya que su obra funciona de puente inductor y transductor a la misma literatura y pensamiento europeos en Schneider.

Las circunstancias histórico-políticas que hicieron posible la recepción de las obras de Miguel de Unamuno en la Europa de entreguerras, durante su exilio entre 1924 y 1930, también hicieron posible que se extendiera la imagen de un Unamuno concreto: el Unamuno exiliado, antimonárquico y republicano que se instala en París y posteriormente en Hendaya hasta 1930. A partir de esta fecha se apaga su popularidad en Europa, y sin embargo, su obra se lee más de lo que en una primera impresión pueda parecer, por la simple razón de ser una peculiaridad hispánica, si observamos con detenimiento las connotaciones dadas a la hora de tratar a Unamuno en el marco de las relaciones interculturales. Todas ellas se mueven en una isotopía de lo extraño y de lo singular.

Unamuno es visto como un pensador exótico, quizás demasiado quijotesco, poco o incluso demasiado anti-académico, que cederá el paso a un Ortega y Gasset mejor comprendido. Incluso Curtius se decanta posteriormente por el discurso del exilio científico-literario de Américo Castro y Ortega y Gasset.¹⁷²

Sería valioso indagar la presencia de Unamuno por ejemplo en Escandinavia o en Grecia, pero no nos parece oportuno, en tanto que el foco de interés en su recepción se limita en nuestro caso a evidenciar cómo Schneider entrará en el pensamiento y en la literatura europeos por el puente intertextual que Unamuno le pone a disposición. La reflexión metapoética de los textos de Unamuno ejerce aquí no sólo una función de hipotexto como categoría intertextual si hablamos en términos postestructuralistas –con Julia Kristeva, Genette *et alii*–, sino que evidencia que Unamuno mismo roza muy de cerca los postulados de la posmodernidad; también al considerar el pensamiento y su herencia en sentido similar a al circuito de influencias de Harold Bloom.¹⁷³ Así, en *Del sentimiento trágico de la vida* afirma Unamuno:

Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia. Kant pensaba en alemán y el alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente. (DSTV: 257).

¹⁷² Gimber (2012), p. 116-117.

¹⁷³ Bloom, Harold (2009): *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*. Traducción de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Madrid: Trotta.

2.2. Unamuno: *excitator* en Alemania y en Austria¹⁷⁴

Su recepción, pionera en Francia no puede dejar de sea mencionada aquí, no sólo por su importancia, sino también por su peculiar relación recíproca, marcada por sus amistades académicas. García Blanco¹⁷⁵ hace un repaso de las amistades de Unamuno con hispanistas franceses¹⁷⁶, con Camille Pitollet, Maurice Legendre y M. Jacques Chevalier. Estos dos últimos, que proveen a Unamuno de literatura francesa (Gustav Flaubert, Paul Claudel y Pascal entre otros) son los acompañantes en sus excursiones por la Peña de Francia, como se ve reflejado en *Andanzas y Visiones* 1922¹⁷⁷. Los comentamos aquí porque nos han llamado la atención las palabras de Ricard sobre el profesor Legendre: “supo hacer el descubrimiento de una España propia, entre cuyos hombres destacó siempre la figura de Unamuno”.¹⁷⁸ Esa España propia de Unamuno en Legendre no obstante no supuso una reducción miope, como la hemos visto criticada reiteradamente, sino una transculturación y transducción comparable con la schneideriana –como lo confirman las mismas palabras de Legendre: “El me inició en otros dominios de la cultura hispánica, como el de Portugal, de quien aprendí a admirar a Oliveira Martins, el gran historiador peninsular.”¹⁷⁹ Unamuno es en este caso respecto a Francia el mediador de los estudios portugueses de Oliveira Martins. Por otro lado los nombres más conocidos en relación con Francia son sin embargo los de sus traductores: Marcel Bataillon, el traductor al francés de *En torno al Casticismo [1895-1897]* (1902) bajo el título *L'essence de la Espagne* (1923)¹⁸⁰. Para nuestro análisis es importante el que García Blanco cierre su artículo sobre Unamuno y Francia hablando de la imagen de una Francia auténtica: “La Francia permanente y eterna. No sometida a modas, sino perdurable. La que a él le gustaba, en suma.”¹⁸¹

La situación europea que permite a España mantenerse en la ventajosa actitud neutral en la Primera Guerra Mundial, la mantiene no obstante dividida interiormente entre aliadófilos y germanófilos. Por estas fechas ya ha tenido lugar en Alemania la primera y esporádica recepción del Unamuno anárquico¹⁸² durante la última década del siglo XIX¹⁸³, en la que

¹⁷⁴ Bachleitner (2004), p. 108.

¹⁷⁵ García Blanco (1959), pp. 82-103.

¹⁷⁶ Para las relaciones de Unamuno con la cultura francesa véase: Unamuno Pérez (1991).

¹⁷⁷ La edición utilizada por R. Schneider se encuentra en RSA- Nr- 3915 Unamuno (1929): *Andanzas y visiones*. Madrid: Austral..

¹⁷⁸ García Blanco (1959), p. 92.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Bataillon Marcel (1923): *L'essence de l'Espagne: Cinq essais, entorno al casticismo*. Paris: Plon-Nourrit et Cie.

¹⁸¹ García Blanco (1959), p. 103.

¹⁸² Hoffmeister (1978), p.169.

¹⁸³ Véase Franzbach (1988), pp. 70-71.

publica en revistas socialistas alemanas como *Sozialistische Akademiker* o *Sozialistische Arbeitshefte*¹⁸⁴. En realidad son más las posibles explicaciones de la limitada recepción de su obra: Una es la postura aliadófila de Unamuno y sus opiniones sobre los alemanes, las que le llevan entre otras cosas a romper su relación con su traductor alemán de *Del sentimiento trágico de la vida*, el jurista Paul Adler. Unamuno arremete contra la falseada imagen de una España con sus estereotipos, como “el país de la fruta meridional”, ante la cual tiene que luchar “contra una caricatura de los libretos de ópera”.¹⁸⁵ Su germanofobia no solamente partía de una imagen negativa de los académicos romanistas. El aprecio de Unamuno por Curtius era una excepción, ya que llegaron a conocerse por medio de Pedro de Múgica, residente en Berlín, a quien en sus cartas le escribe: “No se germanice Usted” (31.3.1891).¹⁸⁶

La difusión de la fama de Unamuno en Alemania se debe en parte al revuelo de la prensa y a su liberación de la dictadura, como ya aprecian voces críticas de la prensa argentina: “El golpe asestado a la persona ha atraído la atención sobre la obra y le ha asegurado una difusión que de otra manera difícilmente hubiera alcanzado.”¹⁸⁷ La difusión efectiva de su obra fue llevada a cabo por las traducciones de sus obras: ya en París Unamuno había firmado un contrato para conceder los derechos de traducción a la editoria Meyer & Jessen de Múnich. Entre los años 1925 y 1928 se publican las *Gesammelte Werke*, a cargo de Curtius¹⁸⁸, quien presenta una imagen de Unamuno no sólo como “moderno”, sino como una gran figura del espíritu español del momento:

MIGUEL DE UNAMUNO, 1864 IN BILBAO (sic!) geboren, Professor des Griechischen und Rektor der Universität Salamanca, Kritiker, Lyriker, Essayist, Erzähler, Dramatiker, Soziologe, Philosoph und Journalist [...] jetzt in Frankreich das Brot der Verbannung essend - Miguel de Unamuno ist heute die größte Gestalt des spanischen Geistes.¹⁸⁹

De aquí y de su calidad de exiliado por la dictadura, parte la recepción propia de las obras de Unamuno en Alemania y en otros países europeos, limitada en principio al periodo de su exilio entre 1924 y 1930. En ocasión de su vuelta del exilio en mayo de 1930 recibe un mensaje de salutación por parte de los intelectuales alemanes. Nombres como Albert Einstein, Karl Vossler, Heinrich Mann, Alfred Döblin, Arnold Zweig, Carl Zuckmayer,

¹⁸⁴ García Blanco (1957), pp. 331-338.

¹⁸⁵ Citado en García Blanco, *Ibid.*, p. 41.

¹⁸⁶ Hiedermeyer (sic!) (1971). El nombre correcto es Niedermayer.

¹⁸⁷ Reseña al artículo de Curtius sobre Unamuno *Nosotros*, N^o. 54, Buenos Aires 1926, p. 415.

¹⁸⁸ Gimber (2012), pp. 115-119.

¹⁸⁹ Curtius, Ernst Robert (1925): „Vorwort“ a: *Das tragische Lebensgefühl*. Traducción: Robert Friese. Hellerau: Hegner, pp. V-VI.

Heinrich Mann, Käthe Kollwitz entre otros, pueden encontrarse en la lista.¹⁹⁰ Las nuevas circunstancias revolucionarias en España (seis años después); la gran posibilidad de éxito de la Segunda República y la condición antimonárquica y republicana de Unamuno, llevarán a Schneider a distanciarse de él:

Hier kann man einen Staat beobachten, der in kaum mehr aufzuhaltender Umwälzung begriffen ist. Ich glaube nicht, dass sich die Monarchie halten kann, was ich bedaure. (Mit Unamuno fühle ich mich aus diesem Grund nicht mehr einig). (BW-AMB, 28. Mai.1930)

Según Blanco Aguinaga, los trabajos dedicados a estudiar la influencia de Unamuno en los autores alemanes o austríacos parecen ser pocos, aunque reconoce la parte positiva de este efecto, es decir la recepción en los "solitarios", aunque no nombra a ninguno.

Porque la verdad es que la mayoría de los que entre 1920 y 1940 [...] han traducido a Unamuno y meditado sobre su obra, o son autores sin ninguna importancia decisiva en la historia del pensamiento moderno, o son, simplemente, hispanistas: profesionales del estudio de la literatura española o aficionados a lo hispánico. Estos lectores –apasionados, infaliblemente, de la obra de don Miguel– nos sorprenden siempre precisamente porque nos revelan una y otra vez, donde radica la verdadera importancia de la obra del rector de Salamanca. Fijémonos en ellos: cada uno es la excepción [...]. Y cuando, tal vez, alguno de ellos nos dice que ha aprendido español para leer a Unamuno, lo vemos claro: son los solitarios. Es decir, son los que, vivan como vivan por fuera, van por dentro tras el sentido de su existencia y en la honradez de su independiente absolutismo encuentran lo que necesitan.¹⁹¹

Esta afirmación podría ser rebatible, en especial si nos referimos al conjunto de su obra en tanto que nos encontramos con nombres que no son precisamente del gremio de los romanistas, ni autores “solitarios” o sin ninguna importancia decisiva; al contrario, son grandes nombres del pensamiento y de la literatura en lengua alemana como Max Scheler, Hermann Hesse, Hermann Bahr, Hnos. Mann, Gerhard Hauptmann, Ernst. R. Curtius, Conde de Keyserling, Erich Fromm, Bruno Frank, Habermas etc. los que tuvieron una relación con la persona o con la obra de Unamuno. Los esfuerzos del hispanista Curtius de hispanizar Europa hasta cierto punto o de darle un giro a las relaciones de Alemania con España, como citamos al principio de este capítulo, pese a todo, según Ana Pérez no parecen haber tenido el éxito esperado:

La, en general, modesta representación de la literatura española en Die literarische Welt comienza en 1926 con Unamuno, al que se dedican dos artículos de Ernst Robert Curtius y uno de Hermann Bahr. La actualidad de Unamuno aparece aquí vinculada por anuncio editorial a la publicación en alemán de sus obras completas, comenzada en 1924 y continuada hasta 1928. De especial interés en nuestro contexto son unas reflexiones de

¹⁹⁰ Ibid., p.16.

¹⁹¹ Blanco Aguinaga (1964), pp. 216-217.

Curtius sobre un necesario acercamiento de Alemania a España en el que no primen intereses económicos o políticos. Autores como Unamuno, Ortega y Gasset, Azorín, Baroja, Pérez de Ayala, Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez justifican en su opinión este «anderes Verhältnis zu Spanien», al que él espera contribuir en esta revista en el futuro. Algo que, por razones para mí desconocidas, no cuajó, pese al activo papel de Curtius en la publicación.¹⁹²

Sin embargo, esta falta de éxito es en realidad aparente, si consideramos las recientes valoraciones como la de Arno Gimber sobre la importancia decisiva y novedosa de Unamuno junto a Ortega en sus escritos sobre Europa.¹⁹³ Y precisamente aquí, en plena recepción hispana de posguerra y a mediados de los 50, es cuando Schneider se vuelca de nuevo sobre los textos unamunianos junto con otros filósofos-pensadores de su primera fase, sobre todo en Kierkegaard y Schopenhauer. Por otro lado hay que añadir que la recepción de la obra *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) obedece a otros factores que no son precisamente de tinte oportunista, como puede ser el escándalo del exilio, sino mucho más profundo y relacionado con el sentimiento trágico de la existencia que se acerca al tipo de lectura que Schneider hace de Unamuno. En las siguientes líneas y como ejemplo, sólo aludimos a aquellos que de un modo u otro se manifiestan lectores de la obra de Unamuno.

De Hermann Hesse conocemos una pequeña nota periodística sobre „El [sic!] sentimiento trágico y Das Leben von Don Quijote: [...] diese harten, kraftvollen, etwas spröden, etwas vereinsamten und so prachtvoll vornehmen Schöpfungen eines ritterlichen Geistes".¹⁹⁴ Como lector de Unamuno también se declara el romanista Victor Klemperer, aunque sólo conocemos algunos apuntes en sus *Tagebücher 1926-1928* en fecha de 24.7.1928¹⁹⁵. Hay una segunda fase de recepción tras su muerte en diciembre de 1936. Marcuse le llama „Der zweite D. Quijote“, título de un artículo en la revista del exilio, *Das Wort*, 1936¹⁹⁶. Tenemos algunos puntos receptivos de Unamuno en autores alemanes que participaron en la Guerra Civil, como Gustav Regler o también Arthur Koestler en su “Ein spanisches Testament”¹⁹⁷. El gran especialista del mito, Mircea Eliade, publica un artículo en torno a los acontecimientos de la Guerra Civil titulado “La España de Unamuno”¹⁹⁸.

En la investigación sobre la presencia de España en la literatura del exilio encontramos mencionada una huella unamuniana en *Cervantes (1934)* de Bruno Frank (1887-1945), en la

¹⁹² Pérez (1994), p. 126.

¹⁹³ Gimber (2012), p. 116.

¹⁹⁴ Hesse, Hermann (1926): „Reisegedanken", *Berliner Tageblatt*, 7.10.1926, 55 Jg. N.º. 474, p. 2.

¹⁹⁵ Klemperer (2001), p. 282.

¹⁹⁶ Marcuse, Herbert (1946): “Unamunos Ende”: *Aufbau*, Jg. 12. Nr. 7 (15.02.1946), columna C. p. 5.

¹⁹⁷ *Hispanorama* (1986), N.º 43, p. 103.

¹⁹⁸ Eliade Mircea (1936): “La España de Unamuno”, *Vremea* (Bucarest), N.º. 456 (27.9. 1936), p. 3.

que Esteve Montenegro¹⁹⁹ observa incluso una presencia intertextual de *En torno al Casticismo*. Erich Fromm (1900-1980) en *Anatomie der menschlichen Destruktivität* agradece a Unamuno su concepto de *Nekrophilie*²⁰⁰. La presencia de Unamuno no se limita a la firma del mensaje de salutación por su rehabilitación en 1930 a su vuelta del exilio francés. En Austria son dos las referencias que nos llevan a contradecir la opinión de García Blanco, que reducía la recepción de Unamuno a los solitarios. Una referencia es Hermann Bahr, el dramaturgo, crítico literario y autor de la obra paradigmática *Das Ende des Naturalismus* (1863-1934)²⁰¹; la otra referencia es Erna Pfeiffer en su introducción a *Cómo se hace una novela*, donde subraya que también desde el epicentro literario europeo se observa a Unamuno como autor reconocido por la élite de la literatura alemana, situando en ésta a R. Schneider, junto a Thomas Mann:

In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts zu höchster internationaler Berühmtheit gelangt, von Größen des deutschsprachigen Kulturlebens wie Thomas und Heinrich Mann, Hermann Hesse, Reinhold Schneider und Hermann Graf Keyserling als bedeutendster Spanier seit den Zeiten Goyas gefeiert, ist Miguel de Unamuno nach dem Zweiten Weltkrieg hierzulande so gut wie völlig in Vergessenheit geraten.²⁰²

En el mundo anglosajón y en el escandinavo aparecen nombres como Victor S. Pritchett, un vagabundo por España que viaja a Salamanca tras las huellas de Unamuno. Su obra *Marching Spain* (1928) parece reflejar una impronta muy similar a la de Schneider, especialmente en su encuentro con el paisaje de Castilla. T. S. Eliot alaba la persona de Unamuno, pero no se sabe si está familiarizado con su obra:

In 1926 T. S. Eliot wrote in an editorial in the *New Criterion* of ‘one of the noblest and most honest of men, Unamuno, banished’, although there is no other indication in his writings of this time that Eliot was familiar with Unamuno’s work. [...] None the less, Unamuno never became of any deep significance in England, although he was referred to by a wide variety of writers in different contexts.²⁰³

Hay dos nombres muy dispares, pero importantes en su significación y relación de Italia con Miguel de Unamuno, que viven la realidad de Mussolini. El primero es sin duda Luigi Pirandello a quien no conoce personalmente, sobre el cual escribe un artículo “Pirandello y

¹⁹⁹ Esteve Montenegro (1988), p. 47.

²⁰⁰ García Mateo (1978) p. 221.

²⁰¹ Bahr, Hermann (1927): Rezension Unamunos Roman: *Nebel. Die Einkehr*, en: *Unterhaltungsbeilage der Münchner Neuesten Nachrichten* (14.9.1927)

²⁰² Pfeiffer (1996), pp. 7-13.

²⁰³ Callahan (1996), [14.01.15]

yo” (1923)²⁰⁴. Y el segundo es Giménez Caballero, que publica un artículo “En torno al casticismo de Italia”, en *La Gaceta Literaria*, [No. 52] de 1929.²⁰⁵ Los ensayos *En torno al Casticismo* son traducidos en 1945 bajo el título *L'essenza della Spagna*²⁰⁶.

²⁰⁴ Unamuno, Miguel de (1923): “Pirandello y yo”, *La nación* de Buenos Aires (15 de julio de 1923), OC, Tomo X) <http://es.youscribe.com/catalogue/prensa-y-revistas/otros/pirandello-y-yo-1781737>, [13.06.2014]

²⁰⁵ Giménez Caballero (1929), pp. 1; 5.

²⁰⁶ Unamuno, Miguel de (1945): *L'essenza della Spagna*. Ed. Carlo Bo, Milano, Antonioli, 1945. *Lo scandalo della croce* (En torno al casticismo, L'Agonía del cristianismo). Torino, Borla, 1968.

III. CASTICISMO AUTÉNTICO O INTRACASTICISMO

3.1. Pseudocasticismo vs. casticismo auténtico

Unamuno propone estudiar la casta española a través de las manifestaciones culturales de este fenómeno,²⁰⁷ aunque para ello establece una clara distinción entre el pseudocasticismo y el casticismo auténtico:

a) El *pseudocasticismo*, de carácter espurio, quedaría reducido a caracteres concretos como el dogmatismo, la rigidez, la tendencia al absolutismo, así como a un individualismo exento de personalidad que Unamuno rechaza manifiestamente, tanto el casticismo “rancio” aferrado a los dogmas y doctrinas como el pseudocasticismo limitado a la superficialidad folclórica.

b) El *casticismo auténtico* es identificable con la casta castellana, que incluye tanto sus elementos naturales (el paisaje y sus gentes en su realidad cotidiana) como los elementos culturales (la literatura, el arte, la mística y el pensamiento). Su concepción identitaria va no obstante más allá de las simples manifestaciones culturales. Es “una concepción filosófica de la realidad de la cual deriva el tipo de discurso subyacente a las tesis e ideas concretas.”²⁰⁸

Frente al temor de confusión el mismo Unamuno ya avisa al lector de que sus términos y conceptos vienen cargados de hermetismo y por tanto no hay que prestarle valor a una primera interpretación histórica en el sentido real de la palabra: “Pero no se entienda esto en la forma simple que una primera lectura del párrafo pudiera sugerir.”²⁰⁹ Obviamente no pretendemos desarrollar un compendio sobre la filosofía unamuniana, sino llamar la atención sobre la negociación de aquellos aspectos que promueven la transculturación y los que la frenan o incluso rechazan. Dicho esto, será posible comprender mejor el abordaje de los temas relevantes que vamos a tratar en los siguientes capítulos. Las manifestaciones

²⁰⁷ Prado (1973), p. 7.

²⁰⁸ Morón Arroyo (1995): “Alma nacional. El trasfondo sociológico de *En torno al casticismo*”, Ciriaco Morón Arroyo [El joven Unamuno en su época : actas del Coloquio Internacional, Witzburg 1995 : con textos inéditos de Unamuno](#) / coord. por Theodor Berchem, Hugo Laitenberger, 1997, págs. 11-30.

²⁰⁹ Prado (1973), p. 31.

culturales (el paisaje, la historia, el arte, la religión o la literatura) van a ser efectivamente las claves de una compleja transculturación, que denominamos *intracasticista* por motivos que iremos desarrollando a lo largo del trabajo.

Nos hemos centrado en el proceder consecuente de Unamuno de transformar (los términos) y de denominar las manifestaciones culturales (por no llamarles categorías) desde unos principios que se deslindan de los conceptos convencionales y clásicos del pensamiento racionalista centroeuropeo: el clásico término paisaje va a ser transformado en ‘paisanaje’, la historia en ‘intrahistoria’, la mística en ‘intrafilosofía’ y la literatura en ‘intraliteratura’, para al final reunir todos estos conceptos bajo uno sólo sustituyendo el concepto de mundo por ‘intramundo’.

La insistencia de Unamuno en este prefijo ‘intra-‘ nos lleva a hablar provisionalmente de una ‘intracultura de la autenticidad’ que se expresa por medio del procedimiento que llamamos *intracasticismo*, como propuesta de regeneración nacional y cultural. Aquí nos planteamos hasta qué punto estos procedimientos han sido ‘fagocitados’ por Schneider al adoptar esta ‘intracultura’ ajena como cultura alternativa a la propia.

No es gratuito que Schneider en primer término agradezca a Unamuno la liberación de los conceptos ni que manifieste humildemente una incapacidad para la filosofía, cuando ésta constituye en realidad el acto fundador de su presencia en su mundo literario-existencialista. La transformación de los conceptos podemos verla ejemplarizada en los términos que acabamos de enumerar. Unamuno, recordamos, cierra su primera parte de *Del sentimiento trágico de la vida* en el capítulo VI, dándonos la clave filosófica de esta obra como respuesta dialógica a la cultura centroeuropea:

Muy otra es, bien sé, la posición de nuestros progresistas, los de la corriente central del pensamiento europeo contemporáneo, pero no puedo hacerme a la idea de que estos (sic.!) sujetos no cierran voluntariamente los ojos al problema y viven, en el fondo de una mentira, tratando de ahogar el sentimiento trágico de la vida. (DSTV: 125)

Obedeciendo a su carácter consecuente, es obvio que Unamuno –como guiño al lector– confiese una incapacidad para encontrar una definición del concepto que está usando cuando dice “a falta de otro nombre” y termine por no definir, sino por desarrollar a lo largo de todo el ensayo lo que en realidad pretende ofrecer: una filosofía alternativa y ‘otro’ modo de pensar alejados de formulaciones claras y de una conciencia determinadamente racional:

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, mas o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y este sentimiento más que brotar de las ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. [...] La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él [...] Filosofa el hombre. (DSTV: 38-39, 47)

3.2. Manifestaciones del *intracasticismo*

Estas manifestaciones culturales aparecen transformadas por medio de campos semánticos de duración y permanencia; en suma de un concepto de lo eterno semantizado ontológicamente –muy distinto a lo convencional en el sentido de la doctrina católica– que se acerca a la *longue dureé* de Bergson²¹⁰, a la que Unamuno se refiere afirmando que lo que le preocupa es ir más allá, o mejor “más adentro” del Casticismo, “para llegar a lo duradero del Casticismo, a su roca viva conviene estudiar cómo se ha formado y revelado en la historia nuestra casta histórica.” (ETC: 40). Esta “roca viva” como metáfora forma un oxímoron clave para comprender el modo de Unamuno de proceder personalizador, y al mismo tiempo ontologizante asido al pasado.

Una importante característica en este modo de proceder, a primera vista anárquico, es que por principio no hay un orden premeditadamente construido, ni un sistema que obedezca a un razonamiento o cálculo previo, ni una estructura dependiente de orden o sistema teorizado, lo que marcará definitivamente su proceder narratológico. En consecuencia lo que prevalece es una presencia prácticamente simultánea de estas manifestaciones culturales y por tanto una realidad más natural o más auténtica que la abstracta de los sistemas. Ni el paisaje, ni las gentes, la historia, la literatura, el arte ni la religión aparecen delimitados como sería el caso en las disciplinas independientes, sino que están presentes en todas y cada una, a modo de estructura fractal: en el paisaje la historia, en la historia la literatura, en la literatura la mística y en la mística la poética y así sucesivamente, prácticamente imposibles de sistematizar sin desvirtuar su sentido.

²¹⁰ El concepto de filosofía en Bergson es mencionado en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*: “A la filosofía de Bergson, que es una restauración espiritualista, en el fondo mística, medieval, quijotesca, se la ha llamado filosofía demi-mondaine.” (DSTV: 270).

3.2.1. Del paisaje geográfico al *paisanaje humanizado*

El sujeto narrador viajero de *Andanzas y Visiones*, en sus excursiones por la geografía española, responde a estos presupuestos. Junto a la orografía del terreno, la vegetación y el entorno geográfico, el hombre, campesino o excursionista, es también un elemento constituyente del paisaje. Lo veremos en el capítulo dedicado a la ciudad de Ávila.

Detrás de esta concepción del casticismo natural auténtico aparece la figura romántica del peregrino o del viajante inserto en la misma naturaleza. En esta especial relación con la naturaleza se enfrenta a la tesis contraria, la racionalista, que trata la Naturaleza desde su función didáctica, estética e incluso hedonista separada del sujeto observador que la capta en términos categóricos con una finalidad claramente epistemológica. La experiencia perceptiva desde el casticismo natural viene complementada con este contacto vivo con las gentes que son también integrantes en el paisaje, que después de haber sido vivido, el narrador viajero describe y cuenta desde la propia impresión y experiencia. Por ello hemos separado consecuentemente el casticismo natural y el cultural, aunque ambos son (para ambos autores) elementos constituyentes de la identidad del país: “Para conocer una patria, un pueblo, no basta conocer su alma [...] es menester también conocer su cuerpo, su suelo, su tierra.” (AyV: 282)

El escritor se encuentra realmente ante este paisaje, que posteriormente va a describir y a semantizar personificándolo y proyectando en él su estado de ánimo y dejándose impactar al mismo tiempo por su efecto en él. Este será en Schneider tanto el motivo de sus andanzas y de la presencia real del autor ante el paisaje, como realización del auténtico casticismo natural. Por ello resulta difícil, concretamente en este punto, la transferencia de presupuestos teóricos que sólo alcancen a premisas marcadas por los campos disciplinarios de la sociología o de la antropología, como lo hacen la mayoría de los teóricos actuales de la posmodernidad. Por ello no podemos sin más aplicar los términos propuestos por Bourdieu desde su *habitus* y su análisis sociológico estructural, pues en los autores objeto de nuestro estudio no se da el conflicto social en sí, ni burgués o de clase entre individuo y sociedad. Las acciones que Bourdieu²¹¹ incluye en sus planteamientos teóricos parten del *sens pratique* y por tanto son distintas. Unamuno en *Andanzas y Visiones* elogia precisamente el *Obermann* de Senancour como antídoto frente a los tratados de sociología:

El *Obermann* se puede leer en la cima del silencio donde no hay tratado alguno de sociología que resista la lectura. Se lleva a las alturas el corazón y la cabeza hechos en los valles y llanos, y allí arriba, en la cumbre, hablamos de nuestras preocupaciones, de

²¹¹ Citado en Voges (2004), p. 35.

literatura, de filosofía, de poesía, de religión, del inmortal anhelo de inmortalidad sobre todo, pero no de sociología. (AyV: 65)

Las gentes que aparecen en los *paisanajes* han de ser igualmente hombres vivos –y no constructos de la razón– que pertenecen al paisaje. Todo se reduce al lema: “Sólo lo humano es eternamente castizo” (ETC: 35-36)

En este diario de viaje destaca en primer lugar la ausencia de los estereotipos acostumbrados a ser descritos como atractivo exótico por el interesado turista. También destaca la ausencia del excursionista académico con intereses científicos o antropológicos. Unamuno deja claro que el modo de viajar no es el del típico turista americano como subraya en sus *Andanzas y Visiones*: “Vanidad de parvenu norteamericano, de especiero neoyorquino o de salchichero chicaguense” (AV: 70). Los tipos humanos que aparecen en la que aquí llamamos la primera intrahistoria (el sumergirse en el pueblo llano) como la figura del viajero andante, las gentes del lugar aparecen tal como los vieran los grandes paisajistas del siglo XVI, o con los que el mismo Don Quijote se topa por las ventas o los caminos. Los tipos humanos, los invariables y permanentes, silenciados tanto en la historiografía oficial como en las guías turísticas (Baedeker)²¹², son los que le interesan al Unamuno viajero, el autor que se relaciona en la vida real con estas gentes de siempre –de ahí que las llame eternas–, de las que habla en sus textos. Aquí se fusiona la experiencia real del poeta y la ficción literaria en cuanto a la plasmación de la percepción sensorial y la comunicación personal. Una vez estos personajes naturales pasan al texto reciben un segundo proceso de simbolización de elementos eternos del paisaje reconocibles en los textos del pasado literario. En este caso veamos el ejemplo del paisaje de Extremadura:

Y esos hombres de siempre, fuera de época, que parecen arrancados de una novela picaresca, y con que uno se encuentra en las posadas de los pueblos donde no hay ferrocarril; esos hombres como el sastre aquel ambulante y aficionado al zumo de la vid. (Las gentes: “Las Hurdes”, AyV: 133)

El procedimiento identitario positivista de Unamuno consiste en no separar el pensamiento del medio ambiente en el que se manifiesta. En la obra *En torno al casticismo* (1895-1897) afirma estar convencido de poder probar esta influencia del medio en el alma de las gentes. El paisano es el que vive en el paisaje-*paisanaje*.

Y ahora dejando estas retóricas, entremos de golpe y porrazo a indicar dónde y cómo se han de buscar las pruebas de que en este clima extremado y sin tibiezas dulces, de paisaje

²¹² Karl Baedeker crea el modelo en *Rheinreise von Basel bis Düsseldorf*. Koblenz 1849, que conocemos hasta hoy (*Sachlexikon Literatur*, p. 745)

uniforme en sus contrastes, es el espíritu también cortante y uniforme en sus contrastes, es el espíritu también cortante y seco, pobre en nimbos de ideas, pruebas de cómo generaliza sobre los hechos vistos en bruto, en serie discreta, en caleidoscopia, no sobre síntesis de un análisis de ellos, viéndolos en serie continua, en flujo vivo, como los ve recortados como las figuras en su campiña sin rehacerlos apenas, tomándolos como aparecen en su vestidura, y cómo, por fin, ha engendrado un realismo vulgar y tosco y un idealismo seco y formulario, que caminan juntos, asociados como Don Quijote y Sancho, pero que nunca se funden en uno. Es socarrón o trágico, a las veces a la vez, pero sin identificar la ironía y la austera tragedia humanas. (ETC: 182)

A partir de aquí el paisanaje vivo y directo, que debe ser expresión pura del casticismo natural, será la base sobre la cual pasa a la siguiente fase del casticismo cultural, el paisaje que –mediante la propia aportación cultural proveniente del pasado histórico-literario, que aquí llamamos segunda intrahistoria– viene como propuesta de regeneración espiritual frente al discurso europeísta de la modernidad. El paisaje no aparece vulgarizado al servicio del relato de viajes convencional, sino que a modo de ensayo, el narrador va más allá de la percepción estética para dar paso a reflexiones de todo tipo, con lo cual el paisaje deja de ser sólo paisaje para ser ensayo a través del paisaje. Claudio Guillén nos ofrece una cierta definición de lo que puede ser este concepto:

Y, por supuesto, desempeña relevante función en España, ante todo con la Generación del 98, la clase de escritura que, aunque al parecer se presenta como ergon, como paisaje puro, es en realidad un subgénero del ensayo o de la meditación de carácter histórico y filosófico-religioso. La comunicación o la connotación de una ideología se vuelve prioritaria. Así, el sentir y el pensar inagotables de Unamuno, volcados sobre el paisaje considerado como objeto polisémico, cauce y destino nacional y angustia personal. “A este paisaje”, escribe, refiriéndose a España entera, “le llena y da sentido y sentimiento humano un paisanaje.”²¹³

Unamuno otorga al paisaje una transcendencia ontológica, que le hace funcionar como instrumento de afirmación y reivindicación de otra realidad, la no objetual, localizada más allá de la realidad sensible. Para darle este carácter de transcendencia acude primero al léxico de la orografía del terreno e inmediatamente se refiere a sus previos procesos de formación para evidenciar su carácter vivo y eterno. Como ejemplo podemos aludir a la importancia de la misma imagen en Unamuno: “[...] los detritus que arrastran montañas y forman con él terrenos de aluvión” (AyV: 144), o mejor aún a la metáfora del océano y a las olas de la historia:

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los

²¹³ Guillén (1998), pp. 163-164.

periódicos, la historia toda del “presente momento histórico” no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. (ETC: 144)

La visión dualista de Miguel de Unamuno entre fondo y superficie se deja vislumbrar igualmente en las reflexiones de Schneider. También para este escritor es esencial no dejarse determinar por los movimientos de la superficie: “Man darf sich [...] nicht von der Oberflächenbewegung der Zeit bestimmen lassen, sondern muß auf ihre Tendenzen sehen, die Jahrhunderte durchziehen.” (TB: 335)²¹⁴

El paisaje de Castilla, simbolizado como paisaje nacional, adquiere la función de representante del sentimiento de toda una generación: Azorín, Baroja, y más en especial Miguel de Unamuno. El que la Generación del 98 valore el paisaje como materia de primera magnitud y además asociado al estado de la nación –según Arrinaga– tiene su origen en realidad en la generación de 1868 y en el krausismo: “En efecto, fue la generación del 1868, encabezada por Francisco Giner de los Ríos, la que llevó a cabo la revalorización del paisaje dentro del universo intelectual español de la segunda mitad del siglo XIX.”²¹⁵

La segunda manifestación del casticismo unamuniano se da en el tratamiento intrahistoriográfico del paisaje: la visión *intrahistórica* es una alternativa rectificadora frente a la estrecha historiografía oficial. El viajero andante experimenta una especie de unión íntima con la naturaleza, hasta el punto de sentirla en el interior, “en el hondón del alma” (Unamuno). El *paisanaje* o paisaje teresiano²¹⁶ es identificado con el alma y el alma con el paisaje: Por ello frente a la dicotomía alma – paisaje importa distinguir el alma del término *Volksgeist*:

Alma y no espíritu, psique y no pneuma; alma anima, ánima. Como esas ánimas que, según la mitología popular católica, vagan separadas de sus cuerpos, esperando en purgatorio la resurrección de la carne. Siento que este paisaje, que es a su vez alma, psique, *ánima*– *no espíritu*– me coge el ánima como un día esta tierra española, cuna y tumba, me recogerá –así lo espero– con el último abrazo maternal de la muerte.²¹⁷

Este paisaje se caracteriza por presentar imágenes o cuadros descriptivos del presente y del pasado que no proceden de la imaginación creativa. Es un paisaje visionario al modo teresiano porque en él se siente la conciencia de la presencia viva, pese a la invisibilidad, o

²¹⁴ Citado en Steinle (1992), p. 23.

²¹⁵ Arrinaga Rodríguez, Carlos (2002) *El paisaje nacional y los literatos del 98: el caso de Azorín*. Universidad del País Vasco. <http://www.ingeba.org/lurralde/lurranet/lur25/larrina.htm> [04.11.10]

²¹⁶ Egido (1988), p. 23.

²¹⁷ Unamuno, Miguel de (1979): “País, paisaje y paisanaje”, en: *Paisajes del alma*. Madrid, Alianza. pp. 155-158.

sea, con los ojos del alma (DSTV:196), tal como Teresa podía ver a Jesucristo en sus visiones en su *Libro de la vida*.

Unamuno, en su artículo “La Flecha” de 1898, inicia su teoría estética del paisaje partiendo de estos poetas y místicos: Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Con ella transforma el paisaje en *paisanaje* –como especifica Egido: “[...] si va de la economía a la estética, ahora va de la estética a la filosofía”²¹⁸. Este espacio paisajístico va no obstante más allá de lo filosófico, porque Unamuno, con el sentimiento trágico del paisaje pretende rebasar la pura filosofía racionalista para llegar a su punto cúlmine: lo humano-religioso, (no lo religioso simplemente), en suma, al núcleo del mismo sentimiento trágico de la vida.

3.2.2. De la historiografía a la *intrahistoria*

Este concepto de *intrahistoria* no es tan claramente definible como lo hemos podido comprobar. También aparecen no pocas posturas en contra del historicismo decimonónico en autores muy distintos: Américo Castro, por ejemplo, también se distancia de la historiografía oficial para defender otra Historia contraoficial. Es decir, que la inoficialidad todavía no conforma el intracasticismo, pero es el espacio donde se crea.

El krausismo –alma del pueblo y símbolo de la nación– fue un factor europeizante de renovación en cuanto a la práctica de la visión del paisaje y del excursionismo en las generaciones posteriores, como lo podemos ver en los relatos de viaje de Unamuno y Ortega y Gasset. También el concepto de *intrahistoria* viene marcado por este fenómeno, en principio en su postura antiinstitucional y desde la voluntad pedagógica que llevó, como es sabido, a la creación de la Institución Libre de Enseñanza.

Unamuno en un principio valora positivamente la influencia del barbarismo krausista en España; le califica de civilizador en *En torno al Casticismo* (1895-1897): “Del mismo modo, a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, v.gr., a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España.” (ETC: 141)

La historiografía oficial que aparece en los manuales de historia se caracteriza por ofrecer una enorme cantidad de datos objetivos y externos basados en la memoria y en el recuerdo colectivo de las grandes hazañas, obviamente narradas por los propios vencedores para los vencedores. Esta concepción es abiertamente criticada por Unamuno en un sentido muy similar a los planteamientos poscoloniales de Homi Bhabha cuando habla de la escritura

²¹⁸ Egido (1988), pp. 21-23.

desde el lugar de la cultura dominante²¹⁹ y también similar al enfoque antiinstitucional postestructuralista de Michel Foucault, teórico que, como Unamuno y Schneider, también se sumerge en otra especie de discurso contraoficial frente a lo que él llama biopolítica, o sea, frente al poder de las instituciones.

La *intrahistoria* se va a ocupar de sacar a la luz la cara oculta, la verdad inhibida y sobre todo una realidad inmaterial, humana y espiritual, (a la sombra de Don Quijote) que para Unamuno existe en el fondo de la Historia. Sus objetivos no se encuentran en la superficie de los hechos o datos externos como vimos arriba, sino que se da en su proceso interior previo que conduce a los hechos: “El universo visible es metáfora de lo invisible” (AyV: 21)

La *intrahistoria* no se detiene en la inmersión en el pueblo llano como símbolo de la permanencia invariable, de lo atemporal o de lo eterno tanto de las gentes como del paisaje de Castilla, sino que –como segunda intrahistoria –se localiza en una época concreta del pasado histórico definido por Unamuno como “quincenista” (sic!), es decir del áureo siglo XVI: “Difícil sería encontrar en España un paisaje más castizamente español y español quincenista. Oscuros pensamientos de eternidad parecen brotar de la tierra.” (AyV: 245). Correspondiente a los personajes eternos, el paisaje eterno es el mismo paisaje de la época del Siglo de Oro. A partir de aquí se escinde el discurso personalizado de Unamuno.

Esta inmersión es una primera parte del todo: la impresión sensorial, la que se oye, se siente por ejemplo, en el tañido de las campanas, el grito del vendedor ambulante (AyV: 60). Ésta será complementada por una segunda parte historicista: la dedicación también *intrahistórica* al Siglo de Oro, una inmersión que se concentra en los símbolos de la arquitectura permanente y patrimonio cultural: catedrales, iglesias, ermitas, o sea, el casticismo cultural, correspondiente hermano del casticismo natural. La contemplación de una ermita, una ruina, un determinado camino o un puente sirven de elemento de enlace de las evocaciones históricas y con ellas de las literarias, filosóficas o místicas. La evocación de un momento histórico es la puerta de entrada a un pasado palpable y distinto porque viene cargado de significación, o sea, semantizado por medio de procesos complejos de humanización, irracionalización, concienciación histórica, reflexión metafísica y actitud contemplativa.

La *intrahistoria* no por ello prescinde de la historiografía, como el paisanaje tampoco puede prescindir del paisaje. Sólo que en Unamuno se ve desplazada filosóficamente su condición de reales para reivindicar esta otra realidad invisible, que Schneider, siguiendo la misma premisa llamará *höhere Wirklichkeit*.

²¹⁹ Bhabha (1993).

Por ello el pensamiento vivencial y humanizado no es puramente subjetivo, ni psicológico, sino que se manifiesta a través de sus expresiones culturales. Esta intimidad específica funciona como marca de evidencia de la existencia real de esta interioridad, tan negada por el racionalismo cartesiano, que como Ortega y Gasset en la línea hegeliana sólo reconoce como real lo racional. Destacamos aquí la voluntad de diferencia entre un interés epistemológico en Ortega y un interés ontológico en Unamuno:

Porque vivir es una cosa y conocer es otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida. Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica, no que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio.” (DSTV: 51)

La acumulación de la presencia cultural del pasado es en definitiva una respuesta ante la experiencia de las circunstancias históricas y culturales decadentes del momento. Aquí podemos ver la relación tipológica en Schneider, cuya obra también es escrita con la misma finalidad a la que alude Anderson basándose en las teorías de Certeau, es decir, desde la necesidad de una regeneración en un momento decadente, refiriéndose al Siglo de Oro:

Michel de Certeau elaborates a view of sixteen and seventeenth century mysticism in Europe as being “characterized by a set of procedures allowing a new treatment of language – of all contemporary language, not only the area delimited by theological knowledge or the corpus of patristic and scriptural works.” [...] Certeau offers a historical and linguistic examination of this luminous form of Christianity through its literature – writings which, he suggests, reinterpreted the Christian tradition “against the backdrop of decadence and ‘corruption’ in a world falling apart and in need of repair.”²²⁰

En suma, en Unamuno se procede a una proyección subjetiva en parte e intencionadamente metafórica que trasciende a la historia; también en Schneider ésta es la mejor manera de superar el estado en que se encuentra tanto el poeta como la nación: se tiene conciencia de un alma española personificada que aparece hermanada con el *paisanaje*; así citaba Unamuno a Antonio Machado:

Alma y paisaje: “Oh tierras de Alvargonzález – en el corazón de España, –tierras pobres, tierras tristes,– tan tristes que tienen alma” canta nuestro poeta Antonio Machado (Campos de Castilla). La tristeza de los campos ¿está en ellos o en nosotros que los contemplamos? (DSTV: 207)

²²⁰ Anderson (2006), pp. 329-354/ p. 329.

3.2.3. Artes plásticas castizas y espiritualidad clásica

Aunque las artes plásticas juegan un papel menos significativo en los ensayos de Unamuno, no obstante éste hace hincapié también en las *artes intracastizas*: eternas y universales. La pintura y la arquitectura aparecen igualmente como portadoras de símbolos de permanencia de identidad nacional y sirven de argumento defensor frente a la incapacidad de la ciencia de cumplir estos objetivos:

Por natural instinto y por común sentido, comprende todo el mundo que al decir arte castizo, arte nacional, se dice más que al decir ciencia castiza, ciencia nacional; [...] El arte por fuerza ha de ser más castizo que la ciencia, pero hay un arte eterno y universal, un arte clásico, un arte sobrio en color local y temporal, un arte que sobrevivirá al olvido de los costumbristas todos. (ETC: 140, 142).

Con respecto al arte, Unamuno realiza una observación teórica de tinte posmoderno que rompe la relación entre el significante –la pintura– y el significado –lo pintado– para especificar que: “Todo pintor pinta de memoria, hasta lo que está viendo; pinta un recuerdo [...]”. (AyV: 26).

Como se puede ver, la voluntariedad hispánica unamuniana –como lo hará Schneider– está dialogando o más bien discutiendo las categorías del pensamiento lógico centroeuropeo: en este caso arte contra ciencia. Para ello dedica algunas líneas a la valoración estética de la arquitectura castiza. Lógicamente su postura choca de pleno con las valoraciones procedentes de Europa, como las de los historiadores del arte, en especial con las del profesor Carl Justi. Se encara precisamente con sus valoraciones negativas sobre la estética del Escorial basadas a su juicio en prejuicios ideológicos. Ante la aridez repulsiva sentida por este historiador del arte frente al Escorial, Unamuno niega que lo árido carezca de estética, citando literalmente a Justi:

‘El espíritu de severa etiqueta que Felipe impuso a la corte de España y que tan deplorablemente obró sobre las fuerzas mentales de sus sucesores, revélase en su obra, que parece mirarnos con un poder de fascinación casi petrificante. El único encanto del Escorial es formar como parte integrante del paisaje de que está rodeado, lo cual no había sido previsto por sus constructores’. Este tan típico pasaje de Justi, en que se calumnia al Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial no menos que a su fundador, al prudente rey D. Felipe II, se le ha calumniado, es un modelo de juicio que quiere ser estético y no es sino político. (AyV: 372)

A fin de ilustrar los rasgos de la casta histórica²²¹ Unamuno recurre además a dos representaciones artísticas de la misma: la música y la pintura consecuentemente *intracastizas* y faltas de nimbo, localizadas en el Siglo de Oro:

Tal vez topéis con algún lienzo de Ribera o de Zurbarán, en que os salte a los ojos un austero anacoreta de huesosa complexión, en que se dibujan los músculos tendinosos en claros vivos sobre sombras fuertes, *un lienzo de gran pobreza de tintes y matices, en que los objetos aparecen recortados*. Con frecuencia las figuras no forman un todo con el fondo, que es mero accesorio de decoración pobre. Velázquez el más castizo de los pintores castellanos, era un pintor de hombres, y de hombres enteros, de una pieza, rudos y decididos, de hombres que llenan todo el cuadro. (ETC: 178) [cursiva propia]

La reivindicación del Greco por la Generación del 98, especialmente por Cossío, radica en la misma concepción unamuniana del casticismo, claramente representativo del espíritu castellano. Unamuno en sus artículos “De arte pictórica” y “El Greco” habla de El Greco en sus referencias a la escuela de pintores vascos para quien en el fondo la supone como “la restauración de la vieja y castiza pintura castellana en lo que ésta tenía de más antiguo y hasta místico.”²²² De forma idéntica recalca Unamuno que sus comentarios no se corresponden con la descripción profesional o convencional de los cuadros del Greco: “Estas observaciones no quieren ser técnicas. Son más bien un ensayo de estética literaria a propósito del Greco. Quien quiera conocer a éste debe leer el libro de don Manuel B. Cossío, *El Greco*. (Salamanca, 26-II-1914).”²²³

Schneider escribe ampliamente sobre el arte, insistiendo igualmente en que el origen del arte radica en una necesidad interior de los hombres:

Der Ursprung der Kunst liegt niemals in den Umständen, sondern in der Mächtigkeit der Seele. Aus dem Bedürfnis nach neuen Räumen für neue Menschenmassen kommt man niemals zur Architektur; wo aber das Anschwellen der Städte, der Völker gleichzeitig mit einem Anschwellen des Lebensgefühls erfolgt, wird sich eine Form erheben die diesen innern Gehalt widerspiegelt damit Anspruch auf künstlerischen Rang hat. (TB: 553, 28.2.1932)

3.2.4. Intrafilosofía o mística española. “De mística y humanismo”

El tratamiento de la mística en Unamuno se centra en un diálogo tenso con la filosofía del idealismo alemán y el neo-clasicismo centroeuropeo. El capítulo IV de *En torno al*

²²¹ Ardila, John. A. G. (2004): „Los caracteres nacionales según En torno al Casticismo de Unamuno”, en: *Cuadernos. Cátedra. M. de Unamuno*, N.º. 39, pp. 81-105.
<https://www.google.de/search?tbm=bks&hl=de&q=los+caracteres+nacionales&=#hl=de&tbm=bks&q=Ardilla%2C+J.G.+caracteres+nacionales> [15.12.2015]

²²² Unamuno, Miguel de (1958): “De arte pictórica”, en: O. C. Tomo XI, Madrid: Aguilar, pp. 554-571; 558.

²²³ Unamuno, Miguel de (1958): “El Greco”, en: O. C. Tomo XI, Madrid: Aguilar, pp. 587-597/597.

casticismo (ETC: 217-246) no lleva el título “De mística y humanismo” por casualidad. La mística española en calidad de representante del espíritu castellano es considerada por Unamuno como filosofía castiza. Aquí se percibe una clara actitud de despecho hacia un autoentronizado pensamiento filosófico, hacia un culto al conocimiento y no a la sabiduría²²⁴: “¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna, que repite el vanitas vanitatum! Este pueblo, robusto y sanamente misoneísta, sabe que no hay cosa nueva bajo el sol.”²²⁵ De ahí que hagamos hincapié en la clasificación de Erna Pfeiffer, que diferencia también los tres ámbitos culturales: a) el *casticismo* natural abarca el paisaje y la gente; b) el segundo la *intraliteratura* junto con la *intrahistoria* c) el religioso²²⁶. Pero lo que queremos diferenciar aquí es, que no se trata sólo de una mística anclada en lo simplemente religioso o puramente teológico, sino teológico y filosófico-ontológico. Fijémosos en las palabras de Unamuno:

Tomo por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de la absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtud intransmisible, de sabiduría divina; una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo por llegar al Ideal del Universo [...] pero no con trabajo [...] no por discurso que se arrastra pasando de cosa en cosa, ni por meditación que anda [...] sino por gracia de contemplación que vuela y desde un rayo de visión se difunde a innúmeros seres, por contemplación de fruto sin trabajo, contemplatio sine labore cum fructu, que decía Ricardo de San Víctor. [...] Quisieron cerrar los ojos al exterior para abrirlos a la contemplación de las “verdades desnudas”, en noche oscura de fe, vacíos de aprehensiones, buscando en el hondón del alma, en su centro e íntimo ser, en el castillo interior, la “sustancia de los secretos”, la ley viva del universo.” (ETC: 218-219)

La gran diferencia que Unamuno establece entre la mística del siglo XVI y la teología del siglo XX, es que los místicos españoles no llegan a la fe por racionalismos escolásticos: “No parte la mística castellana de la Idea abstracta de lo Uno, ni tampoco directamente del mundo de las representaciones para elevarse a conocer *invisibilia Dei per ea quae facta sunt*. [...] sino por el camino de perfección mediante el doloroso efecto²²⁷” (ETC: 219-220).

La idea de que la mística es la más alta filosofía ya la expresa Bergson: “Vosotros los españoles tenéis en la mística la más alta filosofía; vuestros grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, han alcanzado de un salto lo que nosotros, filósofos, forcejeamos

²²⁴ Unamuno, Miguel de (1964): “La vida es sueño”. Antología. Colección Popular, México, Buenos Aires, Madrid, pp. 234-239. Referencia en: Lindau (2006), p. 104.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Pfeiffer, Erna: „20. Jahrhundert. Übergang 19./20.Jh. Krausismo und Regeneracionistas“, en: <https://www.bing.com/search?q=erna+Pfeiffer++generaci%c3%b3n+del+98+krausismo+y+regeneracionistas&qs=n&pq=erna+pfeiffer+generaci%c3%b3n+del+98+krausismo+y+regeneracionistas&sc=0-0&sp=1&sk=&cvid=3021FE1F6B19434F8856BBDD540E6A9C&first=11&FORM=PERE> [20.03.16], p. 3.

²²⁷ En nota a pie de página Rabaté anota que en la edición de 1902 en lugar de “efecto” se encuentra “doloroso contraste”, p. 220.

inútilmente por conseguir.”²²⁸ Unamuno afirmará que “Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la razón pura.”²²⁹ También está convencido de que San Juan de la Cruz es superior a Descartes. (DSTV: 467) La misma argumentación le sirve a Reinhold Schneider para enfrentar la mística de Teresa con Kant y con Nietzsche. Tanto Unamuno como Schneider entran a formar parte del discurso iniciado ya en el siglo XIII en la escuela de San Victor en defensa de la mística frente a la filosofía. Un argumento muy similar que Unamuno ejemplariza en las palabras de Ricardo de San Víctor: “que de haber los filósofos conocido esta ciencia mística, jamás habrían doblegado su cerviz ante los hombres “nunquam creaturae coellum inclinassent.” (ETC: 221) lo veremos en el ensayo de Schneider sobre Felipe II en la escena inicial dedicada a la conversión de San Francisco de Borja. “Die Vernunft hat kein Recht sich vom Gott zu emanzipieren und eine Ordnung zu stiften.”²³⁰

Después de haber esbozado las distintas manifestaciones culturales, llegamos a la última manifestación: la literaria, declarada explícitamente por Unamuno como *intraliteratura* que no se limita a su propio campo, sino que incluye las demás manifestaciones culturales que hemos venido tratando.

3.2.5. De la literatura ‘castiza’ al quijotismo o *intraliteratura*

Si la historiografía oficial era ampliada por la *intrahistoria*, ahora Unamuno –desde el mismo ángulo crítico– protesta del mismo modo contra la literatura oficial, en contra de la novela comercial y de consumo burgués como le parecía ser la novela realista del siglo XIX. No es extraño que junto al término de *intrahistoria*, utilice el término *intraliteratura*: “Esto del desconocimiento de la vida difusa popular lo veo y toco en la lengua, donde lo que llamé *intrahistoria* corresponde el lenguaje soto-literario o intra-literario.” (ETC: 280)

Y así anda nuestra literatura novelesca! Literatura...si literatura.Y nada más que la literatura. Lo cual es un género de subsistencia, sujeta a la ley de la oferta y de la demanda, y a exportación e importación y a registro de aduana y a tasas. (*Tres novelas ejemplares y un prólogo*: 28)²³¹

²²⁸ Citado en Ruiz Salvador, Federico (1968); p. 146.

²²⁹ Citado en Abellán (1989), p. 245.

²³⁰ Schneider (1935a): "Die Warnung des Donoso Cortés", *Weißer Blätter*, Jg.4 (En. 1935), pp. 13-20.

²³¹ Unamuno, Miguel de (1920): *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid, Barcelona: Calpe, en: <https://archive.org/stream/tresnovelasejemp00unam#page/n3/mode/2up> [14 de noviembre de 2014], p. 28.

De este modo podemos ver la *intraliteratura* como manifestación central de la teoría literaria, del lenguaje y del tratamiento de los géneros. En el siguiente pasaje vemos cómo Unamuno establece las bases de su desconexión dogmática liberalizadora tomada de sus lecturas de Cervantes:

La idea castellana, que de encarnar la acción pasó a revelarse en el verso literario, engendró nuestra literatura castiza clásica, decimos castiza y clásica, con fondo histórico y fondo intrahistórico, el uno temporal y pasajero, eterno y permanente el otro. Y está tan ligado lo uno a lo otro de tal modo que se enlazan y confunden, que es tarea difícil siempre de distinguir lo castizo de lo clásico y marcar sus conjunciones, y aquello en que se separan, y como lo uno brota de lo otro y lo determina y limita y acaba por ahogarlo no pocas veces. [...] El método no consiste ni en un examen ni en un análisis, sino que prefiere dar indicaciones y puntos de vista para que el lector saque de ellos consecuencias. (ETC: 170-171)

Llegados a este punto casi se puede hablar de *transculturalidad intraliteraria*, es decir, la dedicación al Siglo de Oro con el mismo proceder intraliterario que podemos calificar de noventayochista; y como el paisanaje y la intrahistoria, la intraliteratura es:

1. híbrida- multidisciplinar, que viene determinada por los demás factores intracastizos: la paisanaje, intrahistoria y la intrafilosofía.
2. quinientista, centrada principalmente en el pasado literario clásico del ‘quinientos’, o sea del Siglo de Oro, en su carácter de tradicional eterno.
3. ensayista, que es una literatura de ensayo, libre y abierta que pretende incitar o ‘despertar’ al lector a que piense y saque conclusiones de todo tipo.
4. extraoficial, que es una literatura alternativa a la literatura oficial de consumo (como era la novela realista del siglo XIX);
5. liberada de los géneros, creadora de géneros alternativos de carácter dialógico y con otra nomenclatura (*nivolos*, *drumas* o *sonites*)
6. transdisciplinar: literatura de ensayo o novelesca que trata los problemas humanos de tipo filosófico y teológico.
7. heterodoxa, liberada de los conceptos y de las doctrinas en todos los ámbitos que reclama.
8. intrafilosófica, centrada en el tratamiento de la mística como valiosa alternativa al pensamiento cartesiano y al pensamiento nihilista. La mística es tratada aquí desde una heterodoxia extradoctrinal.

En un primer paso nos vamos a sumergir en lo que el mismo Unamuno ha llamado para este espacio, un intramundo que va a convertirse en espacio real de lo interior y que descarta

aquellos visibles y efímeros espacios considerados como no reales, que el tiempo hace desaparecer y que por tanto son de poco valor como: el poder, el triunfo, la belleza, la juventud, el bien material. Todo esto se presenta ya desde una actitud poscolonial –tan reiterada en Unamuno como en Schneider– cuando se tematiza el embuste de la grandeza de los imperios.

El segundo paso es encontrar la metodología adecuada para ver qué ha sucedido en esta traslación cultural *sui generis* que llamaremos por analogía *transculturación intracastiza* que se centra más en el proceso hacia el hecho que el hecho mismo, que permanece sólo como su representación.

En un principio la modalidad del casticismo como término literario consiste en el uso de giros tradicionales, evitando los extranjerismos, como sería el ejemplo de Azorín, poeta castizo:

Todos esos millares y millares de manos tocan, palpan, tientan, aprietan, trabajan, labran la lana. Desde el rico limiste hasta el grosero buriel, salen de esas manos variedad y copia de paños. La lana es lavada, arcada, carmenada, cardada, teñida, hilada, tejido. Los paños son escurados, bataneados. La ciudad resuena con el ruido de los telares. El lino es también trabajado. Las diligentes manos que tejen los paños labran también primorosas telas de lino.²³²

Los autores de la Generación del 98 efectivamente recuperan palabras tradicionales, utilizan arcaísmos y pretenden ser precisos y sobrios en la expresión. Defienden un estilo antirretórico y antigongorino, con el fin de transmitir sus ideas con claridad y sencillez. En un principio se pretende un acercamiento a la auténtica lengua del pueblo, reflejada por esta literatura de la autenticidad, pero va centrándose más en la coincidencia con el lenguaje eterno en el sentido de permanente de los personajes del *Quijote*. La lengua castiza en su significado convencional venía caracterizada como “lengua sin barbarismos sin vocablos extraños y sin extranjerismos.”²³³ En cambio Unamuno, en su primera etapa en la que se expresa en favor de una europeización, apuesta en favor de los “barbarismos krausistas” que veía como agentes regeneradores y civilizadores:

En la literatura, aquí es donde la gritería es mayor, aquí es donde los proteccionistas pelean por lo castizo, aquí donde más se quiere poner vallas al campo. Dicen que nos invade la literatura francesa, que languidece y muere el teatro nacional, etc. Se alzan lamentos sobre la descastación de nuestra lengua, sobre la invasión del barbarismo. Y he aquí otra palabra pecadora, corrompida. [...] Del mismo modo, a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, v.gr., a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España. (ETC: 141)

²³² Registro del término ‘Casticismo’ con el fragmento textual de ejemplo. Azorín: *Doña Inés* en: *Diccionario de términos literarios* (2011), Madrid: Espasa, p. 106.

²³³ Prado (1973), p. 31.

Este paso sería el paralelo al que vimos con la primera intrahistoria y el sumergirse en el pueblo llano. A esta primera intrahistoria le corresponde una primera intraliteratura. Del mismo modo que distinguimos una segunda intrahistoria enfocada al tiempo imperial del siglo XVI y que Unamuno llamó quinienista, (del quinientos), distinguimos también una segunda intraliteratura que se concentra en la literatura clásica del Siglo de Oro y desde una proyección igualmente noventayochista. Aunque Unamuno enlaza de algún modo con el discurso de los poetas castizos del XVIII, reivindicadores del teatro clásico de Calderón y de Lope de Vega, adopta una postura más libre con respecto a las normativas de género. Como señala François López el casticismo unamuniano ya es de otro talante que el que entendieran los poetas del XVIII²³⁴ en tanto que no se limita a hablar de formas o contenidos de carácter literario, sino que amplía el concepto a un nivel ontológico:

Sans vouloir trop chicaner sur les mots (on en aurait le droit, d'ailleurs, car est-il rien de plus compromettant que les mots?), il faut rappeler que *le moderne concept de casticismo* qu'un Unamuno a voulu approfondir et auquel, depuis lors, personne n'entend plus rien, était totalement étranger aux Espagnols du XVIIIe siècle. Pour eux, était castizo ce qui était pur, dépouillé et élégant comme la meilleure langue classique.²³⁵ [cursiva propia]

Del mismo modo Unamuno no se limita exclusivamente a la inmersión en la vida difusa popular, sino que también nos acercará al lenguaje del quinientos integrando voces auténticas como la del padre Mariana (AyV: 271) y con las largas citas del Padre Sigüenza en su *Historia de la Orden de San Jerónimo*:

El padre Sigüenza, uno de nuestros más castizos escritores sin duda, en su Historia de la Orden de San Jerónimo, dice que “como el rey don Henrique quarto no tenía hijos herederos y en su gobierno procedía con tanta blandura, que todos imprimían en él lo que querían, estaba el Reyno y los grandes desgustados, todo lleno de inquietud, alborotos, divisiones; vivían unos como querían y otros como podían o los dexavan. (AyV: 77)

De ahí que las formas, gestos, muecas y demás construcciones estéticas sean consideradas por Unamuno como postizas e identificadas con el pseudocasticismo y muy lejos de ser representativas de lo auténtico hispano.

Ante estas rotundas y provocadoras afirmaciones de Unamuno surgen no pocas discrepancias por parte de la recepción crítica, sobre todo de la generación emergente representada principalmente por Ortega y Gasset. La primera se refiere al lenguaje castizo que Unamuno ve como representativo de una autenticidad que Ortega y Gasset, a través de

²³⁴ La intencionalidad de evitar anacronismos con el uso del término *casticismo* es tratada en: Escobar, José (2003): “*El teatro del Siglo de Oro*”, en: Biblioteca virtual universal, Glendon College, York University, p. 4.

²³⁵ Rabaté (Coord.) (1999), pp. 147-182.

sus ensayos *Vieja y nueva política. Meditaciones de D. Quijote* (1914) y *La España invertebrada* (1922), cuestiona y polemiza contra la obra del rector de Salamanca, concretamente con respecto a la obra *Vida de D. Quijote y Sancho* (1905). El lenguaje castizo se caracteriza por su desnudez, que según Unamuno es un estilo que no pasa de ser un artificio que afortunadamente no tendrá éxito. Mecke comenta al respecto:

La relativa pobreza del lenguaje novelesco, su desnudez, le confiere transparencia y hace también resaltar el andamiaje de la narración. [...] en Unamuno este grado cero de la escritura se opone netamente a la retórica clásica española del siglo pasado [...] La limpieza del estilo noventayochista toma manifiestamente posición en contra de la escritura “artística” del siglo pasado.²³⁶

Unamuno pretende desde sus conceptos de primera intrahistoria y primera intraliteratura darle vida auténtica al lenguaje del pueblo, el que se manifiesta en el *Quijote*, de todos modos mucho más valorado como auténtico nacional o popular que el lenguaje de los académicos. En este punto recordamos esta postura con las mismas palabras de Cervantes en su *Don Quijote* al duque de Béjar en su dedicatoria:

[...] suplico le reciba agradablemente en su protección, para que a su sombra, *aunque desnudo de aquel precioso ornamento de elegancia y erudición de que suelen andar vestidas las obras que se componen en las casas de los hombres que saben*, o se parecer seguramente en el juicio de algunos que, conteniéndose en los límites de su ignorancia, suelen condenar con más rigor y menos justicia los trabajos ajenos; que, poniendo los ojos la prudencia de Vuestra Excelencia en mi buen deseo, fío que no desdeñará la cortedad de tan humilde servicio.²³⁷

Ortega se distancia del término casticismo eludiendo la terminología unamuniana y reduciendo el término a una peculiaridad irreductible de lo español; asimismo se queja de la falta de libertad artística por culpa del imperativo casticista. En *Meditaciones del Quijote* Ortega se niega a identificar el lenguaje del *Quijote* con el mismo lenguaje del Cervantes escritor, el de los baños de Argel. Afirma que es por el contrario una condensación particular²³⁸.

Con respecto al lenguaje antirretórico, también el lenguaje de Santa Teresa es interpretado como lenguaje espontáneo y sencillo destinado a las hermanas de la orden del Carmelo, y por tanto consecuente con su línea religiosa y estilo de vida. Pero también es un

²³⁶ Mecke (2012), p. 190.

²³⁷ Cervantes, Miguel de (2004): *Don Quijote de la Mancha*, Edic. IV Centenario, Real Academia Española, p. 6.

²³⁸ Ortega y Gasset: “Meditaciones sobre literatura y el arte (La manera española de ver las cosas) “No creo que en parte alguna se haya hecho, como en España, pesar sobre la inspiración artística el imperativo de casticismo.”; en: Ortega y Gasset, José (1987): *Meditaciones y otros ensayos*. Madrid: Castalia p. 343.

lenguaje consecuente desde sus principios ascéticos. ¿Se hace justificable que podamos hablar de un estilo ascético consecuente tanto en Unamuno como en Schneider? Las alusiones de Karsten Garscha sobre el estilo de Unamuno dejan paso a esta posibilidad:

Die radikale Wendung der Prosa von einem rhetorischen und übermäßig hypotaktischen Stil der Unwahrhaftigkeit zu einer knappen, präzisen, durchsichtigen und flexiblen Schreibweise macht ihre große Leistung aus. Ihr wichtigster Repräsentant ist in den zwanziger Jahren und während der Republik Miguel de Unamuno.²³⁹

Para ello tenemos que remitirnos al lenguaje teresiano (como el paisaje) y al lenguaje metafórico, como ya indica Blanco Aguinaga: “Así, Unamuno va creando un lenguaje metafórico que le permite meterse hacia el alma de las cosas, de la intrahistoria, y si bien puede escapársenos el sentido exacto de esta intrahistoria, es porque estamos en el alma, y en el alma la metáfora insinúa pero no define.”²⁴⁰ La estética literaria que obedece al casticismo es sencilla en su estética, es castiza y hasta incluso ‘ascética’²⁴¹. El contenido religioso y la dimensión cristológica del lenguaje se encuentran en la misma sencillez, no por amor a la misma, sino por su trascendencia simbólica basada en la *Imitatio Christi*. Sin embargo Unamuno no se queda aquí, sino que va a ir incluso más allá de lo religioso; de ahí la génesis herética de sus posturas, porque lo que le importa es responder con vehemencia a la filosofía de la Historia, por tanto va a ontologizar y a humanizar trágicamente tanto la mística como al Quijote como al mismo Dios si hace falta.

Obviamente nos planteamos la cuestión de si se puede hablar de una narratología intraliteraria consecuente. Si es así, intentaremos distinguirla de su paralela narratología convencional. Hay que subrayar el carácter consecuente con el que Unamuno elabora su narrativa tan cercana a la de Cervantes en su *Quijote*. Por ello va a ser el símbolo identitario nacional el que funciona como alternativa a la síntesis racionalista europea. En *Vida de Don Quijote y Sancho* ya subraya Unamuno cómo Don Quijote: “Se dejaba llevar de su caballo el caballero [...] su dechado eran vidas creadas y narradas por el arte, no sistemas armados y explicados por ciencia alguna.” (VDQS: 169)

²³⁹ Garscha, Karsten (1983): „Die spanische und hispano-amerikanische Literatur. Die kulturellen Verbindungen zwischen Spanien und Hispanoamerika“, en T. Koebner (Hrsg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 20: Zwischen den Weltkriegen. Wiesbaden pp. 391-416/ p. 39. También en *Arcadia*, Bd. 24, H3, 1989, pp. 225ss.

²⁴⁰ Cifr. en Rabaté C. (1999), p. 169.

²⁴¹ Cerezo Galán, Pedro (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, p. 43.

Llegados a este punto y tras haber esbozado en qué consisten las señas de identidad hispánica según los presupuestos intracastizos unamunianos en las distintas manifestaciones culturales que hemos estudiado en conjunto y unificado con el término intracasticismo, podemos iniciar el estudio de esta relación transcultural hispano-alemana *sui generis* al poder reflexionar desde estas premisas intracastizas los presupuestos identitarios de Schneider con respecto a la cultura ibérica (lusitana y española). No hay duda de que Schneider conoce muy bien el funcionamiento de la narratología unamuniana, incluso hasta el punto de encontrarle una forma determinada por una “furchtbaren Logik”²⁴², donde la mayoría ha visto desorden.

²⁴² Schneider (1933), „Der Mut zur Tragödie”: *Berliner Börsen-Zeitung* (17.9.1933).

IV. FUNDAMENTOS DE LA TRANSCULTURACIÓN SCHNEIDERIANA

4.1. La intencionalidad dialógica y disconformidad con la época

En un primer momento la obra unamuniana es una propuesta alejada de los planteamientos racionalistas y filosóficos para los cuales Schneider, según recuerda en su autobiografía *Verhüllter Tag* (1954), no creía sentirse preparado y que poco le podían ayudar en su situación de joven desubicado en el mundo laboral y desesperado existencialmente.

Um diese Zeit muß mich der Ruf Miguel de Unamuno erreicht haben: der von seinen Büchern ausgehende Ruf. Denn begegnet bin ich dem Wiedererwecker Don Quijotes nie: *er hob mich aus meinem Leben heraus wie einen Feldstein, der nie mehr in seine Lage gebracht werden kann.* (VT: 51-52) [cursiva propia]

En unas breves palabras se dirige al mismo Unamuno en su única carta para expresarle una afinidad de visión del mundo y una misma actitud frente a la época: “Dass ein Mann, der die Welt sieht wie Sie, meine Zeit mit mir teilt”.²⁴³ Esta afinidad consiste primordialmente en una visión pesimista del mundo ante la experiencia generacional de una gran pérdida (de la tradición, de la paz, de las costumbres, de los valores cristianos, etc.), con la cual se despiertan unos sentimientos de nostalgia que provocan una especie de estado depresivo que fácilmente se ha confundido con un problema de psicología individual. La perspectiva de Schneider ha sido calificada por Carrington como “visión disfórica”²⁴⁴ de la realidad. No obstante pensamos que este calificativo, al ser un término específicamente psicoanalista relacionado con el término opuesto *euforia*, no acierta exactamente con esta visión, ya que en nuestra opinión, se da en otra dimensión distinta que se explica mucho mejor desde nuestro planteamiento intracasticista. De hecho, tanto Unamuno como Schneider en distintas ocasiones se van a distanciar claramente del psicoanálisis.

Si reflexionamos detenidamente sobre las palabras de este último dirigidas en su carta al rector de Salamanca en el destierro, inmediatamente vemos claro que el trasfondo de las mismas está cargado más de filosofía existencialista que de psicología profunda. Lo primero que le agradece Schneider en su carta es literalmente la “liberación de la tiranía de los conceptos” –como se puede ver, esta reflexión se sitúa en un nivel filosófico. Schneider aprecia su otro modo de ver la filosofía, al hablar no de la figura del filósofo, sino del “hombre Kant” y del “hermano Kierkegaard” acompañado de un intento desmitificador

²⁴³ Schneider (1926), RSA-BW-Carta a Unamuno (13. 12. 1926).

²⁴⁴ Carrington (2007), p. 141.

bastante claro. La figura del filósofo visto como un dios en el idealismo alemán es bajada de su pedestal y convertida simplemente en hombre de carne y hueso.

Tomad a Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Königsberg, a finales del siglo XVIII y hasta pisar los umbrales del XIX. Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre –¡Y tan hombre!– (DSTV: 28).

El punto de partida de Reinhold Schneider, como el de Unamuno, se encuentra realmente en una intención dialógica con el discurso progresista o vanguardista de su propio tiempo, que ve como aniquilador de la tradición occidental. *Del sentimiento trágico de la vida* es efectivamente un ensayo también dialógico porque supone la respuesta concreta de Unamuno al pensamiento racionalista europeo con su genuina filosofía española, con la cual intenta recobrar valores permanentes que ya se originaron en el contexto cultural del Siglo de Oro español, que también funcionó como respuesta a las corrientes reformistas del momento.

García Mateo²⁴⁵ explicita que el pensamiento de Unamuno al enfrentarse con el racionalismo no lo niega; sólo ve que sus categorías no son suficientes, por lo cual éstas han de ser complementadas con otras categorías no racionales como la voluntad, la fe y el sentimiento. Schneider, de modo muy similar, desarrolla la misma teoría de la insuficiencia, especialmente en sus valoraciones crítico-literarias cuando se refiere por ejemplo a la dramaturgia de Lessing, o a la de Schiller, la *Weimarer Klassik* o la de Kleist. Llega incluso a reprochar al espíritu alemán su insuficiente capacidad de redención: “Wie fern ist die Erlösung durch den Geist, wie unmöglich die Bewältigung des Lebens durch das Gehirn.” (PRtb: 9).

En uno de sus ensayos tardíos, “Lessings Drama”, en *Über Dichter und Dichtung* (1953), Schneider entrará más en materia, con el ejemplo de *Nathan der Weise*, ya que no acepta el “engaño” frente a los hijos, cuando la verdad es una. Sin embargo alaba el gusto a Lessing debido a su inclinación por lo hispano, pero le ve igualmente limitado por el mundo burgués a la hora de buscar la verdad. Habla de una: “Begrenzung auf einen Aufschnitt der Welt.” (ÜDD: 269).

En el volumen de ensayos *En torno al casticismo* (1895-1897) Unamuno propone sustituir el método dialéctico hegeliano, basado en el *método de la remoción*, según el cual “los extremos terminan suavizados en la *síntesis* floja” por un método que sea capaz de sacar

²⁴⁵ García Mateo (1979b), 78.

a los escritores del estado de abulia, del “marasmo intelectual” en que se encuentran los escritores españoles. El método alternativo unamuniano va a consistir en la “afirmación alternativa de los contradictorios” (ETC: 129); método antitético mediante el cual Schneider podrá dar solución a su problema existencial, además encontrará un buen método de creatividad poética y que denomina “Frucht des Widerspruchs” (VT: 179):

Der höchsten Intensität des Lebens, und das heißt des Willens, begegnet die höchste Intensität der Verweigerung: Das ist das Phänomen Unamuno. Einem jeden Ja stellt sich ein Nein entgegen, das dieses Ja durch die Vernichtung hindurch steigert zu höherer Bejahung [...]²⁴⁶

Aunque García Mateo (1978) efectúa un importante estudio comparado entre Unamuno y Schneider desde los presupuestos teológicos y filosóficos, sólo parte prácticamente de lo afirmado en la autobiografía retrospectiva *Verhüllter Tag* (1954) y se centra en el pasaje que citamos anteriormente de la carta a Unamuno de diciembre de 1926: „Was ich Ihnen aber am meisten danke, das ist die Befreiung der Philosophie aus der Tyrannei der Begriffe, die Entdeckung des Menschen [con Sperrung en el original] Kant, der Mut zu unauflöselichen Konflikten und das Vertrauen auf die Fruchtbarkeit der Dissonanzen“.²⁴⁷

4.2. Dialogicidad con Nietzsche: “Der Mut zur Tragödie” (1933)

Schneider descubre en Unamuno una actitud combativa “de lucha a muerte” que adopta para sí como actitud permanente, pese a su distanciamiento ideológico, que se da a partir de mayo de 1930. La invitación vitalista de estos ensayos le va a dar un impulso que Schneider metaforiza con la imagen de la piedra levantada que no vuelve a su lugar (“Der Mut zur Tragödie”, 1933).²⁴⁸ Por otro lado va a ser también el texto clave de la superación de Nietzsche:

Auf meinem Pulte im Kontor lag das Buch „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.“[...] Was mich *aufwühlte, tröstete, bestätigte*, gerade in meinem innersten Schmerz war die Existenz als Todeskampf und der leidenschaftliche Streit mit der Zeit, die unentwegte Herausforderung.[...] Ich fand hier den Mut zum unversöhnlichen Konflikt, zur Tragödie, aber umschlossen von einer mystischen Sphäre, die Nietzsche nicht zugänglich war, und ins Menschliche drückt durch Quijotesken Humor und die derbe Diesseitigkeit Sancho Pansas.“ (VT: 51-52) [cursiva propia]

²⁴⁶ Citado en García Mateo (1979b), p. 79.

²⁴⁷ Osiander-Fuentes (2013), pp 9-10.

²⁴⁸ Schneider (1933). Este artículo reseña la publicación de las obras traducidas por Otto Bueck: *Unamuno Gesammelte Werke*, 4 Bde. Wien, Leipzig: Phaidon.

La lectura del ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) le lleva a los presupuestos básicos del *intracasticismo* que podemos ya constatar si seccionamos morfológicamente el título: 1) *sentimiento* en lugar de raciocinio, 2) *trágico-humano* en lugar de lógico 3) *de la vida*, en lugar de la existencia 4) en los *hombres de carne y hueso*, en lugar de filósofos racionalistas y 5) *‘y en los pueblos’*, en lugar de las naciones.

Como se puede ver éste es un programa filosófico de gran complejidad que conduce a Schneider a la absorción y posterior transculturación de unas señas de identidad enclavadas en este casticismo trágico e intrahistórico. La importancia de este hipotexto en la obra schneideriana ya ha sido mencionada, pero los estudiosos se han basado prácticamente en las afirmaciones del autor; sin embargo, un estudio concreto y exhaustivo sigue siendo una importante desiderata:

Del sentimiento trágico de la vida, ein Buch, das für ihn Rettung und Erlösung bedeutet, da es ermöglicht, was das epochale Bewußtsein des 19. Jh. nicht leisten konnte: die Einordnung des im Subjektiven unerträglichen Lebensgefühls in einen überpersönlich geschichtlichen Zusammenhang. Unamuno verweist ihn auch auf Kierkegaard (Begegnung mit Kierkegaard, 1956), der ihn mit der Sinngebung des Lebens aus dem Tode lehrt, sich selbst anzunehmen, d.h. den Untergang hereinzunehmen in sein Leben. Hier wurzelt eine, die organische Form des Werkes oft sprengende und eben deshalb sinngebend breite Darstellung vom Sterben der Mächtigen in seinen geschichtsphilosophischen Werk.²⁴⁹

A pesar de que Schneider haya seguido muchos de sus pasos y de sus presupuestos, no deja de ser bastante crítico con el rector, no sólo en relación con su postura política de antimonárquico y republicano, sino también con su personalidad para él un tanto altiva. Por su parte Schneider no es ni impetuoso en su carácter, ni en ningún momento ha sido ofensivo con sus contrarios, como lo fue Unamuno en ocasiones. Schneider se distancia de la valoración unamuniana del “hambre de inmortalidad”, ya que no cree en la inmortalidad del poeta a través de las obras. En realidad las circunstancias biográficas de ambos no tienen mucho en común; no hay motivo para que sean comparadas. Schneider entre otras cosas era un solitario, con una compañera unos 20 años mayor que él, no tuvo hijos, no estudió en la Universidad. Está claro que nos movemos en otro nivel que está muy por encima de afinidades biográficas.

²⁴⁹ Frühwald, Wolfgang (1988): *Reallexikon zur Literaturgeschichte*. Berlín: de Gruyter, p. 529. Véase también: Frühwald, W.: *Kindlers Literatur-Lexikon*, Bd. 6, p. 9879.

4.3. Del sentimiento trágico de la vida al sentimiento trágico de la cultura

Los contenidos del ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* aparecen proyectados prácticamente en todas las manifestaciones culturales que trata Schneider. El punto de partida personal subjetivo se desplaza inmediatamente hacia un nivel supra-personal-histórico. Schneider parte, como Unamuno, del momento histórico en que el catolicismo se agrieta (a partir de la Contrarreforma); en concreto entre los reinados de Carlos V y de Felipe II.

Este concepto de lo trágico en su significado especial viene acompañado de la actitud personal del afectado autor. La congoja, la angustia y sobre todo la tragedia vienen ancladas en un marco que incluye tanto lo subjetivo como lo histórico.

CONGOJA. “Zentrale Erfahrung der “congoja”. Congoja bedeutet hier zunächst Angst, aber nicht eine Furcht vor diesem und jenem, sondern die Daseinsangst, die uns zum Nichts hinführt und die Nichtigkeit des Daseins (besser würde man sagen: Nichtung); denn es handelt sich keineswegs um die bekannte Kontingenzerfahrung) erleben läßt. Die gleiche bzw. eine ähnliche Erfahrung des Daseins finden wir bei Jean Paul in der bekannten „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei, (2), bei Kierkegaard (Der Begriff der Angst), bei Nietzsche in dem Abschnitt „Der tolle Mensch“ (3), schließlich bei Heidegger, der dieses Phänomen, [...] in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ in die Reflexion stellt.“²⁵⁰

El poeta puede superar su sufrimiento personal gracias a una nueva preocupación que es la decadencia histórica de la propia nación a la que le dará un sentido:

Über den Untergang mußte sich ein Sinn erheben, der ja auch Volk und Sprache erhalten hatte, sogar wieder in die Geschichte rief. [...] Der Sinn des Untergangs ist; daß ein Dichter die Grabschrift schreibt. Ich fühlte die Stunde aufgehen (1928), da die Epitaphe geschrieben werden mußten. Das war noch ästhetische Wertsetzung, aber doch eine Mittelstellung vom Persönlichen zum Überpersönlichen, für mich die Rettung. (VT: 54)

Este sentimiento trágico-agónico de la cultura se localiza –en el sentido de Lotman– dentro de un eje vertical en un espacio ético²⁵¹ que abarca prácticamente todas las manifestaciones culturales y fusiona tanto lo personal del autor como el interior de sus protagonistas, que adquieren la condición de hombres de carne y hueso en la ficción del relato. Sólo si se comprende bien el significado de *agonía*, en el sentido etimológico de *αγωνία* = lucha²⁵², podemos comprender mejor esta propuesta alternativa cultural con ‘c’, de la que hablaba Unamuno, como vimos. Ésta se desarrolla en el espacio íntimo de las

²⁵⁰ Möller, J. (1989), p. 56.

²⁵¹ Lotman (1988), p. 274

²⁵² López Morrillas (1961), p. 56

personas y es la base de su concepción biográfica e incluso autobiográfica.

No es casualidad que Hörr, en su estudio sobre la tragedia en España y en Alemania en la primera parte del siglo XX, inicie sus indicaciones precisamente con Reinhold Schneider y Unamuno:

Der deutsche Schriftsteller Reinhold Schneider (1903-1958) setzte sich intensiv mit der Philosophie des Tragischen und deren künstlerischen Darstellung im Rahmen der Tragödie auseinander. Seine beiden wichtigsten literarischen Vorbilder auf diesem Gebiet waren der Spanier Miguel de Unamuno (1864-1936) und der Deutsche Paul Ernst (1866-1933).²⁵³

Su concepto de tragedia se basa en el conflicto que resulta del desdoblamiento de una conciencia individual en razón e intuición, en el que ninguno de los contrincantes puede vencer al otro.”²⁵⁴ Un espacio que tiene cierta similitud con el indicado por Bhabha refiriéndose a Hannah Arendt, sobre la categoría de lo oculto a la vista, de la perturbación de la simetría entre lo privado y lo público. Obviamente aquí sólo coincide en el factor común de inmersión que “descubre qué rico y múltiple puede ser lo oculto”²⁵⁵.

De ahí que consideremos el impacto de este ensayo filosófico y poético al mismo tiempo como el principal causante indirecto del status de Reinhold Schneider como caso específico o *Sonderfall* para los críticos y analistas literarios europeos, que desde las más distintas argumentaciones le catalogan como tal con respecto a su contexto literario. Pirmin Meier le califica de un modo muy generalizado: „Anders als seine Zeitgenossen.“²⁵⁶ Ésta es en nuestra opinión la primera consecuencia de su dedicación intensa a los textos de Miguel de Unamuno.

4.4. Reinhold Schneider y su status de *Sonderfall* en el contexto histórico-literario

Estas referencias han de servirnos de ejemplo de cómo la crítica detecta no sólo la diferencia de Schneider con su entorno literario-histórico, sino que tematiza en efecto los problemas de recepción de su obra por falta de comprensión. La Germanística ha aludido reiteradamente tanto a la excepcionalidad de su carácter como a los límites de comprensión de su poética. El primer referente lo encontramos en las afinidades existentes entre Unamuno y Schneider. Si Curtius calificaba positivamente a Unamuno como “Der letzte

²⁵³ Hörr (1997), p. 13.

²⁵⁴ López Morrillas (1961), p. 55.

²⁵⁵ Bhabha (1993), p. 27.

²⁵⁶ Meier, P. (1978), p. 33.

große Glaubenstreiter der spanischen Nation”²⁵⁷; Hinterhäuser por su parte posiciona a Schneider como “der letzte in Europa, der sich uneingeschränkt der Religion unterwirft”.²⁵⁸

Su condición de monárquico, su postura tradicionalista y su visión de una realidad espiritual conforman un “querstehenden Anachronismus”²⁵⁹ que le impide una plena aceptación en el discurso literario alemán actual. Los motivos concretos por los que se convierte en un *Sonderfall* son mucho más complejos de lo que pueda parecer a primera vista. Schneider es conservador (por despecho), es decir, consciente de que su conservadurismo es de carácter rebelde ante una modernidad que le ha declarado la guerra a la tradición. Schneider – lejos de la ceguera que se le imputa– es consciente de la realidad del conservador en tiempos modernos: “[...], dass wir alles Grosse in der Vergangenheit erkennen müssen und somit Gefahr laufen antiquarisch zu werden.” (BWAMB, 15.6.1930). Igualmente es consciente del peligro que corre de ser considerado como católico, cuando conscientemente no se siente como tal: “Man will mich für katholisch halten und wird doch sehen, dass es nicht geht; oder für einen Feind des Glaubens, und das bin ich wieder nicht.” (TB, agosto 1930).

Desde el punto de vista ideológico Hans Urs von Balthasar (1953)²⁶⁰ afirma que es su actitud positiva frente a la monarquía la que le saca fuera de su tiempo. Igualmente su “naive und realitätsblinde monarchische Haltung”²⁶¹ le llevará incluso a ser rechazado por sus propios coetáneos alemanes. Igualmente Schuster, citando a Steinle, afirma que su nacionalismo no coincide con su entorno; en todo caso se da una “partielle Übereinstimmung”²⁶².

Hans Naumann (1980) ya apunta a que el concepto de lo trágico en Schneider parte del idealismo alemán y de la filosofía de Unamuno, por lo cual éste no es visto como concepto puro sino como un híbrido. Juhani Rekola²⁶³ viene a deducir que si el concepto de la tragedia le identifica con Nietzsche, la tragedia llevada a Dios es el resultado de su dedicación a la mística manifestada a través de sus parábolas. La crítica nacionalsocialista no duda en excluirle en su interpretación histórica de la identidad alemana. Como revela Thiede: “So wurden zwar Schneiders als undeutsch eingestuftene Geschichtsdeutungen, der

²⁵⁷ Briesemeister (2004), p. 119.

²⁵⁸ Hinterhäuser (1979), p. 329.

²⁵⁹ Knittel, Philipp: „Ein radikaler Christ, der niemals konform war. Über das Reinhold Schneider-Lesebuch von Michael Albus“, en: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=14369&ausgabe=201006 [23. März 2014]

²⁶⁰ Balthasar (1953), p. 14.

²⁶¹ Schuster (2001), p. 58.

²⁶² Schuster citando a Steinle, p. 76.

²⁶³ Rekola (1980), pp. 86 y 95.

“Camões”, “Die Hohenzollern” und “Das Inselreich“ zügig unterdrückt.”²⁶⁴ También es difícil para la crítica alemana comprender cómo Schneider escribe la historia: “ [...] da die relevanten Entscheidungen ja nur im Innern einer Person fallen.”²⁶⁵ Según Aebi-Surber el concepto histórico de Unamuno le hace distanciarse de un modo especial de su propia historia.²⁶⁶ Su actitud diferente frente la literatura de *Fin de Siécle* y ante la Decadencia, dificulta su posición cuando queremos introducirle en su contexto histórico, como constatan Getzeny y Caeiro.

Lo mismo va a suceder en el intento de introducirle en su contexto literario, ya que la misma poética schneideriana pese a tener mucho en común con los movimientos coetáneos como la Revolución Conservadora²⁶⁷ presenta sus propias peculiaridades. Schneider no es académico, de ahí que no haya utilizado los criterios propios de la Filología, ni sigue los intereses estético-literarios de su entorno y sin embargo por su dedicación autodidacta, entra en contacto con la filología y el academicismo y se posiciona ante ellos.

Otro ángulo muy distinto desde el cual se capta el *Sonderstatus* de Schneider es la “eigenwillige Portugal-Theorie”²⁶⁸ y su visión oscura de España, subrayadas por Briesemeister, que pueden ser problemáticas desde nuestra mentalidad democrática actual:

[...] Sein dunkles Spanienbild wird seit 1929 entscheidend geprägt von der persönlichen Suche nach gläubiger Vergewisserung über den Sinn des Lebens und der Geschichte [...] Philipp II geschichtstheologische Biographie mit einer Neubewertung des umstrittenen Königs erschien zuerst 1931 und nach dem Krieg wieder.“²⁶⁹

Esta manera de ser diferente se puede entender mejor si nos atenemos a los estudios de Manfred Tietz y de Walter Bernecker, cuando hablan de lo que se ha venido a llamar el *Sonderweg* de España en su “camino único” en la historia. A Tietz no le pasa desapercibido el término *Sonderlinge* utilizado por Schneider sobre los españoles que no son comprendidos por Europa. Desde la perspectiva de la *Kulturwissenschaft* Arno Gimber (2007), manifiesta su extrañeza ante el fenómeno de la visión de una España metafísica *in extremis* en el caso de Keyserling y de R. Schneider:

Wie seltsam, daß der immer größeren Konkretheit der spanischen Dokumente nun von deutscher Seite bei Hermann Keyserling und Reinhold Schneider, das “Metaphysische”

²⁶⁴ Thiede (1985), p. 9.

²⁶⁵ Schuster (2001), p. 117.

²⁶⁶ Aebi-Surber, Beatrix (1998): *Reinhold Schneider und sein Mittelalter*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, p. 25.

²⁶⁷ Cfr. Getzeny (1987), p. 59.

²⁶⁸ Briesemeister (2000), p. 243.

²⁶⁹ Briesemeister (2004), p. 118.

gegenübersteht, das je (allerdings konnten wir Rilke nicht zitieren) über das ‘spanische Wesen’ gesagt worden ist.²⁷⁰

Para finalizar con este ejemplar pluralismo de referencias, hemos de destacar la valoración de C. Carrington, desde la perspectiva lusitana, quien no sólo le ve como ‘caso extraño’ sino como ‘caso único’: “A ligação de Reinhold Schneider a Portugal, provavelmente um caso único de identificação nas relações interculturais luso-alemãs”,²⁷¹. Esta diferenciación con su entorno se puede ver incluso en parte ratificada por el mismo autor, como veremos en las líneas siguientes.

Tras su regreso de la Península Ibérica en otoño de 1930 va a ser de gran importancia la dificultad que tiene Schneider de readaptarse a la vida alemana. Se hace patente una dificultad de adaptación por las fechas en las que se ha instalado en Berlín (1931-32). Al pretender estudiar la tragedia del prusianismo y reflexionar lo que supuso Felipe II y los místicos españoles ha de constatar: "Und doch fiel es mir namenlos schwer, in die preußische Form mich einzuleben. Aber sie war der einzige Halt." (VT, 69)

Habría que preguntarse hasta qué punto Schneider traslada los esquemas hispánicos, pese a haber intentado deshacerse de ellos, o sea, superar el Sur afirmando un distanciamiento: “Was gehen mich heute noch die romanischen Völker an? Ich habe sie hinter mir; den ganzen Süden; und gehe nur wieder hin, wenn ich eine Verbannung brauche: für das Werk”²⁷² para descubrir lo contrario tres años después, es decir, que Prusia va a pasar pronto de ser una región donde regresa a su tierra, a ser un lugar de exilio en 1934:

Im Grunde habe ich kein Stadium meines Lebens wirklich überwunden, das heißt abgeschlossen und abgetan [...]. Die Vertreter des Preußentums sind mir nicht wichtiger als Camões und Philipp; die großen Kaiser werden mich ebenso lange beschäftigen wie etwa Friedrich Wilhelm IV., Oranien so lange wie Loyola und Teresa von Ávila [...]. Heute nach drei Jahren preußischen Exil flutet die spanische Welt wieder auf mich ein, ja die ganze romanische Sphäre (TB: 785-786, 22.8.1934)

A partir de 1934 vuelve a dedicarse con más asiduidad a los grandes temas culturales de España; al mismo tiempo reconoce que en los temas de contenidos alemanes sigue presente la identidad hispánica. De hecho, después de varios años se mantiene una continuidad alternante en la presencia de elementos identitarios españoles y portugueses:

²⁷⁰ Gimber (2007), p.14.

²⁷¹ Carrington (2007), p. 87.

²⁷² Getzeny (1987), p. 37.

Ich lese die Redondilhas des Camões und sehe, daß sie eine Wirklichkeit spiegeln, die noch immer und unverändert in mir vorhanden ist. Ich sehe, dass Toledo und Ávila, Lissabon und Coimbra mir noch ebenso viel bedeuten wie damals, als ich die Städte zum ersten Mal sah, und weit mehr als mir dies in den letzten Jahren bewußt war. In all diesen Jahren, da ich mich es mit allen Kräften um die deutschen Inhalte bemühte, habe ich es nicht gelernt, nur im Mindesten auf den Süden zu verzichten. (TB: 786, 25.8.1934)

Desde los parámetros de la crítica y de la investigación alemana, no obstante, las reacciones a la aplicación de los esquemas hispánicos al espacio europeo son en su gran mayoría muy negativas. Si Hans Naumann reconoce con neutralidad que El Escorial es un punto de partida para su desarrollo y que el ensayo histórico *Die Hohenzollern* (1933)²⁷³ es una “proyección de la forma española hacia la capa prusiano-protestante”,²⁷⁴ Ingo Zimmermann valora esta proyección como factor negativo: “Er unternahm den untauglichen Versuch mit seinen in Portugal und Spanien gewonnenen Maßstäben deutsche Geschichte zu deuten und damit die deutsche Gegenwart zu erfassen.”²⁷⁵ Urs von Balthasar la considera incluso como imposible: „Er hat das Unmögliche unternommen, den Katholizismus Philipps und Camões’ und den protestantischen Pantheismus Fichtes und Atheismus Friedrich des Großen von einer Warte aus schauen, positiv verstehen zu wollen.“²⁷⁶ Desde Suiza Pirmin Meier corrobora esta crítica negativa con mayor fundamento argumentativo, especialmente en su observación sobre *Fichte, der Weg zur Nation*²⁷⁷ (1932):

Dabei ist nicht zu verkennen, dass sich Fichtes “Weg zur Nation” für dieses Schneiderische Darstellungsprinzip einfach nicht eignete. Zur Monumentalität der Aussage des „Philipp“ gehört die monumentale Landschaft. Doch was lässt sich über Fichte sagen mit „erst ist der Wald, herb die Ebene grenzenlos der Aetherraum.“²⁷⁸

Pirmin Meier le dedica todo un capítulo con el sugerente título: “Der gescheiterte Plan”²⁷⁹. Basándose en los referentes explícitos del autor en *Verhüllter Tag* (1954) afirma que:

Seine künstlerische und ideologische Position, die er sich in Iberien erworben hatte, zeigte sich für die Bewältigung der deutschen Geschichte und Gegenwart als *untauglich*. Die Uebertragung „spanischer“ Kategorien auf die Darstellung deutscher Stoffe musste in den frühen Dreißiger Jahren *gründlich verderben*. Die monumentalthistorische Darstellung nationaler Stoffe war 1933 auf eine Weise ad absurdum geführt worden, dass es einem sensiblen Schriftsteller auf die Dauer nicht entgehen konnte.²⁸⁰ [cursiva propia]

²⁷³ Schneider (1933) *Die Hohenzollern. Tragik und Königtum*. Hellerau: J. Hegner.

²⁷⁴ Naumann (1980), pp. 58-78/ p. 65.

²⁷⁵ Zimmermann, I. (1982), p. 75.

²⁷⁶ Balthasar (1953), p. 79.

²⁷⁷ Schneider (1932) *Fichte. Der Weg zur Nation*. München: Langen Müller.

²⁷⁸ Citado en Meier, P. (1978), p. 119.

²⁷⁹ Ibid. Cap. 4.5. pp. 129-130.

²⁸⁰ Meier, P. (1987), p. 129.

En suma, este rechazo o interpretación negativa de esta transculturación por parte de la crítica alemana es para nuestra cuestión con respecto a nuestra investigación uno de los indicios que nos están marcando un distanciamiento y un consecuente rechazo de la transculturación y por tanto un status de incomprendido. Pese a ello Schneider ratifica su posición aceptando las consecuencias, de las que es perfectamente consciente.

Para nuestro planteamiento es más importante no sólo el hecho de que haya transportado una forma, sino el de observar en qué consiste su visión historicista distinta, que integra el concepto trágico de la existencia histórica manifiesta en los destinos, la voluntad y los sentimientos de las personas, y todo ello a través de un aspecto muy unamuniano, el de la contradicción:

Es ist nicht unsere Sache, das Vergangene zu richten, sondern es zu verstehen und Größe, Leiden, Verschulden und Versagen, den durchlebten unheilbaren Widerspruch zu ehren. Auch ist es das Wesen der Geschichte, daß in ihr Sendungen aufeinanderstoßen, die einander schneidend widersprechen; indem sie sich aufheben wollen, formen sich Schicksale, werden Willenskräfte zersplittert, Herzen überfordert; in allem kommt es darauf an, daß der Mensch wisse, was er soll, nicht was er bewirkt. (Prefacio a *Die Hohenzollern*, Suhrkamp, p. 10.)

Esto nos ha llevado a pensar en el método intrahistoricista, sobre el cual hablamos al tratar del ensayo biográfico sobre Felipe II, que Schneider aplica aquí también para la dinastía prusiana. Un ejemplo de ello es la tipología de las fuentes de información como ya ha comentado Blattmann²⁸¹. Junto a los estudios historiográficos que él consideraba serios y fiables, Schneider hace uso de otras fuentes de carácter privado que le permiten entrar en una intimidad semejante a como lo hace la *demótica* unamuniana y además ampliada a las grandes personalidades de la Historia, como son Las Casas o la dinastía de los Habsburgo. Un ejemplo de ello nos lo aporta Jose Luis Varela cuando apunta a las huellas de la Generación del 98, concretamente de Azorín en los textos schneiderianos: “[...] cuando se cuela en la intimidad de lo cotidiano, de lo más privado y vulgar y humano del Rey [...] Schneider escribe sobre Felipe II. Y coge de vez en cuando un libro escrito en castellano nítido: Azorín. En Azorín [...] descansa.”²⁸²

Efectivamente es lógico que piense así, por su similitud, aunque no tengamos constancia de que los textos azorinianos se encuentren en la biblioteca de Schneider. Esta semejanza de visiones la encuentra Wolfzettel entre Unamuno y Azorín:

²⁸¹ Blattmann (1979), p. 174.

²⁸² Varela (1958), p. 86.

Die Quijote-Arbeiten von Unamuno und Azorín, *Vida de Don Quijote y Sancho* und *La ruta de Don Quijote*, die beide 1905 erscheinen, illustrieren dieses neue methodische Vorgehen, das mehr noch als an die zeitgeschichtliche Mode der „pèlerinages littéraires“, an Formen der „lecture créatrice“ bei Thibaudet, Alain oder Válerý anzuschließen wäre. Forschen, Wandern, Einfühlung und Interpretation werden eins.“²⁸³

La transculturación ibérica no es por tanto únicamente una consecuencia inmediata de sus viajes, sino una idea en cuyo fondo se encuentra toda una filosofía o visión del mundo, encarnada en el ensayo *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Nos podemos percatar de cómo Schneider aplica exactamente el método antidialéctico basado en el choque vivo de fuerzas que seguirá usando para su estética creativa dedicada a Europa, pese a que ello suponga un atrevimiento, como él mismo afirma al hablar de los Hohenzollern: “Es galt *den kühnen Bogen zu schlagen zwischen Spanien und Preußen, zwischen der Burg auf dem kastilischen Fels und dem Kastell auf dem märkischen Sand*.”²⁸⁴ [cursiva propia]

Schneider adopta la visión ibérica consistente en descartar de modo consecuente todo cientifismo histórico y así penetrar en el factor humano y trágico (no psicológico) de las personalidades históricas, como vimos líneas arriba. Schneider se atreve a pasar de Felipe II a Federico de Prusia.

En los siguientes apartados sondeamos la presencia de este *intracasticismo* en la producción dedicada a Europa sin olvidar en ningún momento que Schneider es un escritor alemán inmerso –aunque al mismo tiempo incomprendido– en su propio contexto histórico-literario de entreguerras que desde aquí obviamos. Su obra viene igualmente marcada, en sus distintas facetas, por la literatura alemana (Kleist, Hebbel, Jean Paul, etc.) como por otras literaturas europeas.²⁸⁵ También en este sentido Schneider hace referencia a Unamuno y a sus referentes intertextuales con la literatura europea en su autobiografía *Verhüllter Tag* (1954):

Das Baskisch Kastilische vereinte sich mit dem Norden, mit englischen und skandinavischen Werten: Unamuno liebte es, die Spanier mit Zitaten aus diesen Sprachen zu ärgern; ich teilte seine Liebe zur Dichtung Leopardis, Alfieris, die mir geblieben ist; [...] (VT: 52.)

Pero la experiencia literaria en sí no va a ser suficiente para superar esta situación existencial grave y compleja. Schneider –evocando a Whitmann: “Camarado, [sic] I give

²⁸³ Wolfzettel (2003), pp. 454.

²⁸⁴ Balthasar (1980), p. 82.

²⁸⁵ Cfr. Scherer (1966).

you my hand!”²⁸⁶–, se imagina en su carta que Unamuno le lleva de su mano para conocer la geografía castellana, por la que le ha seguido en su imaginación, durante las horas de hastío insoportable en su trabajo, en el que él mismo se autodefine despectivamente como un “Kontor-Schemel-Rutscher”²⁸⁷ en la imprenta de Dresde.

Sin embargo, para conocer realmente la tipología *intracastiza* del viaje schneideriano, veamos antes cuál es el panorama de los viajes alemanes²⁸⁸ a la España de aquellas décadas, que conforman la cuna de la creación de este autor. Uno de los criterios que nos ha de llevar a responder por qué hemos denominado itinerario intracastista a la obra de Reinhold Schneider, ha de ser el marcar en primer lugar la diferencia entre lo que es un itinerario casticista para diferenciarlo del intracastista; en segundo lugar marcar otra diferencia de lo que no es intracastista, pero tampoco castizo:

En primer lugar, el itinerario castizo correspondería a la presentación de las expresiones culturales folclóricas, populares, que han marcado lo que se ha venido a llamar la España cañí, o la España de pandereta, o la famosa ‘españolada’, tan popular en la década de los 60.

En segundo lugar, el itinerario no castizo corresponde a la visión hetero-estereotipada desde una Europa que ve a una España romántica, de Cármenes, valientes bailaoras, toreros, majas, etc., que han impregnado muchas mentes europeas desde el último tercio del siglo XIX.

En tercer lugar, el itinerario intracastizo vendría a ser un espacio que no acepta ninguno de los dos anteriores, ni el folclórico “rancio” –en términos de Unamuno–, ni el moderno-europeo, que con sus presupuestos acaba con las formas tradicionales cristianas o de la tradición occidental.

²⁸⁶ El contenido íntegro de la carta a Unamuno ha sido publicado en mi artículo: Osiander-Fuentes, Ángeles: (2013) [31.10.2014]

²⁸⁷ BW-Madre: Augusta Wilhelmine Schneider-Messmer (20.3.1928).

²⁸⁸ Martínez Alonso, P. J. (2003): *Libros de viaje alemanes e ingleses a España en el siglo XX* (Tesis doctoral) Madrid: Complutense.

V. ITINERARIO INTRACASTICISTA: ANDANZAS Y VISIONES ODEPÓRICAS

5.0. Pluralismo y variantes de la itinerancia alemana en España²⁸⁹

Los escritores de habla alemana que visitaron nuestro país quizás se podrían contar con los dedos de una mano y, si exceptuamos a Rilke, Stefan George, Hermann Bahr, Kisch o Reinhold Schneider, no son ni de primera ni segunda fila, [...] (M.A. Vega, Alemanes eruditos... 2009, p. 343)

Para comprender la realidad que hay detrás del viaje schneideriano como viaje *intracasticista*, diferenciado del rancio castizo y del moderno europeo, hay que remontarse a sus predecesores de primera fila, a aquellos autores viajeros de fin de siglo que pertenecieron a las clases nobles o de la alta burguesía y que proyectaron su problemática existencial-cultural frente a la modernidad de las vanguardias que se les venía encima. Este viaje literario parece ser una proyección especular de la situación personal por un lado e histórica por el otro.

Paralelamente a este interés de la intelectualidad moderna como lo tuvieron los poetas simbolistas y los pintores expresionistas alemanes como Franz Marc, entre otros por los artistas y poetas españoles del Barroco, existe otro grupo que aportó en gran medida a la recepción *transductora* de la España del Barroco, la de los críticos, historiadores del arte, que hacen girar su eje polémico entre la tradición y la modernidad. Conocidas son las querellas²⁹⁰ en torno a las pinturas de Velázquez y el Greco en cuanto a su valor representativo de la nación española. El libro de Carl Justi *Velazquez* (1923) había sido un acontecimiento en la Historia del Arte que serviría igualmente para marcar en Ludwig Pfandl y Karl Vossler la historia de la Hispanística.²⁹¹ Carl Justi había iniciado sus viajes a España en 1872 de los cuales conocemos las *Spanische Reisebriefe* (1923)²⁹²; Julius Mayer-Graefe viaja a España entre 1908 y 1912. En su libro de viajes *Spanische Reise* (1910) nos informa de sus contactos con esta institución refiriéndose a la ‘École libre’ –la conocida Institución

²⁸⁹ Vega Cernuda, Miguel Ángel: “Fenomenología de la itinerancia alemana en España. Contextos, textos y contrastes”, en: Raposo/ García Wistädt (2009), pp. 17-40.

²⁹⁰ Osiander- Fuentes (2011), pp. 137-171.

²⁹¹ Brüggemann (1955), p. 143.

²⁹² Justi, Carl (1923): *Spanische Reisebriefe*. Bonn: Cohen.

Libre de Enseñanza– y de los encuentros en la vivienda de su director el profesor Manuel Bartolomé Cossío²⁹³ a través del cual conoce a otros grandes nombres de esta institución:

Den Tee nehmen wir wieder bei Cossío. Das nette Häuschen enthält eine vom Staat unabhängige École libre, für die Cossío mit Leidenschaft tätig ist. Er macht uns mit Gimer (Sic!) dem Gründer der Schule [...] und mit den anderen Lehrern bekannt. Famose Köpfe.²⁹⁴

Un dato interesante es, que las copias de los cuadros de El Greco, realizadas por los pintores que le acompañan en su viaje (Leo von König amigo de Rilke entre ellos), aparecen también en las ilustraciones del *Spanische Reise* de Meyer-Graefe. Estas les sirven a los pintores expresionistas, como Franz Marc, para confeccionar el almanaque *Der blaue Reiter*.²⁹⁵

Estos viajes son clave para conocer las relaciones hispano-alemanas del siglo XX entre los autores y artistas, entre la literatura, el arte y la academia. Obviamente los que se podían permitir este tipo de viajes era la clase aristocrática o la alta burguesía. Las relaciones interculturales se movían en muchos casos entre los miembros de estas clases, como lo será Schneider a medida que adquiere rango de escritor reconocido. Por ejemplo el mismo Freiherr, Leo von König, es igualmente amigo del Barón von Huehne (miembro de la delegación alemana en la embajada de Portugal durante los 40), con quien Schneider mantiene una larga correspondencia, aún inédita. Leo von König es quien ayuda a Rilke a organizar su viaje a España en otoño de 1912. Es uno de los pintores que habían acompañado a Meyer-Graefe en el trascendente viaje a España en 1908. En los años 40 Leo von König y Schneider mantienen una profunda amistad²⁹⁶.

La gran figura del viaje a España durante esta década es Rainer Maria Rilke (1875-1926) que nos interesa como viajero *transculturalizador* de España a la cultura alemana. Un fiel recorrido de sus contactos con la pintura española, nos lleva a un conocimiento de la obra de Zuloaga en una exposición en Dresde. Rilke, entusiasmado con su obra contacta con él en París. A través de su amistad con Zuloaga se ve la huella castiza en sus poemas “La bailarina española” (1906) y “Corrida” (1907). Rilke le sigue en las diferentes ciudades donde puede ver sus cuadros, en Dresde, en París o en Berlín. Allí ve sus cuadros de San Antonio, San Francisco de Asís, y la Virgen. Su correspondencia abarca de unas 40 a 50

²⁹³ Rilke se dirige a Leo von König esperando a que se publique la anunciada monografía sobre El Greco, por Cossío y Meyer-Graefe. Carta de Rilke: (A Leo von König, Castillo de Duino, 18 de sept. 1912). Dato en: Ferreiro Alemparte (1966), p. 375.

²⁹⁴ Meyer-Graefe [1910] (1984), p. 63.

²⁹⁵ Warndke (1996), pp. 221-228, p. 226.

²⁹⁶ Osiander-Fuentes (2011), pp.137-171.

cartas de las cuales se han conservado unas nueve. En 1906 las referencias a Zuloaga se esfuman sin motivo aparente. Su fascinación por el Greco le lleva a realizar “el viaje de los viajes”, que ya tenía en mente desde Duino. El 2 de noviembre es la fecha en que Rilke se instala en Toledo, aunque sólo permanece allí un mes por razones de clima y de salud. Allí intenta leer una vida de Cervantes en español, lee una traducción alemana de El Quijote, sin embargo la obra cervantina, pese a reconocer su genialidad, le parece “más bien pueril”.²⁹⁷ Sevilla es una ciudad que le disgusta y nada atractiva; en esto coincide plenamente con Schneider. Por consejo del conde de Villalonga²⁹⁸ Rilke se dirige a Ronda, donde permanece hasta febrero de 1913. La experiencia de la mezquita de Córdoba le hace sentir una especie de arrebató anticristiano. Sin embargo esto no le impide escuchar todos los domingos una Salve en la Iglesia. Como llama la atención César Molina, muchos de los poemas que escribe Rilke en Ronda son de un acentuado simbolismo cristiano, por ejemplo “Resurrección de Lázaro” o “La asunción de María”²⁹⁹.

Rafael Argullol descubre a Rilke como escritor viajero en el que “prevalece la dimensión mítica sobre lo real”³⁰⁰ y destaca el efecto que le causa la ciudad de Toledo y de la imagen preconcebida por medio de su recepción del Siglo de Oro. Esta visión de España, determinada por la España áurea, es objeto de una crítica similar a la realizada a Schneider por la Romanística reciente. Frente a este reproche, Argullol, desde una postura defensiva de Rilke, afirmará lo siguiente:

Contra el periplo español de Rilke se ha argumentado su escasa percepción del país “real” en el que estaba. Sin embargo eso es únicamente cierto desde una mirada sociológica. [...] Su viaje debe ser observado desde una perspectiva completamente diferente que nos informa de los auténticos motivos del escritor viajero.³⁰¹

Los estudiosos de Rilke están de acuerdo en que España supone un punto de inflexión en su vida. No es la España castiza de cante y pandereta la que vive Rilke, sino una España: [...] descarnada, desolada, la España cósmico-existencial traspasada de acentos religiosos: Una España en consonancia con el estado interior del poeta.”³⁰² En 1923 empieza a pensar en un viaje a Granada, pero finalmente no lo lleva a cabo. Sólo quedan los recuerdos de España en

²⁹⁷ Ferreiro Alemparte (1966), p. 409.

²⁹⁸ Gebser (1977), p. 19.

²⁹⁹ Molina, César Antonio (2013): “Rilke y Ronda, amor fugaz“, *El país*. http://elviajero.elpais.com/elviajero/2013/05/23/actualidad/1369319371_191527.html [04.11. de 2015]

³⁰⁰ Argullol Murgadas (2000), p. 305.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 304.

³⁰² Ferreiro Alemparte (1966), p. 43.

el castillo de Muzot en el Valle de Valais (Suiza), donde Rilke terminará las *Duineser Elegien* y permanecerá hasta su muerte en 1926.

5.1. La itinerancia alemana en la España de los años 20³⁰³

Die Kultur der 20er Jahre wird von und in der Stadt geprägt. Ihre Reisenden kommen aus Berlin: Kerr, Kisch, Toller, Benjamin, Tucholsky. Sie reisen als Journalisten und Beobachter der Städte, also auf den Spuren des Flaneurs, und die Stadt als Paradigma der Moderne bestimmt ihre Reiseerfahrung (Gleber, 1989: 463)³⁰⁴

Como podemos constatar con esta cita, la percepción de la modernidad por parte del profesional periodista, observador de la ciudad, que informa de lo que está percibiendo, se integra sin más en el género del *Reisebericht*, cuando el *Bericht* (Informe) pertenece claramente al género de los textos no literarios, y por tanto no sería correcto integrar en este género a los correspondientes textos literarios en los que entrarían el libro de viajes literario, dietario literario, el ensayo crítico de la cultura, etc. Por otro lado vemos cómo estos autores— en su mayoría berlineses, gente de la capital acostumbrada a la vida de la gran ciudad— cuando se desplazan lo hacen por lo general con una finalidad de satisfacción o de curiosidad; tal como es el caso del *Flaneur o Müßiggänger* que convierte el viaje en pura experiencia de la gran ciudad: Alfred Kerr en Nueva York, Ernst Toller o Walter Benjamin en Moscú.

Una breve ojeada a estos viajes nos facilita el enmarcar y situar más correctamente el punto en que Schneider se va a diferenciar de todos ellos, precisamente para seguir un discurso de protesta que enlaza con los viajeros de Fin de Siglo y que supone una réplica a este nuevo paradigma de la Modernidad, como lo podemos ir constatando paulatinamente durante el desarrollo de este capítulo.

En la primavera de 1923 Thomas Mann realiza un viaje a Madrid vía Génova- Barcelona, ya que el paso por la Francia archienemiga desde la derrota de la Primera Guerra Mundial y el Tratado de Versalles ha quedado vedado. Aparte de sus referentes cervantinos en *Meerfahrt mit Don Quijote* (1934)³⁰⁵, en “Lebensabriss” (1923) se limita entre otras cosas a recordar la asistencia a una misa en la catedral de Sevilla.

³⁰³ Vega Cernuda (2009), pp. 17-40.

³⁰⁴ Gleber (1989), pp. 463-489.

³⁰⁵ El mismo motivo de un Don Quijote por el Atlántico en Jakob Wassermann y su biografía sobre Las Casas: *Christoph Columbus. Der Don Quichote des Ozeans. Eine Biographie*. Berlin (1929).

Das Gedächtnis des Himmelfahrtstages in Sevilla wird mir bleiben, mit der Messe im Dom, dem herrlichen Orgelspiel und der Fest-Corrída am Nachmittag. Im Ganzen hatte der Süden weniger zu sagen, als das klassische spanische Gebiet (Kastilien, Toledo, Aranjuez, Philipps granitne Klosterfestung, jenseits der Schneewolken von Guadarrama.³⁰⁶

En un recorrido por los Pirineos en 1925 nos encontramos con Kurt Tucholsky (1890-1935) escritor, periodista de izquierdas y pacifista. Con su *Pyrenäenbuch* (1927) critica el típico viaje de ocio de su tiempo. Por otro lado y muestra la intencionalidad discursiva remitiéndose a los *Reisebilder* de Heine para criticar en Biarritz tanto a la sociedad burguesa capitalista como a la Iglesia Católica y al Jesuitismo.³⁰⁷

En Tucholsky aparece también un contraste entre la experiencia previa, como lo es el París cosmopolita, con la región montañosa de los Pirineos y más aún la región del País Vasco. Aquí puede verse la táctica de ‘rebajamiento de lo contrario para la elevación de lo propio’. Este es otro ejemplo que podría unirse a la opinión de Unamuno sobre las valoraciones ideológicas del protestante Carl Justi y que Miguel Ángel Vega ve corroborado en Klemperer³⁰⁸: “Su inquina antiespañola le impediría hacerse con las claves de nuestra cultura.”³⁰⁹

En 1926 Victor Klemperer viaja por Andalucía, Madrid, Bilbao, San Sebastián etc. hasta veinte ciudades españolas para detectar la ‘falta de nivel europeo’ y negar que en España haya habido Renacimiento. Además critica la estética del edificio de la Universidad Central: „Größer und schäbiger Kasten in schäbiger Citygegend /San Bernardo”.³¹⁰ En el Prado, critica incluso los efectos de luz en la obra de Murillo en comparación con Ribera. La Granada de los románticos no le va a dar ninguna gran impresión; incluso intenta relativizar la imagen idílica de los Jardines del Generalife: „Das Rauschen des Wassers (für die Maurer...) aber wir haben es (...) 100mal schöner und müssen hier unsere Begeisterung künstlich aufbringen. [...] Südsanien lehrt mich, dass spanische Kultur, = arabische Kultur ist, die zertrümmert wurde vom Katholizismus.“³¹¹

La impresión de Madrid, la gran ciudad, registrada en su diario el 23 de abril 1926, va a ser calificada ya a nivel superlativo. La exageración es patente y sobra toda interpretación:

³⁰⁶ Mann (1960) [1923] p. 246

³⁰⁷ López Orellana (2009), p. 221

³⁰⁸ Cfr. García Alberto (2008): „La imagen de España en los diarios de Victor Klemperer”, en: Vega Cernuda, Miguel Ángel, Pino Valero Cuadra, María Rosario Martí Marco, Juan Antonio Albaladejo Martínez (eds.): *Relaciones hispano-alemanas: prejuicios y estereotipos, encuentros y desencuentros: un balance*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Universidad de Alicante, D.L. pp. 88-96.

³⁰⁹ Vega Cernuda (2008), pp.12-29/ p. 28

³¹⁰ Klemperer (2001), p. 68.

³¹¹ *Ibid.*, p. 55.

Madrid ist die kahlste nichtssagende Stadt, der ich je begegnet bin und so war es gestern der deprimierendste Tag unserer Reise [...] Breite Boulevards, mit den üblichen Prunkbauten, halb Barock, halb Renaissance, halb überhaupt nichts, Ministerien, Banken [...] eine City wie in einer französischen oder italienischen Mittelstadt, ganz sauber, ein bißchen pover und provinziell.³¹²

En Klemperer, inmerso como está en la obsesión dicotómica entre Europa y no Europa, se entrecruzan las identidades culturales. Su percepción está muy lejos de ser objetiva, pues ya desde un principio califica negativamente lo que observa. El tono de desprecio y de superioridad es casi ofensivo. En ningún momento se le ve dispuesto a intentar comprender una mentalidad ajena. Interpreta su propia percepción como una mentira (impresión africana estando supuestamente en Europa) a la que le va a llamar efectivamente “Die spanische Lüge”: „Wenn ich in Africa reise... Wenn ich in Spanien reise, so glaube ich, eine Reise innerhalb Europa zu machen und bin im Afrikanischen verloren ... Und auch der spanischen Literatur gegenüber gibt es bei uns die spanische Lüge“.³¹³

A diferencia de Victor Klemperer, Lion Feuchtwanger viaja a España, partiendo de una experiencia semejante a la de Rilke con El Greco, pero con Goya. Con Lion Feuchtwanger tenemos otro ejemplo de la impresión efrástica de la pintura española (esta vez la goyesca) en la obra literaria alemana, como nos expresa W. von Sternburg: “Das Goya-Erlebnis prägt sich ihm tief ein: Das erste literarische Echo ist in *Erfolg* zu erkennen, wo Martin Krüger sich in der Gefängniszelle durch seinen Essay über diesen spanischen Maler innerlich befreit.”³¹⁴ Después en 1951 escribirá la novela *Goya oder der arge Weg zur Erkenntnis*, no como protesta por la España negra, sino contra las acciones de McCarthy y la caza de brujas en Massachusetts.

Durante su viaje a España en 1926 visita además Toledo y Sevilla, de cuyas impresiones nos narra en su novela *Die Judin von Toledo* (1955). En 1940 volverá a pisar España, como otros escritores en el exilio, como escritor de tránsito hacia Portugal y de ahí a los Estados Unidos, aunque de esta experiencia, parece que sólo ha quedado alguna que otra anécdota viajera. Al parecer tuvo que ir vestido de mujer para pasar desapercibido³¹⁵.

Una gran figura del viaje y muy distante de los autores que hemos visto hasta ahora es “El exquisito conde Keyserling”³¹⁶ (nieto de Gengis Kahn). En 1927 publica un artículo, en

³¹² Ibid, pp. 58-59.

³¹³ Klemperer (2001), p. 288.

³¹⁴ Sternburg (1984), p. 233.

³¹⁵ Ibid., p. 287.

³¹⁶ Vega Cernuda (2009), p. 344.

la *Revista de Occidente* titulado “El mundo que nace”³¹⁷. Convencido con Unamuno de que el estado actual no es un estado de cultura, sino de ciencia, sin embargo cree en una nueva cultura futura: El hombre nuevo como síntesis de Oriente y Occidente. Keyserling será el creador de la llamada *Escuela de la Sabiduría*. Aparte de esto, también fue un gran conferenciante sobre temas hispánicos. Pero es más conocido como “filósofo viajero” que pese a ser muy distinto, tiene un cierto parentesco con Unamuno con quien tenía amistad.

Después del primer viaje de Schneider en el verano de 1928 algunos autores se acercan a la exposición de Barcelona de 1929. Uno de ellos es Ödon von Horváth (1901-1938), dramaturgo en la línea socialista de Brecht. A partir de 1931 con la instauración de la Segunda República en España se da una nueva ocasión para los escritores de tendencia republicana o anarquista de fomentar el contacto con la España republicana. El mayor exponente de estos escritores es el dramaturgo expresionista y miembro de la *Räterepublik* Ernst Toller³¹⁸ que hará un viaje a España por primera vez en 1931 tras la instauración de la Segunda República. Durante esta visita aprovecha para entrevistar, entre otros, a Unamuno.

Otro gran viajero y mayor pensador, al que ya hemos hecho alusión es Walter Benjamin. Lo vamos a encontrar en Ibiza en un primer viaje de abril y julio de 1932 del que parece publicar después *Una tarde de viaje*. En esta primera estancia se instala en casa de la familia Noguera. En sus primeros días habla más bien de lo que ha soñado, o percibido de la economía arcaica de Ibiza: “Noch bewässert man die Felder nach alter arabischer Weise mit Schöpfrädern, die von Maultieren betrieben werden.”³¹⁹ Hace algunas reflexiones sobre la literatura de viajes, los escritores de este género. Incluye un par de conversaciones con viajeros y con el capitán del barco en que ha viajado durante diez días. En realidad está más ocupado consigo mismo y con su fama o éxito en el mundo literario. Para cerrar esta *suite ibizenca*, hace una casi obligatoria referencia a Don Quijote:

Dies die Windrose zur Bestimmung aller guten und widrigen Winde, die mit dem menschlichen Dasein ihr Spiel treiben. Nichts bleibt als ihre Mitte abbestimmen, den Schnittpunkt der Achsen, den Ort völliger Indifferenz von Erfolg und von Mißerfolg. In dieser Mitte ist Don Quichotte zu Hause, *der Mann einer einzigen Überzeugung*, dessen Geschichte lehrt, daß in dieser besten oder schlechtesten aller denkbaren Welten, –nur ist sie eben nicht denkbar– die Überzeugung, es sei wahr, was in den Ritterbüchern steht, einen geprügelten Narren selig macht, wenn sie nur seine einzige ist. (Cap. “Ibizenkische Folge”: 422)

³¹⁷ Keyserling, H.v. (1927): „El mundo que nace“, *Revista de Occidente* XLV, marzo de 1927, pp. 407-411.

³¹⁸ Pérez, A. (2009), pp. 277-286 .

³¹⁹ Benjamin (2011): „Spanien 1932“, en: Benjamin-GW, II, pp. 404-418; “Ibizenkische Folge”, pp. 419- 438.

Lo significativo y llamativo de este paradigma del *Reisebericht* en la República de Weimar, como destaca Anke Gleber, es que este género desaparece con la irrupción de la dictadura nazi y que precisamente estos autores, que en se sentían seguros en la Mallorca de la España republicana se verán obligados a ‘viajar’ al exilio: la época dorada de los viajes de estos felices ‘años 20’ ha llegado a su final.

5.2. El viaje de los alemanes en el Exilio, Guerra Civil y Tercer Reich

El segundo grupo lo conforman los escritores del exilio alemán que participaron en las Brigadas Internacionales durante la Guerra Civil (1936-1939). Casi con cierta lógica estos autores muestran un interés prácticamente nulo en el paisaje, como constata Esteve Montenegro: “No son precisamente muy abundantes ni detalladas las descripciones de paisaje que aquí se nos ofrecen [...] es un paisaje silenciado, ignorado.”³²⁰

Con el Tercer Reich y el exilio de los judíos, vemos a Walter Benjamin como ‘el primer exiliado’ en su segundo viaje a Ibiza en marzo de 1933. Benjamin se nos presenta como *transculturador* de la España del Barroco con la presencia intercultural-intertextual del *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián para su trabajo de habilitación: *Über den Ursprung des deutschen Dramas*³²¹. Interesante y quizás menos conocido es que Benjamin se encuentra en Ibiza con artistas franceses y otros alemanes exiliados entre los cuales se nombran Frank Arnau, Fraz Blei, Karl Otten y Erich Arendt.³²² En 1940 intentará entrar en España en condiciones muy distintas a las de Ibiza, como es conocido no lo logra. El 26.9.1940 Benjamin da fin definitivo a su viaje tomando píldoras de morfina en una casa de Portbou, tras perder la esperanza, ya que las autoridades españolas han determinado cerrar las fronteras.

Siguiendo las informaciones de Ana Pérez sabemos que Ernst Toller realiza un viaje privado con su esposa. En 1938 en plena Guerra Civil realiza otro viaje a España con el fin de organizar una campaña de ayuda alimentaria para la población civil reclamando incansablemente la solidaridad internacional.

En el marco de la Guerra ya no se puede hablar de viajes en su sentido habitual. Klaus

³²⁰ Esteve Montenegro (1988), p. 25.

³²¹ Benjamin (1990).

³²² Sobre los autores alemanes en Mallorca durante el *Tercer Reich* véase: Harry Graf Kessler, Albert Vigoleis Thelen: *Die Insel des zweiten Gesichts* (1953). Citado en: Briesemeister (2004), p.32.

Mann estuvo poco tiempo en nuestro país como corresponsal de guerra. Parece ser que estuvo en Tortosa, Valencia y Madrid con la XI brigada internacional, con Hans Kahle y Julius Deutsch. Se encontró con los escritores Ludwig Renn y Arthur Köstler e incluso estuvo en la casa de Rafael Alberti.

Breve pero significativa presencia es el viaje de Peter Weiss³²³ a Valencia, Alicante Barcelona y sus contactos con las Brigadas internacionales. En *Ästhetik des Widerstands* (1975) y *Notizbücher* (1981) quedará la huella literaria de sus experiencias por el Levante español; un viaje breve que hizo en la primavera de 1974.

Otro tema que no se ha concebido como tal, pero que existe y ha dejado huella en la literatura alemana del exilio es la experiencia del tránsito o del viaje de paso por España y Portugal en el camino del exilio a América; y la experiencia de la tragedia como es el suicidio de Walter Benjamin en la frontera española. Pensamos que han de ser aquí al menos mencionados por formar parte de este espectro transcultural, aunque en menor medida, pero no por eso menos importante: Alfred Döblin, Ricarda Huch. Döblin por ejemplo nos relata sobre su huída por España y Portugal a América en "Spanische Lieblichkeit" y "Portugal" en *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis* (1949).

La Guerra Civil en la literatura y en la prensa alemana³²⁴ es un tema muy asenderado en la investigación, lo tratamos sólo en la medida en que éstos se relacionan con Unamuno y con Schneider respectivamente. La presencia de la España franquista o republicana en los textos de la *Innere Emigration* ha sido poco estudiada. Sin embargo sí que ha sido estudiada la presencia de España en los autores del exilio como Lion Feuchtwanger, Hermann Kesten o Alfred Döblin. En la literatura del exilio el interés real era bastante menor. Como señala Bernecker (2004), muchos utilizaron la Guerra Civil para perfilar su propia imagen contra su régimen:

En una investigación sobre la tendencia política de artículos conmemorativos de la Guerra Civil española el historiador Rainer Wohlfeil llegó en 1966 a la conclusión de que la temática principal de los periodistas no solía ser la Guerra Civil misma, sino que ésta era más bien una especie de pretexto para tomar partido (de manera cauta y un tanto velada) a favor del bando insurgente.³²⁵

³²³ Acosta Gómez (2008), pp. 171-185.

³²⁴ Bannasch, Bettina/Holm, Christiane (Hrsg.) (2005): *Erinnern und Erzählen. Der Spanische Bürgerkrieg in der deutschen und spanischen Literatur und in den Bildmedien*, Tübingen: Narr.

³²⁵ Bernecker (2004), pp. 231-261/ p. 240.

5.3. Viajes a la España de la posguerra y configuración de Europa 1945

Por las nuevas circunstancias históricas no puede haber demasiado interés por un estado en el cual sigue vigente el régimen franquista. El interés europeo por España va a tener prácticamente carácter estratégico. El proceso de *desnazificación* está avanzando y llega a España, que se percata de la importancia de esta apertura, aunque va a ser necesaria una década para su iniciación. En el género de la literatura de viajes destaca el escritor Wolfgang Koeppen (1906-1996) autor de relatos de viaje por encargo de la emisora *Süddeutsche Rundfunk*, que aparecerán como textos creados expresamente para la emisión radiofónica. El primer relato sobre España recibe el título: *Ein Fetzen von der Stierhaut* emitido en abril de 1956.

Siguiendo el discurso de las voces que han sabido valorar esta visión mística de España, quizás para considerar esta literatura de viajes en conjunto, hay que hacer referencia a las palabras de Wolfzettel defendiendo la visión azoriniana, que viene a coincidir con la visión de Reinhold Schneider:

Wenn Carlos Blanco Aguinaga den Azorínschen “paisajismo” als “mistifikation de la realidad” apostrophiert, so verkennt er dabei, bei aller Berechtigung der Kritik, daß ideologische Beschränktheit hier zur Bedingung eines neuen Sehens geworden ist, das in ganz anderer Weise als bisher konkrete, sinnliche Erfahrung zur Grundlage der Suche nach *dem Wesen der Dinge macht*.³²⁶

³²⁶ Wolfzettel (2003), p. 450

VI. ITINERANCIA INTRACASTIZA SCHNEIDERIANA EN ESPAÑA

6.1. Paisanaje: Del paisaje geográfico al paisanaje humanizado

Concretamente en este capítulo enfocamos a R. Schneider como viajero andante por la geografía española con otros viajeros, precisamente porque la tipología de su viaje, y los textos referentes al mismo se deslindan del viaje convencional de los años 20³²⁷. Pero más que una diferencia frente a la convencionalidad, lo significativo va a ser la pregunta sobre su aporte al desarrollo o a la renovación del género de la literatura de viajes, como refería la crítica alemana. Nuestra tesis es que el descubrimiento de su paisaje castellano está anclado indirectamente en el discurso krausista a través del 98. Según Neuschäfer el paisaje del 98 no se habría dado sin este fenómeno krausista: "Die Entdeckung der Kastilischen Landschaft [...] wäre ohne diese Umbesinnung kaum möglich gewesen."³²⁸

Schneider, como inconformista con la realidad que le rodea, aparece como el artista, aislado, que anhela algo más alejado, un horizonte de infinitud que le conceda sensación de libertad individual. Este anhelo le convierte en melancólico, típico del estado romántico. De modo similar a Eichendorff en *Aus dem Leben eines Taugenichts*, que no describía la topografía pese a que la conocía muy bien, Schneider escribe siguiendo un discurso contrario a la tipología de viaje de la Ilustración. De modo análogo, tanto Unamuno como Schneider reaccionan a la Modernidad, al turismo rápido y superficial de las masas.

Una de las más recientes alusiones a la modernidad de Reinhold Schneider se centra en la valoración de su *literatura de viajes*, que Kissler sitúa en un *espacio intermedio* entre el Romanticismo y la Modernidad:

Die Tagebücher, Reisebilder und historischen Darstellungen, die Schneider aus Italien, Portugal, Frankreich und Skandinavien mitbrachte, würdigt Kissler als ‚Meisterstücke ihrer Gattung‘; [...] Kissler erblickt in Schneiders Reiseliteratur nicht nur das romantische Konzept von der menschlichen Pilgerfahrt, sondern auch eine ‚subtile Lesart der Moderne‘: der moderne Mensch betäubt seine Schwermut, indem er es sich im großen Unterwegs angenehm einrichtet, interpretiert Kissler, ‚Notgedrungen eilt er durch die Jahre‘, so der Rezensent abschließend, ‚bis ihn plötzlich, auf Schiffen, im Flugzeug, im Gebet, der Schock der Realität überfällt wie ein Dieb in der Nacht‘.³²⁹

El género de la literatura de viajes nos relaciona con la Generación del 98 y con las polémicas surgidas por entonces sobre el *Reisebericht* como género periodístico. Las guías

³²⁷ Cfr. Schegk, F. (Hrsg.) (1988): *Lexikon der Reise und Abenteuerliteratur*. Meitingen: Corian, p. 170.

³²⁸ Neuschäfer, Hans Jörg (1997): *Historia de la literatura española*: Stuttgart: Metzler, p. 407.

³²⁹ Kissler (2003).

de viaje Baedeker³³⁰ van a ser las expendedoras de los estereotipos del carácter nacional³³¹ y blanco contra el cual Unamuno se expresaba precisamente en *Andanzas y Visiones* (1920) y *Por Tierras de Portugal y España* (1911). A la hora de caracterizar estos textos se presenta la dificultad de incluirlos limpiamente en este género:

Es sind keine Reisebücher im üblichen Sinne, auch keine touristischen Führer. Landschaften und Städte dienen ihm als Ausgangspunkt, von dem sein Geist zu Problemen ausschwingt, die für ihn und für alle Menschen von Interesse sind: ‘Andere werden dich unterrichten, was in der Welt vorgeht [...] Und überall den weißt du vielleicht noch nicht einmal, was in dir selbst vorgeht’ sagt er in den *Andanzas*.³³²

Uno de los hipotextos/subtextos más importantes en los diarios de viaje del escritor badense, es este volumen *Andanzas y Visiones*, una recopilación de artículos publicados por Unamuno en la revista *La España Moderna* destinados a otro tipo de lector que no es precisamente el turista y cuyos sentimientos frente al mundo de lo diario, van a ser casi idénticos a los de Schneider:

Pero, ¿Quién cuenta todo esto? El público, oh lector, quiere cosas concretas, noticias, datos, informaciones. Y yo cada día odio más la información y me interesa menos la noticia. (AvV: 53) [...] Me ocurre lo que a Flaubert: “siento un disgusto profundo de lo diario, es decir, de lo efímero, de lo pasajero, de lo que es importante hoy y no lo será ya mañana.” (AvV: 57)

El viaje schneideriano, a diferencia del de sus coetáneos, va a estar continuamente en relación con esta específica identidad castiza y trágica. Esta experiencia ha sido ya captada por la crítica que discrepa según si procede del hispanismo alemán, de la germanística lusitana y española o de la germanística alemana e incluso de la germanística extraeuropea: Si el romanista Manfred Tietz (1991) asocia sin más a R. Schneider con Menéndez Pidal en su “ethische Deutung der Spanischen Landschaft”,³³³ los germanistas Hans Getzeny, Benedikt Zwölfer y Christina Carrington se centran más en la relación entre la realidad y la ficción; Getzeny por ejemplo define la relación intertextual como “ficción de la realidad”.³³⁴

La investigación luso-alemana tampoco sitúa a Schneider en la mejor posición en cuanto al estilo descriptivo se refiere, en el modo de expresar las impresiones recibidas: Briesemeister (2000) lo reduce a una “unmittelbar zutreffende Zustandbeschreibung”.³³⁵ A nuestro parecer, detrás de esta aparente simple descripción se encuentra un planteamiento

³³⁰ Bauschinger, H., *et al.* (eds.) (1991), p. 311.

³³¹ Münster (2011), pp. 276-289/ p. 278; p. 281.

³³² Citado en Antón, Andrés (1961), pp. 205-206.

³³³ Tietz (1991a), p. 55.

³³⁴ Getzeny (1987), p. 5

³³⁵ Briesemeister (2000a), p.234.

teórico consecuente que obedece a la teoría estética castiza que corresponde al *paisaje teresiano*³³⁶ teorizado en los textos unamunianos.³³⁷

Schneider está interesado en un discurso cultural distinto al de los católicos neorrománticos alemanes que elogian a una España áurea más bien imaginada que no han conocido más que de leídas, como ya referimos más arriba en las palabras de Briesemeister y Vega. Schneider coincide con ellos en lo primero –es decir, en el elogio al Siglo de Oro– pero no en lo segundo –en la España imaginada– como lo pretendo demostrar en este ‘itinerario casticista’ por la Península Ibérica. Sus recorridos no se limitan al mito de Castilla la Vieja, sino que abarcan numerosas regiones incluyendo Cataluña, Andalucía, las islas Baleares, Córdoba, Sevilla y Málaga.

Sí que es cierto que la realidad social y política del país no constituye el foco principal de su mirada, sin embargo esto no significa que no le interesara, como se puede testimoniar en sus textos menos conocidos y en su correspondencia que iremos tratando en su momento. El itinerario que Schneider realiza por la Península Ibérica se puede calificar de *quijotesco*, no sólo por su supuesta visión idealizada o mística, sino más aún por la semejanza con la reacción quijotesca de salir realmente de su espacio lector y lanzarse al mundo, viajar por él para evidenciar esa ‘otra’ realidad, que nos llevará a referirnos al *quijotismo* que finalmente *transculturalizará* en sus textos dedicados a la periferia boreal de Europa.

Ich bin wieder bei den sogenannten »kleinen Völkern« Europas, die eben gar keine kleinen Völker sind, sondern Verwalter kostbarer Schätze; sie sind weise geworden an geschichtlicher Erfahrung und wissen, was Macht ist und Sendung, geschichtliche Stunde, Erbe und Freiheit. Ich meine vor allem die Küstenvölker, Norweger und Dänen, Schweden und Holländer und Portugiesen, ein jedes Volk in seinem Eigensein, seiner glorreichen und ergreifenden Tradition; seiner Selbsterkenntnis und Selbstironie; ein jedes Repräsentant Europas in einmaliger, unabdingbarer Gestalt. (PRtb: 233-234)

Que la visión de España viene determinada por Unamuno como su “precursor espiritual”, entre otros, no es nada nuevo en la investigación schneideriana:

Iberien, das war für ihn jenes Spanien und jenes Portugal, wie es in den Büchern Unamunos geschildert wird, die in den zwanziger Jahren in Deutschland recht große

³³⁶ Egidio (1988), p. 23

³³⁷ Unamuno, Miguel de (1958): “Paisaje teresiano”, „Frente a Ávila“, “Extramuros de Ávila”, en *Andanzas y Visiones*, O. C. Tomo I, pp. 601-844; “Ávila de los caballeros”, en: *Por Tierras de Portugal y de España*, en: O. C. Tomo I, pp. 494-503.

Beachtung fanden. [...] Bei alledem waren Schopenhauer, Nietzsche und Kierkegaard und vorab Miguel de Unamuno die geistigen Wegbereiter seiner frühen Tage.³³⁸

Efectivamente en determinados casos, como el de Justi en opinión de Unamuno, que un juicio estético es a menudo dependiente de la ideología, viene tematizado por comparatistas como Zima, quien afirma: “Die ästhetischen Kriterien sind im übrigen selten frei von ideologischen Konnotationen; sie dienen oft auch dazu, ein ideologisch motiviertes Vorurteil zu untermauern.”³³⁹ También en Lion Feuchtwanger podemos ver otra valoración similar a la de Justi frente al Escorial: “Eine ungeheure, imponierende Steinmasse, steht es da kaltpfänglich, finster, abweisend.” (*Goya*: 125); la imagen sobre Felipe II es aún más negativa: „jener finstere, fanatische, wollüstige, mißtrauische, kunstsinnige, bürokratische Herrscher.“ (*Goya*: 125)³⁴⁰

Antes de viajar a Castilla Schneider se propone trabajar de modo algo diferente a Unamuno, para ello intenta darle fuerza simbólica como lo testimonia su carta a su compañera Anna Maria Baumgarten poco antes de iniciar la redacción de su *Camões* :

Was die Hände nur fassen, muß in den Topf, aber dann so lange gekocht werden, bis Uniform Form ist. Unamuno hat's mit Spanien getan. Die „Andanzas y Visiones“ sagen alles, soweit es überhaupt durch eine Individualität hindurch kann. Lieber nicht allzuviel sammeln, und im Einzelnen das Ganze suchen, darauf kommt es an. Ein einziger Portugiese kann doch wohl Portugal vertreten, meinst du nicht? (BW-AMB, 4.6.29)

Es importante señalar en este punto que los textos schneiderianos no constituyen una discusión con los textos unamunianos, al contrario, tanto el diario de viajes *Portugal. Ein Reisetagebuch* <1929> (1984), como los ensayos y artículos sobre el rector de Salamanca constituyen más bien un modelo de actitud que coincide en gran medida con su postura, adversa y con su cosmovisión diferente ante la época que ellos están viviendo. No hay duda de que en un principio estos viajes funcionan como un encuentro consigo mismo, una *Selbstfindung*, que funciona como válvula de escape o como autoterapia si se quiere, como fue el caso de Rilke, a quien Juretschke presenta como un poeta “desarraigado que absorbe el sentido trágico de la vida de Kierkegaard”³⁴¹. Así es visto también el viaje de Schneider

³³⁸ Meier, P. (1984): “Die Fruchtbarkeit der Dissonanzen. Reinhold Schneiders Weg als Schriftsteller nach dem Zeugnis des Frühwerks und des Tagebuches“, en: Blattmann, E. (Hrsg.): *Trauer und Widerspruch – Über Reinhold Schneider*. München: Schnell Steiner, pp. 10-31/ p. 13; 16.

³³⁹ Zima (2011), p. 197.

³⁴⁰ Feuchtwanger, Lion (102008): *Goya oder der arge Weg zur Erkenntniss*. Berlin: Aufbau Tb.

³⁴¹ Juretschke (1948), pp. 517-544.

por Miguel Ángel Vega “cuyo viaje a España le supuso la liberación de su angustia y desesperación”³⁴².

Azorín, reflexionando sobre este aspecto se pregunta precisamente por la visión del ‘otro’, del extranjero y su capacidad de sentir lo que siente un español ante su paisaje. Qué es lo que exactamente, desde el punto de vista poético, cuando el viajero extranjero se encuentra efectivamente en el medio geográfico español:

Cuando se pone en el tren, su imaginación va preparada para recibir el espíritu de España. [...] ¿Cómo verá un extranjero todo esto? Es decir, ¿cómo sentirá un hombre, no habiendo nacido en España, la unión suprema e inexpressable de este paisaje con la raza, con la historia, con el arte, con la literatura de nuestra tierra?³⁴³

El itinerario schneideriano es similar al trazado en los textos unamunianos pero sólo en la primera fase y ésta sólo de un modo muy selectivo: La topografía castellana es seleccionada eclécticamente en función de su carga simbólica y centrada en la ruptura de los estereotipos.

A continuación estudiamos las *manifestaciones intracastizas* en sus primeros textos dedicados a la identidad lusitana, como fase previa de orientación y afianzamiento como escritor. Nos dedicamos al estudio de los dos países ibéricos por separado por ser la *transculturalidad hispánica* la base de nuestra investigación. La transculturalidad lusitana la consideramos imprescindible para comprender la esencia del intracasticismo hispano-unamuniano del cual parte el concepto que estudiamos.

6.1. ‘Das portugiesische Lebensgefühl’

El término ‘casticismo auténtico’ (*intracasticismo*) puede y debe ser también aplicado a Portugal de un modo similar al hispano. No es pura coincidencia que las palabras de Oliveira Martins (citadas por García Morejón) valoren la obra de Unamuno *Por tierras de Portugal y España* (1911) por su capacidad de penetrar en el fondo de la identidad de Portugal sean casi idénticas a las palabras de Unamuno sobre los textos Schneider *Camões* y *Philipp II*. Oliveira Martins afirma:

[...] é o melhor livro que ainde se escreveu sòbre Portugal, anda não houve quem como Unamuno penetrasse mais fundo na nossa difícil complexão. Nem con maior fidelidade nem

³⁴² Vega Cernuda (2009), p. 344.

³⁴³ Azorín (1944) [1913]: Citado en Kienberger (2008), p. 169.

com mais exaltado carinho. Escalpeliza emotivamente todos os componentes, os mais varios e os mais sutis, da nossa personalidade.”³⁴⁴

Por su parte Unamuno expresa lo siguiente sobre los textos de Schneider: “[...] En ambos libros se contienen algunas de las páginas más hermosas que sobre el Portugal y la Castilla del siglo XVI y de siempre se hayan escrito. En ambos se alumbraba y se enciende el fondo de esta santa guerra civil última que nos eterniza en la historia.”³⁴⁵

Independientemente de estas valoraciones coincidentes, vamos a observar cómo se presentan en la prosa schneideriana las manifestaciones culturales intracastizas que hemos esbozado en el capítulo tercero: Paisanaje-paisaje (*Casticismo natural*); Intrahistoria-historia (*Casticismo cultural*); Intrafilosofía-religión (*Casticismo cultural*); Intraliteratura-literatura (*Casticismo cultural*), dejando aparte los géneros lírico y dramático, pese a que la presencia de éstas no es menor. No la introducimos no sólo porque la producción schneideriana abarca un gran número de publicaciones y tratar estos géneros supondría un trabajo difícilmente abarcable, sino también porque, como lo podremos comprobar cuando tratemos la temática dedicada a la renovación de los géneros, la lírica y el drama no reflejan tan claramente lo que puede la prosa. Aparte de pensar en una investigación posterior que profundice en ambas y pueda dar resultados importantes pero ya en otros aspectos de la poética.

Los textos schneiderianos pertenecientes al género de la literatura de viajes, tanto *Portugal. Ein Reisetagebuch* [1929] (1930) como *Andanzas y Visiones*³⁴⁶, son textos que se salen de su propio género, ya que se mueven entre el diario de viaje y el ensayo. Para las siguientes observaciones partimos principalmente de estos textos, además de *Schicksal und Landschaft* (1963) y *Tagebuch 1930-1935* (1987). Su metodología ya la expone en el primer capítulo del libro de viajes *Portugal. Ein Reisetagebuch* titulado “Das Einmalige”:

Es handelt sich nicht darum, ein Erlebnis zu konstruieren aus Geschichtswerken, etwas Antiquarisches mühevoll in eine gleichzeitig leere und übersättigte Gegenwart zu tragen; wer einmal vor der kleinen Kapelle Nossa Senhora do Monte über Lissabon stand oder unter der ganzen Fülle des Lichts durch die schimmernden, ewig unfertigen Straßen ging, der weiß,

³⁴⁴ García Morejón (1965), pp. 230-233.

³⁴⁵ Citado en: BW-Niedermeyer (22.8.1955). Este texto no lo hemos podido localizar en las obras completas de Miguel de Unamuno.

³⁴⁶ La publicación de *Andanzas y Visiones* como libro en 1922, es recopilación de varias publicaciones en diferentes periódicos de Madrid y de Buenos Aires. Véase Egido (1988), pp. 21-23/ p. 8.

daß das Unglück dieser Stadt noch seltsam nah ist und geheimnisvoll im blauesten Himmel blitzt, daß das Weltreich gleichsam über Nacht verlorenging –in der letzten vergangenen Nacht–, der hört die Höhen jenseits des Tejo noch wiederhallen von einem ungeheuren Sturz. (PRtb: 9)

En torno al ‘intracasticismo lusitano’

Al iniciar las consideraciones sobre el fenómeno en torno a la transculturación intracasticista, se hace necesaria la previa inclusión del estudio de un casticismo lusitano. Los investigadores portugueses³⁴⁷ ya han estudiado aspectos de la intertextualidad en el ensayo *Die Leiden des Camões oder Der Untergang der portugiesischen Macht* (1929), entre otros textos la *Historia de Portugal*³⁴⁸ del historiador *iberista* Oliveira Martins (1845-1894), autor clave para comprender no sólo la concepción historicista y ‘lusófila’ de Reinhold Schneider sino también la del lusófilo rector de Salamanca.³⁴⁹ Este hecho es importante porque los textos del Unamuno lusófilo suponen un medio transductor que condiciona en el autor alemán la visión específica de la cultura lusitana. Schneider va a conocer la esencia de Portugal a través de las manifestaciones culturales hispanas, desde esta autenticidad intracastiza, desde la literatura española en especial, como lo subraya el mismo Schneider: “Die spanische Sprache, die spanische Welthaltung fesselten mich lang; durch einen Aufsatz Unamunos über Coimbra wurde ich auf Portugal aufmerksam. Ich las die in psychologischer Hinsicht genialen Romane Eça de Queiroz.”³⁵⁰ Efectivamente es el libro de viajes de Unamuno *Andanzas y Visiones* el que le lleva al conocimiento de la literatura portuguesa, como el soneto de Antero de Quental “Enquanto otros combaten” (AyV: 429).

Aunque no tratamos el tema lírico hay que nombrar al menos la relación de sus sonetos con los de Camões y sus *Redondilhas* y el conocimiento de la producción lírica de Unamuno, como lo podemos constatar en un artículo inédito con el título: “Über das Sonett”, donde se evidencia la lectura del *Rosario de sonetos líricos*³⁵¹ de Unamuno:

Das Sonett übt auf den Dichter einen unwiderstehlichen Zauber aus; es hat zunächst den großen Reiz der Schwierigkeit, der immer wieder verlockt. Wer ihm verfallen ist, kann sich schwer von ihm befreien: es folgt Gedicht auf Gedicht [...] „Rosario de sonetos“ nennt Unamuno sein erstes und sein zweites Buch „Rosenkranz von Sonetten“³⁵²

³⁴⁷ Carrington (2007), p. 77/ Zwölfer (2008), p. 32.

³⁴⁸ RSA-BIBL N^o. 2177, J. Oliveira Martins: *Historia de la civilización ibérica*. Madrid: Mundo latino,

³⁴⁹ También se produce un efecto similar en Legendre, quien habla de su lusofilia y su admiración por Oliveira Martins a través de la mediación de Unamuno (García Blanco, M. (1959), p. 92.

³⁵⁰ Schmitt (1973), p.32.

³⁵¹ RSA-BIBL N^o. 7027M, Miguel de Unamuno: *Rosario de Sonetos líricos*. Fe y Suárez. Madrid, 1911.

³⁵² Schneider (1928) RSA- Tps. N^o 1001, "Das Sonett". (Oct. 1928).

Entre otras, las obras del historiador Oliveira Martins, como nos indicaba Carrington en su trabajo, son las que han transmitido a Unamuno los mitos lusitanos como el mito de la superación del naufragio o el mito sebastianista. Con estas referencias sólo pretendemos destacar que la *transculturalidad que tratamos* se efectúa en un primer paso desde el espacio de la literatura castellano-lusitana. Numerosos conceptos como el patriotismo, el nacionalismo o el propio concepto iberista son muestras de esta transducción (luso-hispano-alemana). Según García Morejón³⁵³, el concepto de patriotismo en Unamuno proviene del Romanticismo portugués tal como lo representaban Garret o Herculano.

Aunque la idea originaria de Schneider fue el haber publicado un libro sobre Portugal y España bajo una sola identidad ibérica, la diferencia entre ambos le hizo tomar otra decisión. El hecho de que se dedicara más a los temas lusitanos al principio se debió al fracaso de publicación que tuvieron los temas españoles, como declarará en sus memorias. Para comprender hasta qué punto llega el impacto de la obra de Unamuno consideramos necesario en primer lugar el observar con más detalle a Schneider como *lector* de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), ya que esta lectura marca su proyección trágica hacia el lusitanismo.

Es importante destacar que estos tres conceptos: paisaje, intrahistoria y tradición eterna, no aparecen en estado puro ni en Unamuno ni en Schneider, sino siempre en relación con los otros. Es decir, el paisaje aparece entrelazado mediante una especie de transcendentalización con la historia-intrahistoria y los personajes históricos con la tradición eterna. Su carácter intracastizo – como transparente “vertido del pensamiento” que vimos en Unamuno– viene caracterizado como expresión clara de los contenidos unidos a las peculiaridades de la forma:

Und doch, welcher Verschiedenheit, wenn man die Grenze überschreitet, sei es in der Estremadura, sei es am Guadiana, welch ein Unterschied des Tempos! In Portugal eine träge Gemessenheit, eine verdunkelte Stille, in Spanien rasche Sicherheit, lebhafte Bewegung. Vor allem: welch ein Unterschied der Sprachen und damit der ganzen inneren Welt! Das Portugiesische ist weich, unbestimmt, es ist so von Gefühl gesättigt, daß es fast seinen Rhythmus verliert; es ist die Sprache der Apostrophen, Verkürzungen und Verschmelzungen, des Vermischens und Hinüberfließens; [...] Das Spanische ist klar, die Vokale sind rein, die Silben tönen aus. In dieser Sprache gibt es keine Apostrophe, das Temperament unterwirft sich der Form und wirkt durch sie verstärkt; es ist entschieden und hart; die Konflikte lassen sich nicht verbergen und müssen ausgetragen werden; Begründungen und Beweise werden hier Leidenschaft; es ist die Sprache der Dramatiker und Tragiker. Es reicht aber ebenso tief in das irdische wie in das geistige Reich während das Portugiesische

³⁵³ García Morejón (1965), pp. 230-233.

zwischen beiden schwebt – und steigt hinab in die diamantklaren Tiefen spanischer Mystik.
(GW1-Cam: 18-19)

Gentes vs. estereotipos vs. antiestereotipos

Partiendo de los presupuestos de la *Kulturwissenschaft* sería importante analizar los estereotipos y los prejuicios sociales que aparecen en estos textos, pero si no lo hacemos, es porque no vamos a encontrar apenas estos estereotipos. Recordamos que la transducción se realiza aquí principalmente en un espacio *intratranscultural* que requiere el enfoque en aspectos específicos del *intracasticismo* que venimos estudiando.

De igual modo podría ser interesante determinar la topografía convencional como lo haría la guía Baedeker, sin embargo nos encontramos en Reinhold Schneider con una especie de literatura que pretende todo lo contrario: el autor va a ser más bien capaz de trasladar ‘otros’ conceptos, que aquí denominamos ‘intraculturales’: Schneider critica las guías Baedeker – como lo harán Unamuno y Lorca– porque en éstas se construye una imagen estereotipada del nativo a gusto del turista consumidor, es decir, una imagen ajena a lo que ellos suponen como auténtico español y que obedece a aquel “pseudocasticismo” folclórico, artificial y vacío al que Unamuno se refería y descartaba en sus ensayos *En torno al casticismo* (1895-1897).

El texto schneideriano sigue efectivamente la propuesta intrahistórica unamuniana de “chapuzarse en el pueblo llano” y su realidad cotidiana. Así lo relata Schneider en su memoria: “Trotzdem wollte ich in dem kleinen Hotel nicht wohnen; ich hoffte noch immer Einlaß zu finden in einer portugiesischen Familie, in der eigentümlichen Empfindungswelt dieses Volkes noch näher zu sein.“ (PRtb: 66) Para ello se instala en una pensión familiar que llamará “Das blaue Haus” en el pueblo costero de Cascais. A Schneider le interesan los portugueses intrahistóricos, no los estereotipos que dan sólo imágenes superficiales de lo que es el pueblo: (Marta Faro),³⁵⁴ la dueña de la pensión Océano (‘Das blaue Haus’)³⁵⁵ con su familia y la *avozinha*, el muchacho Enrique, el chófer, José el ventero, el camarero y su mujer, y otros con los que entabla conversación y observa desde muy cerca y con cierta simpatía como el millonario del pueblo que aparece con “ropas desgastadas” pero de “elegante figura” (PRtb: 25) .

³⁵⁴ Schneider vuelve a visitarle en su segundo viaje a Portugal en septiembre de 1930. BW-AMB (16.9.1930).

³⁵⁵ Con este título Schneider publica sus primeras experiencias en la prensa de Dresde: “Das blaue Haus. Portugiesische Erlebnisse”, *Badische Presse* (7.10.1929).

El viajero narrador no sólo observa y se deja impactar por las imágenes y los sonidos, sino que es un atento escucha de las historias de la *avozinha*, las cuales le sirven para manifestar su postura anticolonialista al criticar duramente los hábitos de los europeos en las colonias como es el trato de las mujeres africanas en Luanda por un europeo mujeriego. Tematiza igualmente las reminiscencias del Islam al hablar de las mujeres que siguen llevando el velo que les cubre la cara en las regiones del Sur (El Algarve). Una narradora es la *avozinha*, la otra narradora es una vieja dama residente en Lisboa. Ésta última le cuenta la vida de su hermano, el hombre que mantiene en Loanda a sus favoritas y de 30 hijos mestizos manda a sus preferidos a Europa: “Er war ein großer breiter Mann mit blauen Augen und blondem Haar, kein Portugiese.” (PRtb: 99) Schneider logra describir, sin sombra de prejuicios racistas, los rasgos expresivos de una niña mestiza con una extraordinaria delicadeza que la fotografía no es capaz de captar:

Es war ein kleines Mädchen von etwa fünf Jahren, das sie erwartete. Sein Körper war zart und schmall, vom vollkommener Gliederung, sein Gesicht von edelstem europäischnen Schnitt, jede seiner Bewegungen von geschmeidigem Anstand; seine Haut war von einem tiefen samtene Braun. Die Kleine flog unhörbar wie ein Vogel durch das große Zimmer, ihre Hände glitten über die Dinge wie Schmetterlinge, in ihren schmalen Füßen schien kein Gewicht. Jede Zärtlichkeit machte sie weinen; oft lag sie halbe Tage lang auf dem Schaukelstuhl mit großen feuchten Augen, die sich abwandten vom Licht. Einmal verweinte sie eine ganze Nacht, und nur mit unendlicher Mühe erfuhr ihre Pflegemutter das Geständnis und die Ursache ihres Schmerzes: daß ihre Hautfarbe nicht sei wie die der anderen. Über dem Leid des Kindes wurde die Frau zur Mutter, die eigentlich nicht Mutter war: „Du bist ein wenig dunkel, ein ganz klein wenig, aber nicht mehr als die andern Kinder, wenn sie im Sommer im Meer gebadet haben und von der Sonne verbrandt sind.“ Aber die Zärtlichkeit der Kleinen fand in solchen Stunden keine Brücke zu ihr und flüchtete sich zu einem der braunen Dienstmädchen, das gutmutig und etwas plump über die feinen Haare des Kindes strich. (PRtb: 98-99)

La imagen de la mujer portuguesa está muy lejos de ser descrita desde un un criterio sociocultural que la incluya en la situación sociopolítica del Portugal de 1928; su descripción la acerca al lector a la mentalidad portuguesa del siglo XVI, cuando habla de la mujer amada. Adorada como una virgen que es al mismo tiempo la amada imposible, porque ella es la más fuerte: "Die Augen Manuelas sind braun und blitzend, sie stehen schräg in der leidenschaftlichen Blässe ihres Gesichtes. Um die kleine verwegene Nase flirrt aller Spott einer Frau, die weiß 'wie viel sie vermag' ("Ein portugiesischer Nachmittag": 4).³⁵⁶ Para ello el narrador no evoca a los grandes poetas del Renacimiento, a Petrarca o a Camões, pero sí a la mujer intrahistórica del pueblo llano, a Maria Manuela y a su poeta

³⁵⁶ Schneider (1929), RSA-Tps. N° 1725. "Ein portugiesischer Nachmittag" (14.9.1929).

enamorado que reza: „Helfe mir, Du unsere Herrin im Himmel“. Er zweifelt immer, dass er sein Ziel erreicht." (Port. Nachmittag: 3)

Para distanciarse aún más de este estereotipo del turista, el narrador-viajero nos presenta una interesante escena en el salón de la pensión donde se aloja. Aquí aparecen figuras típicas, entre ellas una pareja de turistas alemanes que no sabe comportarse. La recepción de estas escenas sobre la cotidianidad lusitana sin embargo ha quedado en gran parte silenciada hasta la publicación póstuma de *Schicksal und Landschaft* (1963) y *Das Tagebuch 1930-1935* (1987). Como veremos en las líneas siguientes, los ejemplos que hemos seleccionado: los fados, la descripción del ambiente en la casa azul, las escenas descritas sobre la fiesta otoñal en la ciudad de Estoril o la mirada al extranjero en la plaza del Rocío en Lisboa, pueden ser suficientes para captar la diferencia entre la percepción de lo que es la autenticidad portuguesa para Schneider y la realidad social del Portugal del momento.

El Fado, la Saudade y la autenticidad portuguesa

Tanto el *fado* como la *saudade* son tematizados no sólo como como señas de autenticidad lusitana de exotismo irrepitible, sino con una conciencia de respuesta dialógica a la identidad racionalista, que para Schneider es insuficiente para superar los problemas de la existencia. La expresión trágica que le da al *fado* viene acompañada de una crítica negativa por parte de Zwölfer para quien el tratamiento de esta canción le parece demasiado trágico. Nos da incluso indicios de una recepción negativa por este motivo:

„Eva Missler bemängelt die Überpointierung der traurigen Seele der saudade, die die fröhliche außer Acht lasse [...].“ Wie beim Thema der *saudade* akzeptiert Schneider ausschließlich die traurige Variante dieser Lieder als ‚wahrhaft portugiesisch‘ (PRtb: 71).³⁵⁷

Al respecto hay que hacer una puntualización: el *fado* tal como lo presenta Schneider coincide no obstante con la definición del *Diccionario de la Real Academia*: Fado: “canción lisboeta y de carácter triste y fatalista”.³⁵⁸ Como podemos constatar, el texto schneideriano describe una entrañable escena en la cual madre e hija (la avozinha y Marta) cantan dos fados en presencia del narrador. Marta, la hija, canta *el fado*:

Fallas d`amor só sabem/
os cegos de olhar profundo;
hà palavras que não cabem
dentro da luz dêste mundo (PRtb: 71)

³⁵⁷ Zwölfer (2008), pp. 47-48.

³⁵⁸ El registro de este término en el Diccionario de la Real Academia coincide con la definición de Schneider en no darle entrada a factores alegres: fado. (Del lat. fatum).1. m. Canción popular portuguesa, especialmente lisboeta, de carácter triste y fatalista. <http://lema.rae.es/drae/?val=fado> [24 de mayo de 2016]

Ante la cual la madre responde afirmando que sólo los fados tristes son los auténticos, en el texto en locución indirecta: “Nur die traurigen Lieder seien wahrhaft portugiesische, und sie wolle keine anderen hören:

Anda o luar pela serra
Anda o luar pelas portas;
o luar da minha terra
é o pintor das horas mortas. (PRtb: 71)

La expresión del sentimiento trágico-idílico lusitano se manifiesta a través de estos dos conceptos: el *fado* y la *saudade*, considerados como auténticos muy distintos al sentimiento trágico-agónico de Castilla. Schneider también nos ofrece una definición poética de los fados y establece una diferencia clara de su origen y configuración:

Die portugiesischen Volkslieder, jene ‘fados’, die sich wie ein Schatten über Himmel und Erde legen und sie langsam und unwiderstehlich aller Verlockungen berauben, werden nicht gesungen von plötzlich vom Unglück Betroffenen, die aus der sicheren Tätigkeit eines gegründeten Lebens verwiesen wurden in das fremde Dunkel bangenden Leidens, sondern sie ertönen ohne besonderen Anlaß, ganz aus der Atmosphäre einer steten Hoffnungslosigkeit. (PRtb: 135)

Su búsqueda se concentra en aquellos elementos intraducibles por ser irrepetibles en otra cultura distinta. En *Portugal. Ein Reisetagebuch* (1930) habla sobre los conceptos intraducibles: *Saudade*³⁵⁹*Nada, magoa, fados* etc. Como sucedía con Unamuno, Schneider pretende acercarse a su significado mediante la comparación con otros conceptos alemanes como *Gemüt* o *Wehmut*, sin llegar a una definición, precisamente porque éstos no se dejan definir:

Es hat vielleicht eine Ähnlichkeit mit der „Wehmut“ im Sinne von Jean Pauls auch eines jener Worte, die überall Gültigkeit haben sollten, wie „saudade“, weil sie nicht zu ersetzen und nicht zu übersetzen sind, hat aber noch mehr Gewicht, ist noch stetiger und endgültiger. „Saudade“ ist nach der Definition eines portugiesischen Schriftstellers des 17. Jahrhunderts die „Sehnsucht nach allen lieben Dingen“, da aber alle liebenswerten Dingen niemals zu besitzen sind, so ist „saudade“ der sanfteste Ausdruck für die totale Unzufriedenheit mit der Welt. [...] (PRtb: 133-134)

“Herbstfest in Estoril”- “Die Fremden”

La fiesta popular y otras manifestaciones menos intracastizas y más folclóricas encuentran hueco en estos diarios de viaje para ser criticadas en su actitud frente a la seriedad que supone una conmemoración histórica, como lo vamos a ver en el capítulo “Herbstfest in Estoril”³⁶⁰. El viajero observa un acto cultural desde una relativa distancia: la

³⁵⁹ Equivale al sentimiento individual y nacional de la melancolía y de la tristeza, relacionado con la soledad. Zwölfer (2008), p. 46.

³⁶⁰ Schneider (1962), "Herbstfest in Storil", *Frankfurter Hefte* / Heft 3. März 1962. 17 Jg., p. 153

celebración de una fiesta popular de carácter conmemorativo de la historia de Portugal en la ciudad de Estoril. La mirada del viajero se extiende por la inmensidad de los espacios marinos de la bahía de esta ciudad, describe la grandiosidad de un espléndido paisaje, que va a ser de repente destrozada mediante el contraste con las imágenes de abandono y descuido de los parques y para interpretar así el carácter del portugués como el romántico amante de lo ruinoso y fragmentario. La técnica del contraste, o la “afirmación alternativa de los contradictorios”, funciona como isotopia permanente del dualismo entre el esplendor y la miseria para conmover al lector: el idilio es roto por una estética del deterioro:

Eine halbe Stunde von Lissabon, dort, wo der Tejo zum Meere wird, fängt das breite Halbrund der Bucht von Estoril den Ansturm des Ozeans mit seinem weichen, herrlichen Sande auf. Es ist die schönste Küste, die man sich denken kann, wenn man das Meer, den Sand und die Sonne liebt und sich von dem ungeheuren doppelten Blau des Oben und Unten umfassen lassen will. Dahinter steigen zwei Palmenalleen, die von einem langen Rasenstück mit hoffnungslos vernachlässigten Blumenbeeten getrennt werden, in die ziemlich flache Anhöhe zu einer breiten laufenden Straße hinauf, von der sie wieder verbunden werden. (PRtb: 109)

En este artículo se describe el típico pasacalles con sus participantes desfilando con sus indumentarias históricas acompañados de la típica banda de música local y detrás de ella el desfile del cuerpo de bomberos. La gente apiñada a la espera de la llegada de los componentes de la marcha, que se retrasa dos horas para finalizar el acto en media hora sin el menor atisbo de solemnidad. La poca seriedad del desfile, las mismas risas de los bomberos y las charlas de paso entre ellos y la gente, le roba toda seriedad al acto. Esta descripción se puede interpretar verdaderamente, no como una conmemoración histórica del pasado glorioso de la Conquista, sino más bien el narrador la proyecta como una parodia en sentido carnavalesco de la visión de la Historia del pueblo luso. La gente va disfrazada e incluso irrisoriamente mal disfrazada. No se trata de observar y describir de modo costumbrista esta fiesta popular, que sería “pseudocastiza” en sentido unamuniano.

Este texto ofrece al lector una interpretación trágico-histórica acompañada incluso de un tono despectivo hacia la actitud del pueblo portugués, que habiendo sufrido un pasado tan seriamente trágico, convierte su rememoración histórica en una farsa carnavalesca y ridícula: “[...] man lacht in Portugal über seine Flucht zur Geschichte und Vergangenheit und genießt die einzige Freude der Gegenwart: Die Ironie.” (SuL: 113) Si comparamos ambas actitudes, la que tiene con los habitantes de ‘Das blaue Haus’ y la que tiene con las

gentes que celebran la fiesta en Estoril, se hace patente la presencia de dos actitudes contrarias, una positiva, muy cercana y familiar y otra negativa, no sólo distante y ajena.

El punto de partida distinto y a la vez novedoso aquí es la figura de extranjero³⁶¹ como observador de otros extranjeros. El capítulo al que nos referimos es uno de los seis capítulos³⁶² que no aparecen en la segunda publicación del volumen *Portugal. Ein Reisetagebuch* en la edición de 1948. El narrador no solamente llama la atención sobre la mezcla de las razas, en especial con asiáticos o africanos, sino también sobre la naturalidad en la que conviven y su presencia en las altas clases sociales. Sin embargo no deja de ser crítico ante la dura realidad de la mayoría de estos extranjeros en Portugal.

Das Sonderbare und Ausschlaggebende ist aber vielleicht nicht die Vermischung selbst, sondern die Natürlichkeit, mit der man die Mischlinge anerkennt. [...] man sieht sie hohen tadellosen Wuchses, das Monokel im Auge, elegant und sicher in den Cafés, in der ersten Klasse der Bahn [...] meist aber sind diese Fremden [...] ohne Glück. (PRtb: 95-96).

Interesante en este texto es la observación de la sociedad portuguesa en relación con la aceptación social de la gente de color, la ausencia de xenofobia y la figura del extranjero en comparación con la sociedad alemana: “Man empfindet es rasch, daß in dieser Hafenbevölkerung keinen [...] Haß gegen den Fremden und auch nicht der Klassenhaß besteht, an den wir gewohnt sind.“ (PRtb: 14) De todos modos esta temática es una de numerosas observaciones. De todas ellas la más acentuada es la crítica al colonialismo y a los intereses comerciales que fomentan la esclavitud y provocan la miseria de esclavos, negros y mulatos, como comenta en el ejemplo del precio de un negrito “de 30 a 40 escudos”. (SuL: 4)

En el momento de describir a las personas o determinados tipos lo hace mediante detalladas descripciones de extremado realismo y siempre insertas en un cuadro costumbrista, que va a ser desmontado, transparentado intrahistóricamente al igual que con el paisaje: la técnica de cámara fotográfica centra su foco en cuadros costumbristas que utiliza para mostrar mujeres vendedoras de castañas o carboneras del puerto, viejos deformados y niños harapientos, etc. En suma, los personajes que representan la miseria, la pobreza, especialmente en las ropas y en los rostros. Son proyectados como símbolos de decadencia y destino real de aquel gran imperio lusitano cantado por Camões en *Os Lusíadas*. Son señas de una identidad surgida de una decadencia histórica interpretada por el narrador como destino del pueblo portugués. Es como si el mensaje de estos textos fuese una

³⁶¹ Wierlacher (2003).

³⁶² Blattmann (1988), pp. 37-65/ p. 38.

advertencia constante que apunta a un posible futuro postimperialista de decadencia como consecuencia de la expansión económica, de la ambición de poder y de riquezas. (PRtb: 23)

En los textos de Unamuno y otros autores de la generación del 98 aparecen las mismas escenas de miseria. Aquí coinciden con Schneider en su descripción –como refiere Laín Entralgo citando a Unamuno– para captar la esencia del pueblo en decadencia: “rostros macilentos, espejos de miseria, ojos de cansancio y esclavos de espórtula.”³⁶³ Estas descripciones, como veremos, se diseminan por toda la obra schneideriana, incluida la última, *Winter in Wien (1958)*

La descripción de las ciudades como Évora, va a centrarse igualmente en el método contrastivo para destacar los rasgos distintivos de la identidad del país lusitano: Un nueva zona límite es la frontera cultural entre Europa y el mundo árabe. La mirada metafísica hacia la frontera de lo no europeo se detiene en la diferencia de la sensación del ritmo de vida, en especial de la temporalidad, como es la lentitud del movimiento de los bueyes. En medio de la descripción de la vida a pleno sol y del árido paisaje destaca con claros tonos anticlasicistas la altivez y la soledad de un templo romano como resto ‘sin eco’ de la Antigüedad, como forma extraña a la identidad de Portugal. Lo que va a admirar es precisamente la “wunderbare Vielfalt” de la ciudad cuyas huellas islámicas describe con tonos dulcemente eróticos, como lo indica el simil ‘labios calientes’:

Der Tempel ist stolz, er ist einsam, er hat nicht seinesgleichen mehr. Auf der Halbinsel bürgt er als letzter für Rom. Seine Stimme ist ohne Widerhall; die Werte, auf die er sich beruft, sind verschollen oder sie wurden verdeckt. Er hat nur sich, das Gesetz, das allein in ihm besteht und keiner Bestätigung begegnet. Keines de Häuser hat etwas mit ihm gemeinsam. Sein Maß wurde nirgends wiederholt. Seine Form ist so fremd, daß sie keinen Vergleich zuläßt, kein Urteil erlaubt, keine Verteidigung begründet. [...] Wunderbare Vielfalt der kleinen Stadt! Arabien lockt so nah, wie warme Lippen, deren Feuchtigkeit man im Duster schon auf den Wangen fühlt; das Mittelalter droht wie ein verhallendes Gewitter. (PRtb: 120-121)

El viajero se deja impactar al principio por las impresiones recibidas para experimentar por sí mismo –siguiendo la idea del casticismo natural– las características específicas del ‘alma portuguesa’: tanto por medio de la impresión sensorial que capta un *ritmo de vida* distinto, como por las personas o las gentes que se encuentra, descritos en su dimensión diferenciadora y única, como característica del lugar, como por ejemplo la figura del arriero: el hombre sobre un carro y con una gorra verde bordeada de rojo (los colores de Portugal) también símbolo de una expresión auténtica. Para el narrador (extranjero) es algo entre lo

³⁶³ Laín Entralgo, Pedro [1945] (1997) *La Generación del 98*. Madrid: Austral, pp. 26-36/p. 27.

exótico y lo melancólico donde el paisaje personificado ‘sufre’ por su estado y es al mismo tiempo símbolo de la realidad interior:

Oder es steht en Mann in grüner, rotgesaumter Wollmütze auf einem Eselskarren und ruft, um eine Ecke biegend, den seltsamen Ruf arbuuh, in dessen armem Laut etwas ganz Unaussprechliches schwingt. Eigentlich genügte diese grundlose Schwermut schon als Erklärung für das ruinenhafte Bild der Hauptstadt und den Zusammenbruch, den die Geschichte doch nur registriert. Könnte man ihn ausschöpfen, diesen Schmerz verdorrter Palmen, verbrannter Äcker [...] Noch immer ist die Wirklichkeit ganz im Innern: Herz, Verlangen, Phantasie erschaffen sie rücksichtslos, ewig wechselnd. (PRtb: 9-10)

La identidad nacional se percibe en estos textos en la acumulación de un pasado cuya presencia se observa a través de las huellas culturales dejadas por la cadena de pueblos del más diverso origen: celtas, árabes y romanos, que pasaron por la Península Ibérica y por los cuales se explica su carácter. La caracteriología de la nación no se explica en estos textos por las observaciones de cómo la gente se comporta en los ambientes sociales, o por sus costumbres. Como en Unamuno, también en Schneider el estudio de los caracteres se fundamenta en categorías humanas subjetivas. Aquí se caracteriza el alma portuguesa partiendo de criterios historicistas e intrahistoricistas, es decir, de sus orígenes, de su herencia celta: „Das Ewig-Schweifende der portugiesischen Seele und das Traumgeschlinge der portugiesischen Phantasie wurden jedenfalls schon einmal durchlebt in der keltischen Zauberwelt.” (GW1-C:20).

Un ejemplo de cómo Schneider practica la ‘intrahistoria’ lo vemos en la descripción del emblemático capítulo sobre la ciudad de Coimbra, tan importante y trascendental en su ‘paso’ al historicismo y a la intrahistoria como ya lo había subrayado Pirmin Meier y vimos en el capítulo introductorio.

“Blick auf Coimbra”: una mirada urbana *intrahistórica*

La memoria velada por el tiempo y la ideología, modificada en las autobiografías del Schneider de los años 50, han jugado un papel primordial en la investigación schneideriana porque ha sido a partir de ésta desde la cual se ha desarrollado gran parte de la investigación. Para nuestros cuestionamientos es esencial la revelación de la inmensa importancia transcultural del capítulo “Coimbra” en *Andanzas y Visiones de Unamuno* recordado en el texto autobiográfico *Verhüllter Tag*:

Das Kapitel über Coimbra in seinen "Andanzas y Visiones" wies mich auf das portugiesische Problem. Ich ahnte, daß ich hier die Landschaft meiner Seele, die Möglichkeit

einer Aussage finden konnte. Es ging mir um die Bewältigung des Untergangs; sie konnte nur gelingen, indem ich den Untergang hereinnahm in mein Leben. (VT: 53)

Sin embargo, podemos leer en el artículo de Schneider, “Unamuno in Portugal”, cómo este capítulo de Coimbra más bien iba por derroteros no sólo históricos, sino también literarios:

Mit einem Mal wird es mir bewußt, daß es einzig und allein ein kleiner Aufsatz von ihm über Coimbra war- in den herrlichen “Andanzas y Visiones”, einer Dichtung und Verdichtung ohne Gleichen, die ihres Übersetzers noch harrt – der mich bestimmte, *das Studium der portugiesischen Sprache und Literatur zu betreiben* und schließlich selbst hierher zu fahren in dieses Land, wo es nach Unamunos Wort nur eine Tragödie gibt: das Herz.” (1928) Efectivamente establece una peculiaridad del portugués: “Die Menschen geleitet werden durch das Herz”. (PRtb: 68) [cursiva propia]

En qué medida la crítica alemana ha comprendido este paso es una cuestión que pretendemos resolver. Pirmin Meier³⁶⁴ es el primero que cita esta frase para destacar la importancia de la impronta de Unamuno para comprender el ‘Passus’³⁶⁵ a la historicidad confirmado por Elisabeth Schmidt³⁶⁶, quien destaca un cambio hacia el historicismo en su lírica a partir del conocimiento de su obra.

A partir de la tesis de Meier en 1978 y su artículo sobre Coimbra se desata una cadena de interpretaciones que desembocan en una total divergencia de opiniones: Pirmin Meier, Albert Fuss³⁶⁷, Benedikt Zwölfer y Gouveia Delille³⁶⁸. Delille interpreta el capítulo de Coimbra como “Überwindung der Krise”³⁶⁹ a través del paso a la Historiografía, imitando el modelo de Camões. Zwölfer no encuentra esta tesis demostrada en el texto, sino que ve el enfoque principal de este capítulo en el tema amoroso. La aportación nueva de Zwölfer consiste en desentrañar un misterio intertextual para en lugar de plagio denominarlo eufemísticamente: “verstecktes Zitat aus Unamunos Coimbra-text”³⁷⁰, pero éste no llega a contrastar los textos ni a analizarlos:

Es überrascht insofern nicht, dass diese beiden Schriftsteller in Schneiders Darstellung der portugiesischen Universitätsstadt immer wieder auftauchen. Auch hier lässt sich zeigen,

³⁶⁴ Meier, P. (1978), p. 29.

³⁶⁵ Zwölfer (2008), p. 38.

³⁶⁶ Schmidt (1963). Caeiro también detecta la presencia de Unamuno en los sonetos: *Im Namen der Verzweiflung sei es begonnen* y en *Vatertum*. Caeiro (1970), p. 185.

³⁶⁷ Fuss, Albert (1997): “A Espanha vista por Reinhold Schneider”, en: Scheidel, Ludwig: (Coord.): *Estudos sobre cultura e literatura portuguesa e alemã*. Würzburg. Coimbra: Minerva, pp. 169-186.

³⁶⁸ Zwölfer (2008), p. 38.

³⁶⁹ Gouveia Delille, Maria Manuela (1995): “Ein narzißistischer Blick auf Coimbra in Reinhold Schneiders *Portugal. Ein Reisetagebuch* (1931), en: Santos Lopes, M./ Knefelkamp, U. / Hanenberg, P. (Hrsg.) *Portugal und Deutschland auf den Weg nach Europa*. Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft, pp. 171-179.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

wie Schneider sich durch die Ästhetisierung und Stilisierung des scheinbar spontanen eigenen Erlebens in literarische Traditionsmuster seiner Vorbilder einschreibt.³⁷¹

Al respecto es necesario recordar que el ejercicio intertextual que Schneider ha realizado aquí va mucho más allá de una cita escondida o –en terminología de Martínez Fernández – “cita no marcada”³⁷² pues de ser así podríamos hablar de esta categoría en gran número de paráfrasis que Schneider realiza de los subtextos o hipotextos. Sí es cierto que en este capítulo se encuentran ciertas expresiones traducidas como: “la eterna estrofa de Camões ” (Coimbra, en AyV: 163), en: “Eine ewige Stanze des Camões ” (PRtb: 45); o la imagen de los estudiantes con sus negras levitas, alborotada la melena al aire y su flotante capa o el vuelo de la capa negra de los estudiantes y también: “Sie gehen immer barhaupt in schwarzen Kleidern und umrauscht der kapeartigen schwarzen Mantel” (PRtb: 44). Sin embargo, lo interesante es que se produce en la transducción una especie de inversión de imágenes con respecto al mismo objeto descrito, como es la inversión aplicada a la misma ciudad de Coimbra: Mientras que la ciudad ubicada en la falda de la colina es descrita mediante la observación de las casas como si estas estuvieran trepando hacia la cúspide, en Unamuno; la misma imagen en Schneider ofrece la inversa, las casas aparecen como si se hubieran rociado cayendo de un saco:

Cuando al acercarme en tren se me apareció la visión panorámica de Coimbra, trepando sus casas por la colina en que se asienta y dominada por la Universidad a la que hace cabeza su torre, la saludé como a una vieja conocida. (AyV: 161)

Merkwürdig: ob es auch fertige Häuser sind, nicht schwerer und leichter gebaut als alle Häuser im Süden, es scheint mir, als wäre ein Haufen steinerner Trümmer über den Berg gegossen und regellos heruntergerollt bis zum Fluß; nur die Universität behauptet sich noch mit dem stumpfen Prisma ihres Turms und unter ihr die von Feindschaft starrende Kathedrale [...]. (PRtb: 43)

Sin embargo aparte de otras reelaboraciones textuales a veces reductoras y a veces amplificadoras, que denotan un interés muy selectivo del texto, se puede ver cómo los elementos más banales, o destinados a la mera información cultural, para la opinión del autor, quedan reducidos a unas palabras. En este caso concreto vemos como Schneider filtra efectivamente aquello que no corresponde a su concepto identitario de la identidad interior, como vemos más marcada aún que en Unamuno. Donde el texto unamuniano expone una relación de “los más celebrados ingenios lusitanos” (“Coimbra”, AyV: 164) con una página casi completa con los nombre propios de estos ingenios, en Schneider queda reducida a una

³⁷¹ Ibid., p. 38.

³⁷² Martínez Fernández (2001), p. 81.

sola línea con la omisión de los nombres propios que hay en el subtexto: “Durch diese Universität, diese Liebe gingen alle, die einen Namen tragen in Portugal.” (PRtb: 45)

El narrador, como figura textual análoga al productor empírico³⁷³, recorre visualmente en modo panorámico los edificios emblemáticos de la ciudad para destacar en sus formas simbólicas el “peso” del tiempo y los cambios de hegemonía de las formas de poder en la historia de Portugal. El autor termina dando la clave del texto en su autobiografía *Verhüllter Tag*:

Hier, im Gefühl vom Übergewichte der Zeit, ist der rechte Boden, *um den Blick auf Coimbra zu tun*, das vom Römerkastell über die Maurenburg zum Grafenschloß und endlich zur Königsstadt des neuen Reiches Portugal stieg und dann sein weltliches Zepter vertauschte für die geistige Herrschaft und sein Schloß verwandelte in die Universität; Coimbra Stadt der Gräber und der Erinnerungen, wo die Geschichte das Lebendige verwandelt und auch das heute Geschehene zur Sage wird. (VT: 42) [cursiva mía]

La iglesia hundida de Santa Clara funciona como símbolo de esta visión trágico-histórica. En este lugar la experiencia del espacio y del tiempo se expresa como carga metafísica existencial descrita de un modo excepcional que logra sumergir al lector en esta experiencia:

Es ist ein ganz unergründliches Gefühl, so, gleichsam schwebend in der Mitte eines streng umgrenzten Raumes zu stellen, dessen Räumlichkeit, dessen Dasein als Raum, von der Zeit gemessen ist: es ist vielleicht das Gefühl des Lebens überhaupt, das in allen Röhren seiner Tiefe das Ende steigend spürt und, im schon durchmessenen, wieder willig der Grenze entgegen muß, an der es erstickt. Wie wir auf dem Sand unserer eigenen Tage stehen, so stehen wir auf dem Sand der Jahrhunderte: alles drängt und zwingt, und das Dach über uns gibt keine Zeichen, daß es sich heben wird. (PRtb: 42)

La tan citada y estudiada frase: “No, no hay que vivir al día (...)” supone el final de una reflexión mucho más precisa y significativa en su propio contexto, desde lo histórico-intrahistórico, ya que está inscrita en los acontecimientos de la guerra, de la historia del momento y no debe de ser sacada de su contexto. Al respecto recordamos la presencia del poeta Antero de Quental en los textos de Unamuno: el soneto ‘Enquanto outros combaten’ en (AyV: 166) forma parte de este (perdido) contexto bélico de la frase, (¡el año 1914!) en el que se subraya más en la frase el ‘vivir’ a los siglos, leyendo en lugar de prensa diaria, buenos libros del pasado. Una propuesta que nace en el mismo mes de agosto de 1914, cuando se ha iniciado la I Guerra Mundial.

No puede pasar desapercibida la temática isotópica del amor en relación con el sufrimiento y la tragedia fusionados con la historia, esto es clave en toda la obra

³⁷³ Ibid., p. 129.

schneideriana. El pasaje siguiente de *Andanzas y Visiones* sobre este tema nos dará claves sobre la visión de Portugal de Reinhold Schneider a través del hipotexto unamuniano: Los cinco puntos que citamos aquí los vamos a ver de algún modo presentes en la obra schneideriana:

1. En Coimbra quemaron sus mocedades, y tal vez se iniciaron en el amor – ésta, la casi única tragedia portuguesa los más celebrados ingenios lusitanos. Allí despertaron Camões , Ferreira, Sá de Miranda [...] Joao de Deus; allí [...] Guerra Junqueiro; allí Antero; por allí pasó Eça de Queiroz. La renovación literaria de Portugal, después de la época romántica, se debe a la escuela de Coimbra. (AyV: 428)³⁷⁴

2. Y hay quien busca en el amor el secreto de la vida, de la muerte y del universo, y su razón de ser. Tal creo, aquí, en Portugal. (AyV: 429)

3. Y el amor hermano de la muerte, el que cantó Leopardi, el que cantó también Antero, el portugués, el poeta suicida, en aquel admirable soneto MorsAmor. (AyV: 430)

4. Coimbra, siendo menos populosa que Salamanca, se encuentra mejor surtida de librería. [...] Los grandes clásicos portugueses, sus cronistas, sus historiadores de Indias, sus poetas renacentistas, apenas si se los lee. (AyV: 430)

5.[...] la vieja crónica del contestable (sic!) Nunalvares Pereira, y la estoy leyendo [...] Y sin embargo, para limpiarse la vista y los oídos de lo que se lee y se oye de esta guerra, ¿hay algo mejor que leer cosas así? ¿Cabe mayor descanso de la baráunda periodística acerca del combate de Lieja que leer la Peregrinaçam, de Fernán Mendes Pinto, aquel aventurero portugués que anduvo por el Extremo Oriente cuando eran aquellas tierras un misterio todavía? (AyV: 430)

Otro caso revisionista de la historiografía a través de la poética es su versión diferente de la interpretación historiográfica. Por ejemplo, el verdadero motor de la tragedia generada en el crimen de la „Quinta das Lágrimas“ para el autor es una causa intrahistórica: “Es ist eines der Hofverbrechen des Mittelalters, wie sie auf jeder Seite der Geschichte stehen, aber diese Frau wurde getötet um der Liebe willen.” (PRtb: 45)

Las descripciones vienen marcadas por otra isotopía permanente: la fusión entre el estado anímico y el paisaje, o sea, por un lado del idilio romántico y por otro un simbolismo evocador de leyendas y mitos de la historia de Portugal:

Zärtlich wie diese Seelen sind die Namen in der Landschaft: das`Tränengut', die `Liebesquelle', der `Seufzerhügel'; mit ihnen ist schon gesagt, um was es hier das Leben geht. Um Liebe und Tränen, aber um eine südlichschwüle Liebe, die von der Lust in den Tränen weiß. (PRtb: 45)

A esta topografía romántica le acompañan sin embargo otras connotaciones características de las descripciones trágicas de la Generación del 98:

Immerwährende Enttäuschung breitet die Trauer aus, die über dem ganzen Lande liegt, den freudlosen Dörfern zwischen kahlen Steinen und halbdürren Äckern, den monotonen Oliven-plantagen, trägen Flüssen und toten Gebirgen, sie zittert in allen Gesängen und in den

³⁷⁴ Unamuno, Miguel de (1966): *Andanzas y Visiones*, en: *Obras Completas*, Vol I. Op.cit., pp. 428-430.

melancholischen Glockenspielen, die über den schlafenden Dächern verhallen. (GW1-C: 21-22)

6. 2. La Castilla trágica o la frontera vertical. Ávila

Al hablar de *paisanaje* trágico hay que hablar de la localización de lo trágico entre lo sagrado y lo profano, de una tensión interior entre la razón y el corazón. La interioridad trágica más que la acción trágica es la que llena los textos intracasticistas. Los apuntes de viaje recopilados y publicados a título póstumo en *Schicksal und Landschaft* (1963)³⁷⁵ contienen en parte artículos que ya se publicaron anteriormente. Algunos aparecen relativamente modificados como el capítulo “Die spanische Landschaft” en *Philipp II.* (1931) o en *Portugal. Ein Reisetagebuch* (1931). Los textos referentes a la geografía europea, en especial las regiones boreales, parece que sólo se publican en este volumen póstumo.

Si en el capítulo sobre Portugal Coimbra aparece como la ciudad emblemática, para España es la ciudad de Ávila que colocamos aquí en primer lugar por su importancia y como prototipo de una *transculturación intraliteraria*. El protagonista que toma la voz de narrador en *Schicksal und Landschaft* es la figura del *romero* o la del peregrino medieval, capaz de percibir con mayor intensidad y de localizar el verdadero *locus* de la autenticidad, el lugar donde se da el verdadero intercambio espiritual –no científico– entre los pueblos, mucho más de lo que puede experimentar el turista que pasa de prisa y con la mente puesta en su destino de ocio, como ya subraya Unamuno:

Se viajaba más de verdad, se recorría más de veras el camino. El romero o peregrino medioeval conocía mucho mejor el país porque viajaba más que un turista moderno. [...] Hoy el camino es un puro medio y se va a devorarlo o suprimirlo en lo posible, atento al fin del viaje. [...] Y nunca ha habido más espíritu universal de más activo comercio de espíritu entre los diferentes pueblos. (AyV: 241)

No podemos hablar aquí de una relación abstracta entre sujeto y objeto para mantener la identidad captada por Unamuno y Schneider que se alejan de la abstracción racional. En su lugar aparece el hombre-observador de carne y hueso que penetra en el paisaje, y éste a su vez penetra en el interior del alma del viajero.

³⁷⁵ Los textos de Unamuno publicados en *Andanzas y Visiones* son breves artículos de prensa. De todo el conjunto los seleccionados son: “Coimbra” de agosto de 1914; “Ávila un espejo histórico” del 25. 10. 1921 – y el segundo texto: “Extramuros de Ávila” (marzo de 1922). Los hipertextos principales son *Schicksal und Landschaft* y “Spanische Landschaft”, capítulo I de *Philipp II. Oder Religion und Macht* (1931), pp. 171-181.

En ambos autores la visión al principio es panorámica para terminar siendo muy detallista. Los espacios se extienden entre el paisaje exterior y el paisaje urbano, sin entrar en ningún momento en espacios sociales. Lo que importa es la espacialidad que pueda simbolizar lo trascendente e infinito, de lo imitado y mítico percibido en las alturas y en el retiro solitario en la Naturaleza. La proyección metafísica en Unamuno, como en Schneider, apenas permite hablar de categorías externas como fechas, lugares, trayectos, anécdotas, u otras informaciones inherentes al viaje. En Schneider, sin embargo, la caracterización descriptiva se presenta en Ávila con una gran plasticidad y un mayor pathos bélico defensivo que en Unamuno. El viajero schneideriano saldrá igualmente hacia el campo abierto para destacar –tal como lo hacían los autores del 98– la monotonía del paisaje castellano. No obstante Schneider semantiza lo descrito con un mayor tragicismo, en un entorno bélico visionado e igualmente entroncado con el pasado del Siglo XVI:

Es gibt nichts Erschütternderes als diese Dreiheit, in der alle Stimmen der Gestorbenen und alle Stimmen derer, die sterben werden, über die eisige Hochebene rufen bis zu den schneebedeckten Bergen der Ferne. Die vielen Glocken der Kirchen und Kapellen in der Stadt und der Klöster vor den Mauern läuten mit: sie sind nicht mehr als der Hintergrund dieses in langen Abständen sich wiederholenden Dreiklangs, dessen Monotonie großartig ist wie die Kahlheit der Hochebene von Kastilien und das Steinmeer der Estremadura. (SuL: 98-99)

Desde esta especie de filtración en la misma personalidad romántica del poeta, se hace más difícil separar la vivencia de la misma literatura, que es lo que defendía el *casticismo natural* y que se reflejaba en una especie de unión mística con el paisaje, cuyo referente era el paisaje teresiano. El destinatario ha de ser impactado por el sentimiento, por la empatía y no para analizar, conocer, o enriquecer su conocimiento como lo haría un viajero interesado por el viaje educativo. Incluso podemos hablar con mayor razón cuando nos referimos al paisaje en relación con el tragicismo. Si eliminásemos este aspecto ‘vital’ e identificativo desvirtualizaríamos el concepto básico de este tipo de literatura.

El narrador schneideriano es también un viajero, pero no un viajero ávido de exotismo, y preparado para enriquecer su formación, que suele buscar los lugares de interés y las curiosidades artísticas para admirarlas, o curiosear en su pasado histórico para ampliar sus conocimientos de historia o de arte. Si Unamuno escribe para lectores que buscan “sensaciones profundas” (PTPE: 163). Schneider, como lector, busca sensaciones no sólo profundas sino conmovedoras; ejemplo de ello es que Schneider visita la ciudad de Ávila en

una fecha nada casual, el 2 de noviembre³⁷⁶ en *Allerseelentag*. El toque de campanas supone para este autor una impactante vivencia medieval como presencia arrolladora del pasado:

Niemals noch habe ich einen so abgründigen Glockenschlag gehört wie vor dieser Kathedrale, um die granitene Löwen gelagert sind, Eisenketten in den Mäulern haltend, und deren Tor die steinernen Gestalten zweier Barbaren bewachen [...]. Die Glocken dröhnen fort, in gleichen Intervallen, weil sich wiederholend wie die Schläge eines Schwertes auf einen ungeheuren Schild. (GW7- GuL: 237-238)

Como en Portugal, su actitud marcadamente antiimperialista y anticolonial se evidencia mediante la valoración de las huellas³⁷⁷ de la heráldica de “la ciudad de los caballeros”. Los grandes logros de la Conquista no sólo son solamente criticados sino incluso despreciados y descritos en consecuencia: “[...] grotesk primitive Tiere glotzen ernsthaft aus verbogenen Schildern hervor, breite steinerne Tafeln können sich nicht genug tun mit den Emblemen erworbenen Ruhms.“ (GW-GuL: 236)

El texto se inicia con la descripción del cielo gris y de su muralla mediante la técnica cinematográfica. La ciudad aparece connotada e interpretada históricamente e *intra-históricamente*, para valorarla desde lo metafísico. La muralla deja de ser un simple símbolo de la historia de Ávila, sino que viene estetizada trágicamente: Para el narrador-viajero la muralla actúa, al igual que en *Andanzas y Visiones*, como un cinturón que la encierra y la aprieta al tiempo que le otorga una connotación de “cerradez romana”. La ciudad, personificada en extremo, aparece contrastada con su ubicación en el paisaje. La descripción de trasfondo es fuertemente cromática. La ciudad de color amarillo y ocre, que son los colores dominantes, aparece contrastada con el brillo del azul oscuro de la Sierra de Gredos. Ávila sin embargo aparece como símbolo de la desolación, como ciudad que yace “in hoffnungsloser Öde” (desierto angustioso). (GW1-Ph: 281)

La vivencia de la historia pretérita en el presente se hace posible gracias a las formas que han sobrevivido al tiempo, como documentos de esta realidad pasada y presente: las torres cuadradas, las cúpulas de las iglesias, el estilo de construcción de las casas. Todas ellas

³⁷⁶ Rilke visita Toledo en el mismo día 2 de noviembre, pero de 1912. En esta búsqueda de interioridad Schneider se encuentra con la lírica de Rilke. Se sorprende de no haber comprendido antes a Rilke en *Sonette an Orfeus*. Ahora ve su claridad: “Rilke hat eigentlich das schon getan, was ich anstrebte; er hat den Schatten der Dinge gestaltet, die unsichtbare Welt, die die sichtbare überwältigt” (TB, Múnich el 11 de enero de 1931. p. 244)

³⁷⁷ El concepto de ‘huella’ en el sentido de Derrida, no es el término que usamos aquí, sino el término definido por la Real Academia de la Lengua. Huella: “Impresión profunda y duradera. *La lectura de ese autor dejó huella en su espíritu.*” <http://lema.rae.es/drae/?val=huella> [19 de diciembre de 2014]. Estamos de acuerdo con Rico en mostrar posibles vínculos del texto con textos del pasado histórico mediante la memoria. (Citado aquí Rico en Martínez Fernández. (1991), p. 71.

forman un conjunto empapado de auténtico ambiente medieval. A partir de aquí el narrador-viajero hace respirar al lector el ambiente impactante, bélico-defensivo que se vivía en el Siglo de Oro, en la época de Teresa de Ávila; un ambiente trágico e implacable, tan distante del *locus amoenus* renacentista como de la visión del turista viajero de los años 20. Schneider dará cabida en sus imágenes a lo que Unamuno llamaba “las horas cúbicas” para así dar paso a la evocación *intracultural*.

Los campos semánticos del odio, de la lucha y de la enemistad constituyen la marca dominante en la descripción, marcada por una viva personificación de todo el entorno. Esta extrema semantización bélica puede ser vista como proyección de una realidad histórica traumática de esta época de entreguerras, que Schneider se ha traído consigo de su experiencia alemana.

El tematizar la ‘edad del odio’ en la que la política se brutaliza, lo hace lógicamente también con el léxico. Aquí se percibe con mayor claridad que la creación estética de Schneider en muchos casos implementa los textos de Unamuno que nos presentan una ciudad mucho más entrañable y acogedora.

También en los textos schneiderianos se describe o narra la impresión visual y se describe el objeto sobre el escenario descrito, (recordamos el concepto de ‘casticismo natural’). Posteriormente se integra en el texto un ‘casticismo intracultural’: se visualiza y se ‘presentiza’³⁷⁸ al personaje histórico o poético sin distinción entre ficción literaria y realidad histórica: un personaje literario, una santa y un rey (Don Quijote, Santa Teresa o Felipe II).

En *Schicksal und Landschaft* se presenta la ciudad con una extrema plasticidad y *pathos* bélico y sobre todo defensivo. El foco descriptivo se desplaza hacia el campo abierto, al paisaje de la llanura para destacar la monotonía del paisaje castellano, tal como lo hacían los autores del 98. Por este mismo motivo tanto la percepción unamuniana como la schneideriana se esfuerzan por encontrar en el paisaje aquellos ‘rasgos permanentes’ pese a toda transformación provocada por el transcurso del tiempo, para convertirlos en símbolos de la continuidad, de la tradición eterna. La aportación transcultural en este momento consiste en el fuerte impacto contrastivo de un gran efecto dramático entre elementos distintos en su aparición simultánea como la guerra y el odio conviviendo con la santidad. Describe las almenas desde las que se disparaba para destrozarse las cabezas de los enemigos y visiona casi simultáneamente el paso de la Santa por el mismo escenario:

³⁷⁸ Con este término no oficial me refiero a *acercar el pasado al presente*, como si el personaje apareciese de momento al visualizar la escena, y no el trasladar el presente al pasado como si retrocediéramos hacia el pasado. Esta es la diferencia, por eso no podemos usar sin más el verbo “presentar”, o “recordar”.

Durch diese Tore, zwischen deren erdrückenden Bastionen hoch oben sich eine Brücke von Zinne zu Zinne zwingt, um dem Eindringenden das letzte tödliche Geschoß aufs Haupt zu schleudern, wandelte die heiligste und männlichste Frau, die Heilige Teresa von Ávila. (GW1-Ph: 237-238).

De la descripción pasa a la reflexión utilizando como recurso lingüístico la pregunta retórica, con la cual se hace presente el lector implícito invitado a reflexionar. No obstante después de acercarse en extremo a su objeto descrito, salta a la distancia del extranjero mediante el uso de los pronombres deícticos, como aquí por ejemplo con el deíctico “Diese” con el cual muestra su distancia personal de la religión católica española tras haberse sentido conmovido ante la reacción tan apasionada de estas personalidades como Teresa ante la agonía del Cristianismo³⁷⁹:

Diese Religion, die leidenschaftlichste vielleicht, die erlebt wurde in christlicher Zeit, hat eine rein tragische Form: ewiger Sturz, ewiger Flug; unbeherrschbar sind beide: Zweifel und Blitz. [...] Wo verscholl die Frömmigkeit der Ritter und Kriegsknechte von Ávila, die unter sich eine Heilige wandeln sahen? (GW1-Ph: 237-238)

La descripción de la arquitectura urbana viene igualmente marcada por connotaciones bélicas, pero desde una actitud defensiva; una geometría simbólica de la enemistad y del enfrentamiento. El texto logra esta estética de choque mediante las enumeraciones contrastivas que condensan esta sensación: ”Diese Stadt steht in ihrer ungeheuren Mauer gegen die Welt, feindlich (..) so ist jedes Haus eine Festung. [...] Das ist das Mittelalter in seiner wahren Gestalt ohne jede Konzession an das Idyll.“ (SuL: 98) El pasado medieval se hace presente en el encuentro con aquellos elementos supervivientes que se dejan simbolizar proyectados claramente desde la óptica pesimista y trágica del presente posbélico de la Primera Guerra Mundial. La proyección trágica pretende despertar la sensibilidad en el lector para sumergirle en esa doble dimensión interior e historicista. Los objetos observados son descritos en tono despectivo, en los que destaca sus defectos para desmitificar el simbolismo histórico de su grandeza: “[...] es gibt hier Wappen aus der frühesten Zeit des Rittertums [...]. (SuL: 98) En la despedida de Ávila el narrador reflexiona sobre un pasado ‘vivo’ haciendo ‘escuchar su voz’ personificándolo como si estuviera presente:

Was bleibt zu erwidern auf die fortdröhnende Stimme einer längst vergangenen Generation: auf das Zeugnis einer erlebten Wahrheit, das nicht schweigen will? Und sollten wir diese Zeiten und ihren Reichtum nicht messen an ihren Stimmen? Und wenn es das letzte Mal war. Für diese Stimme aber und die unbekannte Generation, der sie noch immer gehört,

³⁷⁹ La conciencia de ‘eliminación’ del cristianismo sigue expresada en Heer: „Hoy en día no es necesario mostrar aisladamente hasta qué punto se pone en peligro, se desgarran y se consume la sustancia de lo cristiano en esta armonización de estado, economía y teología.” (Heer (1965), p. 107.

gibt es kein letztes Mal: dies ist eine Welt, die nie überwunden wurde, doch fast immer gemieden und geflohen; sie steht im Schutz einer vollkommenen Form, die deshalb am strengsten sich schließen mußte, weil sie das reichste und leidenschaftlichste enthielt. (SuL: 100)

Paisajes urbanos: espacios superficiales de la modernidad

La descripción de la España profana, la superficial, la visible y cotidiana con sus problemas sociales y políticos apenas sale a la luz en sus textos, no porque no la conozca, como veremos en las connotaciones semánticas negativas y el uso de un léxico claramente despectivo.

Como gran lector de prensa internacional permanece informado, pero ante esta realidad periodística efímera adopta la misma postura crítica que Unamuno. Para él los periódicos están al servicio del que consume y paga: “Sie denken wie jedermann und das freut natürlich jedermann sehr.” (BW-AMB, 15.6.1930)

En Madrid –desde su habitación en la calle Santa Engracia N^o. 32, 4 Piso³⁸⁰– escucha a la gente de la calle y de los bares, el ambiente de juerga en la plaza con palmas y cante. El uso metafórico de sus impresiones no da lugar a la duda sobre su posición:

Quaken vor dem Haus die Gramophone der mir verhassten Flamencos [...] so klatschen die Leute bis in die Morgendämmerung nach den Nachtwächtern. Wie soll man da ohne Schlafmittel auskommen. Sonst sind wir zufrieden [...] das ist alles sehr anständig. (TB: 15)

Las corridas de toros no son sino símbolo de decadencia y manifestación de una cobardía colectiva, cuya valentía individual se proyecta en la figura del torero. El público critica desde la parte segura: “Der Stier trifft nur den, der ihm entgegengeht, und die Zuschauer werden sich wohl hütten, es zu tun. Stierkampf, Dekadenz, Auspuff für die Vitalität, die verloren geht, ohne zu treiben.” (TB: 15)

En sus descripciones no deja de captar los tipos castizos de los cuadros de costumbres: la bailaora, el arriero, el vendedor de lotería, el pescador de caña, las vendedoras de castañas, las cargadoras en el puerto de Lisboa. El costumbrismo de la estampa popular va a verse disuelto, no obstante, en cuadros de miseria histórica. El estado de miseria en las calles se interpreta como el resultado de un proceso de decadencia y sinónimo de su destino histórico. Este fenómeno, en sí social, es visionado en aquellos seres harapientos que para el narrador

³⁸⁰ Schneider escribe desde esta dirección, según los membretes de las cartas. Antes se ha instalado en la pensión Galicia, así reza en esta carta.

podrían ser descendientes de los grandes descubridores: "[...] unter diesem Haufen von bittender Unterwürfigkeit doch ein Enkel der großen Seefahrer sein mag." (PRtb: 37). El contacto real del *narrator* con las gentes tanto de Portugal como de España es propio del casticismo natural, en el sentido de Unamuno, de que su posición de viajero no le eleva sobre la gente de servicio, sea el chófer, o el acompañante, las gentes de la pensión o los amigos que le hacen beber en botijo, vocablo que Schneider deja intacto en su texto.

La ciudad de Toledo aparece como el tópicus de la ciudad muerta, es descrita por el narrador schneideriano por partida doble: primero como vista por una cámara que se mueve por las estrechas, oscuras y siniestras calles. El narrador schneideriano habla en primera persona sobre la impresión, esta vez nocturna de Toledo. La impresión de la ciudad, fría y distante es semejante a la descripción de la ciudad de Ávila. La oscuridad más negra, las luces turbias en las esquinas de las callejuelas pretende causar un fuerte impacto: "Man fühlt die unermesslichen finstern Räume innerhalb dieser Mauern [...] Hier ist die Feindschaft von Generationen zusammengeedrängt." (SuL: 105). No se describe simplemente, sino que se vive una sensación nocturna y fantasmal donde predomina lo oscuro, negro, estrecho, frío y monumental. En medio de esta ambientación bélica y de enemistad, aparece evocada la figura de Carlos V viviendo la angustia de los peligros procedentes de todas las partes, en situación de inquietud, de vigilia y en alerta para defender su reino. Con ello el autor pretende presentar una imagen de la época de inicio de la decadencia, en la cual el emperador Carlos V vivía realmente amenazado por todos los costados. Schneider busca los perfiles definitorios de la ciudad, pero tanto la noche, como la estrechez del medio le impiden la necesaria distancia: "ohne den Koloß zu erfassen" (SuL: 105)

Una segunda visión de Toledo la ofrece en la madrugada, durante la cual descubre el misticismo de los espacios en el interior de la catedral. Sobre todo se siente la inconmensurabilidad del tiempo y la medida del espacio físico como simultáneos y con ello la limitación arquitectónica de la piedra. En especial le interesa la relación metafísica entre el tiempo en sí ilimitado y la medida del espacio físico abarcable en su exactitud. El espacio se experimenta como 'eterno' al mismo tiempo que lo que rodea al visitante es todo medida exacta: la fórmula o el principio donde se unen todas las dimensiones. La experiencia de inmensidad y riqueza de lo supratemporal lleva a Schneider a construir el oxímoron simbólico, fuente de su creatividad: „In der unbegrenzten Begrenztheit dieses Raumes mußte das Gefühl sich entfalten." (SuL: 106)

La sensación de inmensidad se ve envuelta por la forma estricta como fenómeno de fervor religioso de aquellos que en su tiempo construyeron la catedral. La forma viene claramente contrastada con la situación de 1928 marcada por esta ‘agonía del Cristianismo’, que el texto evidencia simbólicamente a través de la descripción del vacío de la catedral. La realidad metafísica que se expone aquí reconoce tres ámbitos: primero la impresión personal, que viene después completada con la interpretación metafísica de los espacios abarcando en tercer lugar lo espiritual y la integración del tiempo histórico de la decadencia en una imagen muy sugestiva: “el árbol arrancado de raíz que se hunde en el lodo”:

Was ist die Kathedrale jetzt? Vielleicht steht man zu fern, um diese Frage zu beantworten, und hat kein Recht, nur oberflächlich erfaßte Bilder zu deuten. Der Eindruck, den diese Bilder hinterlassen haben, ist freilich tief und verwischt sich nicht so leicht: es bleibt das Gefühl der Unzulänglichkeit einer späten Zeit, der Hilflosigkeit vor einem langsam sich entfernenden Vermächtnis, das hintunter will, wie ein Baumstamm in den ziehenden Sumpf. [...] Das Opfer wird dargebracht, aber kein Gläubiger ist anwesend, nur ein paar Fremdenführer lungern hinter den Säulen herum. Der Zug der Priester wendet sich zu einem Seitenaltar, geführt von dem Zeremonienmeister, einem kleinen, krummen Männchen mit weißer Perücke und gelangweiltem Gesicht; Kniebeugen, Gebete, sie kehren zurück zum Hauptaltar, beugen wiederum die Knie, dann, während die Orgel droht, führt der Zeremonienmeister die Prozession an. (SuL: 106)

Periferias de la ‘Islamidad’: Córdoba

Si en Castilla se condensa una crítica acérrima indirecta al expansionismo y al imperialismo de Europa, en las expresiones realmente castizas de la Andalucía que provocaba los sueños románticos de la Alhambra, va a ver Schneider en esta región del Sur el exponente de una cultura de la estupidez. El flamenco aparece netamente ridiculizado, desenmascarado en su banalidad digna de desprecio y por tanto objeto de ridiculización, comentando por ejemplo un descosido de la cremallera del traje de la bailaora al describir una escena flamenca, aburrida y banal. Curiosamente asocia el traje de gitana con una indumentaria anticuada: “Das Program besteht [...] in einem Badeanzug der neunziger Jahre”. (“Kabarett in Sevilla”: 2)

La imagen dada aquí rompe totalmente con lo que venía siendo el estereotipo romántico, la bailaora, el gitano, etc. El “spanische(r) Chorgesang” es sentido como un acto de frivolidad estúpida y el flamenco como una “bohrende nuancenlose Erotik” (SuL: 119). Lo que Unamuno llamaba “pseudocasticismo”, entendido bajo el término folclorismo, es en suma lo que Schneider ha venido describiendo y rechazando al mismo tiempo. El concepto de una apropiación de la cultura española aparece por tanto filtrado mediante un específico

tratamiento *intracasticista*, pero también transformado estéticamente y semánticamente por la circunstancia histórica marcada por el traumatismo de posguerra.

La rutina y la trivialidad son dos enemigas acérrimas que encarnan el carácter del Sur de España. Su visión negativa se proyecta al río Guadalquivir negro y sucio: “das schwarze Wasser” [...] “aus dem schmutzigen Fluß” (ZsB: 23) cuya metáfora posible es la serpiente después de haber declarado las palmeras como árboles aburridos. El paisaje es más cromático cuando describe la desembocadura del Guadiana. Curiosamente aquí la descripción es menos afectada y mantiene una armonía de conjunto donde predomina el rojo de la tierra y el blanco de las casas: roja la tierra, los puentes de piedra roja, sobre las aguas rojas del Guadiana a la altura de Ayamonte: “Die Erde wurde rot, weiße Dörfer [...] Feigenbäume [...] verdorrte Felder [...] Brücken aus rotem Stein druckten über schmale rote Gewässer.” (ZsB: 23-24)

Aparte de los apuntes de viaje, también se producen intersecciones intratextuales en su narrativa ficcional. La escena descrita arriba en ‘Kabarett in Sevilla’³⁸¹ viene algo ampliada *Zwischenspiel in Beereuth*³⁸²: „Man hat keine große Auswahl an Abendveranstaltungen in Sevilla. Sie blieben in einem jener Kabarettts, wo ein wenig getanzt, ein wenig gesungen wird, um den Männern die Gelegenheit zu geben, sich eine Freundin für die Nacht zu suchen.” (ZsB: 13)

Es evidente que la experiencia andaluza ha venido marcada por la definición identitaria de la generación del 98 que ve a Castilla como la esencia ‘castiza-castellana’ y ésta como la esencia de España. Pese al concepto de una Castilla mítica símbolo de la nación, ni Unamuno ni Schneider se limitan a la descripción de los paisajes de la Meseta. Unamuno afirma haber visitado unas 35 de 49 capitales de provincia; Schneider amplía sus visiones desde Palma de Mallorca, pasando por Barcelona y de un modo muy especial Andalucía; Schneider se aleja de la España esencialista y trágica, para disfrutar aunque por poco tiempo de una España periférica, incluso paradisíaca. Aunque nos habla de los atractivos de Córdoba o de Palma de Mallorca, no se frena en criticar duramente la incursión del Cristianismo en la mezquita. Sin embargo sigue metódicamente una línea de contraste de impresiones, que muy raramente compara con su propio país como sería lógico. Schneider

³⁸¹ Schneider (1928) Tps. Nr. 2272 "Kabarett in Sevilla" (14.11.1928)

³⁸² Schneider [1929] (1988): *Zwischenspiel in Beereuth. Erzählung*. Ebenhausen bei München: Langewiese-Brandt KG.

busca los contrastes locales que causan impresión: de la ciudad amenazante y oscura de Toledo pasa a describirnos ahora a la blanca Córdoba:

Aus der geschlossenen Strenge Toledos, das sich schmal und hoch auf Berggipfeln zusammendrängt,[...] nach Córdoba, in die weißschimmernde Hauptstadt des Kalifats. Es ist die Stadt der Orangen: kleine dunkle Bäume, an denen die goldenen Kugeln in dicken Bündeln hängen, säumen die Straßen ein, überschatten das Farbenspiel der Blumen auf den engen, sauber bepflanzten Plätzen, heben sich über die Mauern der verborgenen Gärten. (SuL: 108)

Posteriormente se centra en describir la impresión de ausencia de la tragedia en los espacios del Islam. Experimenta la sensación de paraíso en contraste con las experiencias anteriores. Las impresiones auditivas como el suave toque de campanas, o los espacios de luz y sombras, en realidad totalmente contrarias a las experimentadas en la ciudad de Ávila: “Wunderbare Plätze im Schatten der Glockentürme— am Vorhof der Kathedrale im ‘Patio de los Naranjos’ in Cordoba, sie tönen leise unmerklich, wie der Ton einer Harfe [...] es ist kein Mahn in ihrem Gesang keine Unerbittlichkeit.” (SuL: 108).

La emocionalidad transmitida a través del texto es el elemento capital que se ha transculturalizado del texto de salida español al texto alemán de llegada. Pero si se trabaja con las categorías de tiempo y de espacio, nos encontramos con la idéntica problemática unamuniana de la negación de la realidad como tal y la afirmación de ‘otra realidad’. La importancia de los espacios tanto abiertos (los montes eremíticos, la llanura de Ávila, la meseta de Castilla) como cerrados (catedral de Toledo, mezquita de Córdoba, iglesias, conventos, celdas y cárceles) se presenta como una constante, sobre todo en su valor simbólico y de carácter trágico-historicista. Los espacios cerrados son lugares donde el narrador experimenta la profundidad, la eternidad y la libertad interior.

El lugar de la memoria se localiza en dos dimensiones: la superficial real-efímera y la profunda real-espiritual. Schneider logra una enorme riqueza de contrastes a todos los niveles de percepción: acústico, visual y sensorial. Se contrasta entre categorías geométricas, entre lo horizontal y lo vertical: la amplitud sagrada de la mezquita y la altura de la catedral. La monumentalidad de los espacios sagrados ha de servir como contraste entre los espacios exteriores e interiores, en los cuales Schneider destaca otro contraste, esta vez histórico-cultural: el interior religioso y el exterior profano. El encuentro con la hibridez hispano-árabe lo manifiesta en la percepción metafísica de la espacialidad horizontal, a la cual le suma la evocación que permite hacer presente el canto del imán, como si percibiera aún los cantos árabes dentro del recinto:

Heilige Bilder drängen sich unter die Bogen, Märtyrer verbluten zwischen den zierlichen Säulen, ein christlicher Heiliger schläft im maurischen Grab, und ein Riesenhafter Altar, ein gewaltiger Chor zerbrachen das Gleichmaß [...] der Gesang der Priester scheint sich zu verwandeln in die fremden Laute des zuerst hier gesprochenen Gebets. (SuL: 110)

Periferias de la insularidad: Mallorca, idilio y tradición

Unamuno ya registra Mallorca en *Andanzas y Visiones* como: "Hermosa tierra para envejecer despacio: La belleza, la cortesía, la ausencia de criminalidad, el campesino educado, cortés, no hay pobres, es un 'aurea mediocritas', ni borrachos ni mendigos profesionales [...]" (AyV: 197) Sus referentes a la cultura se centran en el lenguaje y en la literatura en contraste con la cultura castiza castellana. Desde Manacor contrasta sus recuerdos con *Os Lusíadas*: " [...] no es el mar tenebroso de Camões, no es la Castilla de Calderón la vida es sueño, sino la Naturaleza es sueño." (AyV: 197) La alusión casi obligatoria a las huellas de Georg Sand y Chopin en *Un hiver a Mallorque* es sin embargo omitida, como lo es también la presencia de Rubén Darío marcada por sus problemas de dependencia del "nepente" licor o que "al final leyó la vida de San Bruno y pidió un teólogo." (AyV: 197).

En estos textos se reflexiona sobre la isla de Palma de Mallorca, teniendo un referente negativo reciente del autor: el paisaje 'trágico' por el Sur de Francia, caracterizado por las ruinas y el abandono como en Arles y contrastado con los espacios idílicos de la isla: la limpieza, la luz, las gentes e igualmente el paisanaje. Como tantos viajeros describe la isla con un gran detallismo fotográfico, pero con la técnica *intrahistoricista* mediante sus reflexiones metafísicas y trascendentales rayanas en la fantasía, pero sin caer en ella.

Einmal kann man den Süden genießen ohne Trümmer, ohne Ruinen und doch mit dem tiefen Hintergrund der Tradition. Wie wohl tut das, wenn man aus Südfrankreich kommt, wo alles zerbrochen ist und die Städte wie Arles, Orange, Vaison la Romaine mehr den Toten als den Lebendigen gehören! Einmal kann man im Süden in sauberen Häusern wohnen, deren Treppen mit spiegelblanken Azulejos ausgelegt sind; und man kann durch Straßen gehen, wo man sich nicht getraut, nur ein Straßenbillet wegzuwerfen, weil sie den ganzen Tag über besprengt und gereinigt werden. [...] Jeder merkwürdige Traum vom Süden, der sich nie erfüllt, vielleicht ist er doch hier entstanden. Auch die Träume müssen ja eine Heimat haben, wenn sie zu ihrer vollen Höhe gewachsen sind, die Ewigkeit um sich. (SuL: 111-112)

Schneider no sería consecuente con su método contrastivo ante el paisaje 'trágico' si no buscara elementos de contraste como recurso poético y estético: el más significativo es el símil náutico "wie ein geschmücktes Schiff" (SuL: 111) tanto para referirse a la catedral como para la isla, en la cual domina la calma absoluta. Esta impresión, contrastada con las

ciudades de tierra firme, como Madrid y Barcelona va a permitir al narrador tematizar la actualidad histórica del momento en que se está preparando la Segunda República en España en mayo de 1930:

Wieviel Licht! Wieviel Stille! In Barcelona oder in Madrid wird vielleicht heute oder morgen über die neue spanische Staatsform entschieden, aber Mallorca, das hohe schimmernde Schiff der Kalifen, des Königs Jaime, des Kaisers, das Schiff, auf dem die Vögel singen, die Früchte fallen und kommen, das der unverwelkliche Kranz der Fruchtbarkeit umwindet treibt fernab im Meer.[...] Drüben auf dem Kontinent wünscht man vielleicht die Tragödie, die tönende im spanischen Stil; wie unsinnig ist das, wo man doch hier unter Palmen sitzen und vom Bord des ziehenden Schiffes aus die Dinge und ihren raschen Wechsel vorbeiziehen lassen kann. (SuL: 114)

No termina de dar una descripción de Mallorca sin añadirle en las últimas líneas un toque ‘trágico’ en el mismo sentido agónico de ‘lucha’ mediante la metáfora del olivo como expresión del interior del narrador:

Ein Kampf wird doch gekämpft in Mallorca, ein stummer, furchtbarer Kampf. Die Olivenbäume, denen man schon tausend Jahre gibt, kämpfen um ein neues Jahrhundert. [...] Es ist der grausame Kampf eines Wesens mit sich selbst unter der Feindschaft der Zeit. (...) Doch der Kampf setzt sich im Liegen, auf der Erde fort; wieder treiben Zweige, reifen die Früchte, die immer andere Hände aus der gleitenden Kette der Generationen abnehmen vom selben Baum. Denn das Rad der Fruchtbarkeit steht nicht still auf Mallorca; auch aus der dunkelsten Tiefe steigt das volle Gefäß herauf. (...) In Mallorca gibt es keine Tragödien, und niemand würde dort verstehen, daß man sie wünscht. [...] In diesen zwei Tagen sah ich wirklich die Vollkommenheit, mein Herz. Schöner kann der Süden nicht sein. (SuL: 113)

6.3. Viajes por la Europa metafísica:

En contraposición con las teorías positivistas de Hipólito Taine, que relacionaban la formación identitaria con el medio y la herencia, las propuestas de Drexler³⁸³ en su trabajo *Kulturelle Differenzen der ‘Landschaftswahrnehmungen’ in Europa* (2009), van a partir de los presupuestos ideológicos para explicar las diferencias culturales. Schneider en su dedicación al paisaje de España contrastaba la meseta central de tierra firme con el idilio de la periferia insular balear. La visión del paisaje por los autores del 98 se interpreta, como lo ve Drexler, desde la ideología conservadora y centro-castellana, que excluye la periferia de España para la construcción de la identidad nacional.

Hablamos en primer lugar de una indagación transcultural de carácter en parte, tipológico por ser ambos autores (Schneider y Unamuno) parcialmente coetáneos. Ya indicamos la afinidad de actitud frente a la época; en segundo lugar hablamos de una indagación

³⁸³ Drexler (2009), p. 108.

transcultural de carácter genético con otra función distinta: como contraposición a la propia cultura y a la propia época. Drexler destaca desde su teoría cómo al final el realismo acaba con los ensueños románticos para apagarse en el pesimismo de finales del XIX, del que Schneider ha heredado una gran parte, pero que no seguirá en referencia a la eliminación del paisaje como signo o símbolo de cambio de época:

Der kritische Realismus am Ende des 19. Jahrhunderts brachte schließlich den Zukunftspessimismus der deutschen Intellektuellen zum Ausdruck, damit aber auch den Aktualitätsverlust des Landschaftsbegriffs, und markiert das Ende der Entstehungszeit der deutschen Landschaftsauffassungen.³⁸⁴

Schneider hereda en efecto una postura marcada por la clase social de la burguesía aristocrática, a la cual pertenece. Ésta teóricamente marca su percepción del paisaje, un cierto determinismo que se explica en el sentido de Bourdieu³⁸⁵. El conservadurismo alemán vuelve a la Edad Media en búsqueda de una respuesta alternativa, al no poder acogerse a la corriente nacionalista romántica, a una unidad nacional como eran Francia y España. La edad de oro alemana para los conservadores no puede ser representada por el clasicismo de Weimar, defensor del paganismo, sino por el Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo la propuesta de Schneider no coincide con el conservadurismo alemán, sino con la visión del Siglo de Oro español y trágico-historicista del 98.

De esta proyección trágica e historicista que ha importado del Sur, le surge el plan de describir una patria trágica alemana. En el significado de la palabra ‘trágico’ se produce aquí una descontextualización de lo hispano a lo germano, concretamente en los conceptos de ‘patria’ y ‘nación’, que al ser recontextualizados en la literatura alemana no son comprendidos por el lector alemán. Esta *transculturación* es considerada por la crítica como inadecuada en el caso de Schneider. De hecho proyecta sintetizar las tres grandes dinastías de la Edad Media, que serán llevadas a sus textos vivamente transculturalizadas, es decir: sus paisajes convertidos en *paisanajes* y sus historias en realidad intrahistórica. La identidad alemana se manifiesta por ejemplo como un “*verborgenes Vaterland*” como ya le ha llamado la atención a Günther Wirth:

So auch sah der Dichter die deutschen Landschaften und Städte als Depositen der Geschichte, natürlich nicht zuletzt die allgemein als geschichtsträchtig geltenden, Kyffhäuser und Quedlinburg, Worms und Speyer, Jena und Heidelberg, Gotha und Potsdam. Es gab aber

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Bourdieu citado en: Voges (2004), p. 34.

auch die eher verschwiegenen Orte und ihnen wollte er ein Buch widmen: „Vom verborgenen Vaterland.“³⁸⁶

Durante su estancia en España ya había surgido el plan de escribir un “‘Deutsches Reisebuch’ in einer ganz individuellen Form. Beim betrachten der Städte und Repräsentanten der Landschaften und ihrer typischen Erscheinungen“. (TB: 106, 13.8.1930). El *paisanaje* también se ve anclado aquí en esta misma relación clave entre paisaje e historia, en una constelación inamovible y trágica que se extiende a Europa:

Nun glaube ich Europa verstanden zu haben: es wurde zu einer rein tragischen Konstellation, die sich nicht auflösen und nicht mehr modifizieren läßt; alles, was ich in Europa aufnehme, von der Historie bis zur Kunst, vom Menschen bis zur Landschaft, *ist mir nur ein seiner Beziehung zum Tragischen begreiflich*: entweder indem es tragisch oder sein Gegenteil ist [...] Mechanismus des Tragischen [...] hier stehe ich vor einem diamantnen Gesetz, dem ich zugehöre und durch Sprache, Abkunft und geistige wie blutmäßige Tradition für immer und aufs tiefste verbunden bin. (TB: 489, 5. 10. 1931) [cursiva propia]

Desde su originario *Badische Landschaft* le surge una idea más general: „Aus der Gesamtheit der Landschaften und Repräsentanten ergäbe sich dann ein Bild.“ (TB: 106) Pese a que se pueda afirmar que: “Mit seinem Herzen war er der Heimat verwurzelt”³⁸⁷; pero hay que subrayar que Schneider se diferencia claramente del paisaje descrito por los típicos *Heimatsdichter*. Sólo a modo de ejemplo, analizamos aquí algunos de los aspectos principales de la concepción del paisaje europeo en el volumen póstumo *Schicksal und Landschaft* (1963). Varios de sus capítulos fueron publicados ya en *Portugal. Ein Reisetagebuch*, otros en el ensayo *Philip II. Oder Religion und Macht*. (1931). Pero el valor de *Schicksal und Landschaft* radica en la publicación de los textos sobre los viajes por Europa, en especial por las regiones boreales (Dinamarca, Suecia, Noruega y Finlandia), a mediados de los 50. Los textos dedicados al paisaje de la Provenza los ha redactado durante su segundo viaje a España antes de dedicarse en pleno al Escorial y a Felipe II.

La Provenza como ‘Paisaje trágico’

El viajero se desplaza a los lugares donde efectivamente la tragedia del Cristianismo se ha dado en el mismo lugar de su culminación. Aquí se ‘presentiza’ históricamente en la ciudad de Avignon, donde los movimientos antirreligiosos como el Renacimiento y la Revolución Francesa, en su opinión, han hecho estragos a lo largo de la historia. (TB: 127-

³⁸⁶ Wirth (1998), p. 46.

³⁸⁷ Scherer (1964), p. 5.

129, 30.08.1930) El narrador sumerge al lector en la conciencia histórica de la pérdida en el lugar auténtico donde se ha dado su culminación y su decadencia. Se describe una percepción 'real' de la tragedia que está tematizando *ad hoc* en el momento en que tiene ante sí el paisaje trágico de la Provenza. Aquí encuentra confirmada la visión trágica del mundo: Schneider les reprocha a los franceses la capacidad de llegar a la “ [...] totale Vernichtung aller Werte’, die nirgends in solchem Maße durchgeführt wurde wie in der Provence” (SuL: 128) Pese a ello la relación del viajero con la ciudad o sus barrios es una relación muy afectiva, humanizada en extremo, como lo podemos ver en el tono patético con que se dirige a la plaza de Bellecour en Lyon: “Unvergeßlich wirst du mir sein, Bellecour, schönster aller Plätze, wo ich ruhen und phantasieren durfte! Deine Kastanien standen frisch [...] am Ende der großen Freiheit deines Raumes. [...] (GW7: GuL 308)

La mirada la enfoca a las mujeres, a las vendedoras de flores, a las hojas de los tulipanes, o los círculos concéntricos del agua de una fuente. Esta imagen le ayuda a transformar su observación en contemplación, en la 'hora cúbica' unamuniana que permite la reflexión filosófica. Al observar la fuente y sus reflejos en el agua: „Der Spiegel, der ruhig die Dinge in sich sammelt und bewahrt, ist endlich doch mehr als die Hast und die lärmende Realität dieser Dinge selbst.” (GW7, GuL: 308) La observación del entorno se abre a la mirada hacia elementos cósmicos como el cielo y los astros andantes, pasa a las colinas con sus iglesias, descende para percibir las voces de los vendedores de periódicos y observar una fuente evocadora del tiempo de Luis XIV. El referente ibérico resurge cuando está observando la ladera de los edificios, los cuales por su semejanza le despiertan el recuerdo de Lisboa, pero encuentra la diferencia, localizada en que la impresión de irrealidad, de ensueño que sentía en Portugal aquí no la encuentra:

Langsam, in breiten Stufen heben sich die Häuserblöcke über die Ufer. Etwas ist an diesem Aufstieg, das an Lissabon erinnert, aber Lyon ist doch noch schwerer, geformter, in größere Blöcke zusammengefaßt. Es ist dem Norden doch noch nach und hat nicht die gelöste Traumhaftigkeit des Südens. (GW7, GuL: 308)

Su actitud romántica de conciencia antiilustrada se descubre al minimizar con cierta ironía el valor de lo que en realidad puede significar el orden de los parques y la gratuidad del Zoo gracias a la concienciación del (con)ciudadano, del *concityen*, de que es copropietario de los edificios que le rodean y por tanto tiene que protegerlos. Conciencia que destaca con la pregunta retórica: “Aber was ist das alles?” Del mismo modo procede Schneider a convertir los objetos no para describirlos por su interés cultural-turístico, como lo haría una guía de turismo, sino para interpretarlos y semantizarlos a su modo. Como

ejemplo, el reloj astronómico de la catedral de San Juan aparece simbolizado como metáfora del Universo, en cuya descripción se detiene para destacar el transcurso del tiempo entre el juego de la finitud y la infinitud del Universo: “Monoton tickt die Uhr im Dämmer fort, so scheint die Welt zu laufen, unerschütterlich und schon von Ewigkeit umspielt.” (GW7, GuL: 309).

El viajero no se limita a admirar y describir las ruinas, intenta además hacer presentes y simultáneos dos conceptos antagónicos: la dulzura del paisaje y la evocación trágica e *intrahistórica* se presentan simultáneamente: “Der provenzalische Frühling ist schön. [...] Was ist das Wunderbare an der Provence? Das sie tragisch und zugleich lieblich ist.” (SuL: 205). Las Rocas de Les Baux las asocia el narrador con el paisaje castellano: „Es ist eine spanische Landschaft, so unerbittlich wie Extremadura, so hart wie Montserrat." Aunque es una óptica similar a la visión romántica de las ruinas de Portugal, las ruinas francesas de Arles aparecen no obstante connotadas con una estética muy negativa: “[...] verfallen, elend, schmutzlich und verkommen”. (Arles, 4. Mai 1930)

En conjunto esta visión ha de simbolizar el final de la religión: “Trümmer des Glaubens, die Trümmer der großen christlichen Zeit. Die Epoche der Wunder war vorbei.” (SuL: 216) Aquí se pretende acentuar el error de la fe en las grandezas y lo que las generaciones posteriores pueden hacer con el pasado cristiano, un espacio donde las tumbas aparecen sin muertos y las iglesias sin Dios. Aquellos que desearon ser enterrados en este lugar, uno de los más sagrados de la Edad Media, se equivocaron al pensar que iban a descansar ‘en paz’. Aquí también –como en Portugal– fueron enterrados los héroes de Roncesvalles que cayeron en manos de los moros.

El impacto de este entorno ruinoso se extrema hasta llegar a ‘las ruinas de las ruinas’. Con esta imagen se evoca a una figura representativa del Romanticismo tardío hispano y a una frase de Gustavo Adolfo Bécquer que Schneider cita en original: “‘Dios mío, que solos se quedan los muertos’. Rief Bécquer erschreckt aus, der so jung starb.” Mientras al parecer sostiene huesos de restos humanos en sus manos, el narrador a modo de monólogo interior se dirige al mismo Bécquer: “Mein Gott, Bécquer, du längst schon Vergangener, wie leicht ist der Tod! (Arles, 3 y 4 mayo 1930, GW7: 314-315) Con lo cual nos encontramos aquí con un caso de intertextualidad doble: el estribillo de Bécquer de la rima LXXIII ya es *hipotexto* del texto de Unamuno. El narrador en *Andanzas y Visiones* sin embargo no se dirige al poeta, sino a sus lectores en la misma imagen de los ‘cementeros abandonados’:

Habéis visto algo más melancólico y más lleno de sentido trágico de un camposanto abandonado, que las ruinas de un cementerio? Penetrantes son las ruinas de la vida, pero mucho más las ruinas de la muerte, las ruinas de la ruina. Un viejo cementerio abandonado, una sola tumba vacía, es acaso lo más hondo de sentir que puede encontrarse en el peregrinaje de la vida. Recordé el “*Dios mío, que solos se quedan los muertos*” de Bécquer y aquella inmortal elegía de Tomás Gray al cementerio de aldea. Más de una vez los pintores han tratado el asunto a que suele titularse, “la cuna vacía”. Y recordé también...“ ¡Hasta los muertos morirán un día! (AyV, p. 81) [cursiva propia]

Otra evocación literaria de origen ibérico la encontramos en Avignon, donde alude a Camões y al episodio de la *Quinta das Lágrimas* para considerarla incluso más adecuada a los sentimientos de Petrarca que la Fuente de Vacluse:

An der Petrarca saß, ein reißen der Strom. [...] Auch Camões begegnete seiner Geliebten in der Karfreitagsmesse wie Petrarca, entbehrte und litt wie der, dem er folgte. Und auch Camões hatte eine Quelle unsterblich gemacht, jene unendlich zarte, sanfte „fonta das lagrimas“, die im Tränengut bei Coimbra sich unter dem Schatten der Eukalyptusbäume sammelt. Sie wäre vielleicht noch mehr nach dem Herzen Petrarcas gewesen als die Quelle von Vacluse, denn sie ist wirklich ‚dolce‘, ein Becken voll Wehmut, das langsam überfließt und in einem blühenden Garten sich verströmt. (Avignon, 1930, SuL, pp. 208-209)

Con el concepto de Francia eterna ya aludimos a Maurice Legendre, un académico amigo de Unamuno, que hacía referencia a este concepto de una nación eterna. Schneider puede ser visto como autor homólogo en esta misma *transducción* también a las figuras históricas de una Francia eterna: Juana de Arco, como heroína y símbolo de un concepto histórico de lo permanente, es uno de los ejemplos a los que alude Schneider. La evoca para revivir ese *continuum* histórico o tradición eterna que permanece en la historia:

Wohl kehrt gewesenes nicht wieder, aber es gibt ein *Bleibendes in der Geschichte, das fortbesteht*, unabhängig davon, ob die Menschen ihm nahe sind oder sich von ihm entfernen. Geschichte vollzieht sich ja nicht als geradlinige Entwicklung, und auch das ‚Rad der Geschichte‘ bietet nicht den passenden Vergleich; Geschichte ist nach der Augustinischen, von Goethe wieder aufgenommenen Definition der *Kampf zwischen Glaube und Unglaube*. (*Macht und Gnade*, 136) [cursiva propia]

Paisajes trágicos en *Deutsches Reisetagebuch*

Otras asociaciones de índole hispana aparecen cuando Schneider describe otras ciudades europeas. Igualmente seguirá las ‘huellas de la agonía del Cristianismo‘ en la transformación del perfil de la ciudad de Augsburg, con el avance de la industria y de la técnica, de modo similar a la ciudad de Coimbra:

Die Städte strebten ihre Wahrzeichen in den Türmen der Kathedralen und Kirchen; bis die Paläste der Mächtigen und Paläste, etwa vom 16. und 17. Jahrhundert an, und dann die auf tönernen Füßen ruhenden Kolossen der Industrie und Technik sie überwuchsen.

Ergreifender Ausdruck dieser Gestalt christlicher Geschichte ist die Stadt Augsburg, übrigens die erste Position der Franziskaner in Deutschland. (SuL: 208)

Así en numerosos textos sobre los paisajes europeos aparecen evocados elementos culturales ibéricos. Todos ellos constituyen de algún modo una presencia ibérica subyacente que aflora reiterada y espontáneamente en la memoria del escritor. A diferencia del paisaje de Extremadura y de la meseta castellana, árida, monótona y de fuertes contrastes de luz y sombra, el paisaje europeo no puede funcionar como símbolo de descomposición y decadencia por sus características geológicas. En la descripción del paisaje de Straßburg se repite no obstante la misma isotopía oposicional que vimos en *Portugal ein Reisetagebuch* (1929): a) Por un lado la imagen de las mujeres bajo los árboles, “die unter der Kastanie ihre Bohnen putzen” para contrastar y contradecir la imagen de la armonía costumbrista mediante una deconstrucción historicista de la tragedia de la guerra: “Wie viele Namenlose war diese Lieblichkeit der letzte Blick auf die Welt?” (SuL: 11).

La simbiosis entre paisaje y destino histórico –de ahí el título *Schicksal und Landschaft*– se capta con mayor tragicismo cuando el autor hace chocar ambos conceptos para lograr lo que él llama: “*Fruchtbarkeit der Dissonanzen*”³⁸⁸, uno de los aspectos que explicitó reiteradamente en sus memorias agradeciendo a Unamuno esta idea. Schneider presenta una visión trágica del paisaje y deja al lector ‘sentir con fuerza de presente’ el estruendo de la guerra. Aquí no hay síntesis floja (como criticaba Unamuno en Hegel (véase capítulo IV.1.), sino un choque trágico entre visión paisajística y realidad histórica. Schneider necesita también el medio auténtico, el entorno natural y sentir para escribir sus textos, en su mayoría odepóricos, para resaltar, no tanto la creatividad, sino la vivencia propia, procediendo del siguiente modo: el observador del texto schneideriano desliza su mirada describiendo lentamente el paisaje en dirección hacia las cumbres, contrastando gradualmente la riqueza de la flora, nombra las variedades de árboles (Kastanie, Buche, Tannen), de la exhuberancia hasta la pelada cumbre. En pocas líneas condensa la imagen con toda la variedad posible de elementos del paisaje para destacar su esplendor: al mismo tiempo que se siente conmovido ante la mirada del crepúsculo.

³⁸⁸ Donald Shaw habla de “conflicto fructífero” para referirse en Unamuno al mismo concepto. También Shaw nos da la pista de estructuras que encontramos paralelas en Schneider. Refiriéndose a Unamuno: “Distingue entre los sucesos históricos que constituyen el fondo de la trama y la estructura intrahistórica de vida (para Unamuno más real) que existe paralela a ellos. Este sistema intenta comunicar, en términos de ficción, el conflicto que Unamuno ya había explorado en En torno al casticismo, ente historia e intrahistoria [...]”. Shaw (1982), p. 86.

El Rhin entre Offenburg y Karlsruhe se muestra como la metáfora de la vida. Un cuadro repleto de belleza y de esplendor: el sol, el cielo rojo, el bosque negro, la sombra de la catedral, la luz, el color, rojo, amarillo, blanco, verde, y negro. Un cuadro de belleza cromática y de paz que va a ser destrozado por la evocación del ‘destino’ histórico, o sea, por la guerra: “Schicksal wird leise er ist allgewaltig [...] dieses Idyll entfaltet seine Stille mitten in der Tragödie“ (SuL: 11). La historia de Straßburg ha de ‘hacerse presente’ en este paisaje histórico y trágico a la vez: la verdad de un pasado, de unos muertos que el narrador no quiere silenciar. El numeroso ejército de viñedos es metáfora de un ejército de muertos en la tierra. (SuL: 9) El autor desmitifica la concepción armónica de la naturaleza con la presencia trágica de la historia, en la que el lector percibe el trauma de la guerra, incluso en 1934, año en que Schneider escribe estas líneas (Straßburg, 1934).

Un efecto similar de la captación del paisaje, pero en sentido terapéutico, lo vemos tematizado en Aleida Assmann al referirse al momento en el que el alma del indio está traumatizada por la guerra. La paz del paisaje le otorga otra perspectiva, las historias le permiten la construcción de otra identidad con la “Rückbindung an ein kulturelles Gedächtnis”³⁸⁹. En Schneider el texto da una mayor fuerza contrastiva entre el paisaje y el destino histórico; el lector ha de ser impactado con un mensaje subliminal: la pena de este hecho, la destrucción de la felicidad, del idilio y de la ilusión, en suma la gran decepción existencial; la guerra y la destrucción se reiteran constantemente en los textos dedicados también al resto de Europa. En este punto vemos una traspolación de aquel “Mut zur Tragödie” que le han inculcado los textos de Unamuno para superar el trauma personal e histórico.

El viaje italiano de Schneider: reflexiones melancólicas

Schneider observa la ciudad de Roma según Günther Wirth al modo goetheano³⁹⁰, por tratarse de una mirada que fusiona la observación con la reflexión, directa y desde la propia experiencia, que viene incluso a corroborar su concepto de historia:

Erst als ich, zum ersten Male Rom besuchen konnte (nach der Wende!), ist mir deutlich geworden, was eigentlich das spezifische Gewicht der römischen Observationen und Reflexionen Reinhold Schneiders ausmacht. Ja, ich unterstreiche: Observationen und Reflexionen. Gerade die römischen Kapitel erweisen, welch ein Augenmensch dieser Intellektuelle gewesen ist, wie also seine historischen und

³⁸⁹ Assmann, A. (2011), p. 177.

³⁹⁰ Wirth (1998), p. 46.

philosophischen, religiösen und künstlerischen Reflexionen unmittelbar aus der Anschauung (goetheanisch) hervorgegangen sind. Sein Geschichtsbild ist demnach auch kein intellektuelles Konstrukt, es geht aus Geschichtsschau hervor –ein Tatbestand, der angesichts des Hiatus des Optischen und des Intellektuellen, zumal in unseren Breitengraden, selten genug ist.³⁹¹

El observar desde la contemplación, para a través de ella reflexionar sobre una complejidad cultural compendiada en una alusión directa y no construida sino espontánea que absorbe historia, filosofía, religión y arte “unmittelbar aus der Anschauung”, puede corresponder en un principio, como afirma Wirth, a la *manera goetheana*, pero no a la valoración negativa en esta primera fase de Schneider tan crítica y sobre todo trágico-histórica frente a la predilección de Weimar con respecto a la Antigüedad clásica. En el viajero narador schneideriano la observación y la descripción de la arquitectura se alejan de los criterios convencionales sobre el conocimiento del arte, para concentrarse en focos de sincretismo cultural percibidos por los sentidos e interpretados desde la propia subjetividad y desde el propio conocimiento trágico-histórico, como se puede ver en las descripciones del paisaje de Sicilia, donde vuelve a integrar paisanaje e intrahistoria observando las ruínas:

Sizilien gönnte den Griechen kaum 80 Jahre, höchsten Glanzes, den Mauren für ihre ganze Herrschaft kaum zweihundert, die Normannen, die kältesten und kühnsten aller Eroberer [...] schmolzen in seiner Sonne in einem Jahrhundert, *den Staufeu* war nur ein halbes Jahrhundert gegönnt. (SuL: 171)

Del mismo modo como para el paisaje de Castilla, la descripción del paisaje siciliano permite revivir la historia pasada, representada por los restos arquitectónicos: “Wenn die Dome steigen, die Tempel und die großen Werke, so sind schon die Völker tot.” (SuL: 172). El arte es el medio de superación de la decadencia del presente, a través de la recuperación, no del pasado, sino de lo valioso del pasado. La descripción logra la captación de las formas híbridizadas entre las culturas normanda y árabe del mismo modo que captaba el efecto estético y espiritual en la mezquita de Córdoba o en Évora. En Palermo sigue en la búsqueda de los límites de lo europeo en el sincretismo arquitectónico y pictórico del eje Norte-Sur: “Die Normanen goldgrün für den Rahmen arabischer Fenster, ein unergründliche Blau für die Säulen und Ornamente, Grenzfarben, letzte Wagnisse [...]” (SuL: 179).

Pese a la importancia de estas observaciones culturales el tema central gira en torno a lo que todo viajero experimenta: El encuentro consigo mismo, en un espacio interior, pero éste es concebido como trágico, en el sentido que venimos viendo hasta ahora, donde chocan los

³⁹¹ Ibid., p. 47.

contrarios: “Die Selbstfindung [...] in der Kraft der entferntesten [...] krassen Gegensätze in uns: [...] Was uns von uns entfernt” (SuL: 179). La simultaneidad o choque de los contrarios también la ve reflejada en el mercado de Palermo: no se limita al contraste de imágenes o percepciones generales, sino también se concentra en el efecto del contraste entre los extremos, como por ejemplo lo es en efecto la percepción olfativa entre el perfume de las rosas y la pestilencia de la putrefacción de los restos:

Noch ein krasserer Kontrast erzeugt das Bild der ‘gesunden Vollkommenheit’ und gleich der Verwesungsgeruch des gefällten Lebens schwebt über dem Markt. [...] Die Rosen erobern sich auf dem Markt und [...] strömen wie hundertstrauchliche Brunnen ihren Duft in den gärenden Tod. (SuL: 174-175)

Después de haber estudiado la itinerancia schneideriana en España y constatado las características coincidentes y las huellas del paisanaje en los textos dedicados a la odepórica ibérica y europea, a continuación aportamos los ejemplos destinados a la segunda manifestación intracultural, es decir, el concepto *intrahistoricista* de Schneider, en el ensayo histórico-biográfico *Philipp II. Oder Religion und Macht* (1931) en el que entramos con mayor profundidad por la enorme transcendencia que ha tenido en todos los ámbitos de la vida y de la obra de Reinhold Schneider.

VII. DE LA HISTORIOGRAFÍA A LA INTRAHISTORIA

Aber die Geschichte, sofern sie die Gesamtheit der Lebensphänomene und ihrer Beziehungen umfaßt, hat nicht nur vom Mechanismus der Macht zu berichten, der eingesetzt wird, sich heiß läuft und endlich zerbricht; sie hat zugleich das Innerste zum Gegenstand, das nicht immer von Dokumenten bezeugt wird, jene Sphäre, aus der sich die Versuche der Rechtfertigung erheben. (Macht und Gnade, p. 16.)

7.0. Ensayo e intrahistoria: cosmos de una ‘cuarta dimensión’³⁹²

En este ensayo sobre Felipe II no se tematiza la historia de las grandes hazañas ni de las grandes empresas de la Casa de Austria, conocidas por la historiografía, con la finalidad de engrandecer la historia patria; al contrario, los grandes acontecimientos históricos son destacados –como lo hace en su ensayo sobre Luis de Camões – para mejor poder ser desmitificados al evidenciar su carácter efímero y finalmente reducir su realidad final a la muerte o a la nada. Al hablar de la dinastía de los Habsburgo, el *narrator* se sumerge en la historia de una familia cuyos miembros, pese a ser aquellos seres históricos, potentados, casi inalcanzables, van a ser presentados como personas de carne y hueso con todos sus sufrimientos, temores, ilusiones, decepciones, momentos tristes y además ‘trágicos’, por ser sus destinos ineludibles y sus conflictos irresolubles. Ya vemos en la cita anterior la intención de Schneider de llegar hasta lo más profundo, como la cuarta dimensión: “Das Innerste zum Gegenstand”. (MuG: 16)

La visión trágica y humana ‘de carne y hueso’ a la que se refiere el autor badense no es registrable ni en las actas de la historiografía, ni en los textos de literatura convencional, lo que ha tenido como consecuencia la incompreensión por parte la crítica. Ya hablamos en el capítulo dedicado al estado de la investigación sobre la opinión de los investigadores alemanes que consideraban como catástrofe el que Schneider pretendiera trasladar los presupuestos ibéricos a Europa. Esta reacción negativa ha despertado en nosotros un gran interés en profundizar en esta cuestión, estudiando con detenimiento el ensayo *Philipp II. oder Religion und Macht* (1931), en especial desde este aspecto *transcultural*, y donde nos vamos a preguntar si esta traslación es efectivamente ‘*intra-transcultural*’ en el sentido que venimos viendo.

³⁹² Véase también Schneider (1980): „Kontinuität oder Ende Europäischer Geschichte“, en: GW7-Gul), p. 229.

Para empezar observamos cómo para Schneider la tragedia, en sentido histórico, se inicia ya mucho antes de la entrada de los Habsburgo en la historia de España: concretamente con la muerte del infante Juan, el heredero de los Reyes Católicos. Este episodio histórico viene enmarcado con el paisaje de Ávila, que a su vez se transforma en un paisaje trágico o *paisanaje* mediante esta visión histórica concreta, que identificamos con la *intrahistoria*:

Doch während der Machtbereich sich so auf eine fast rätselhafte Weise erweitert, hallt der erste tragische Wirbel in den Sieg, das Rauschen der Segel, den Schlag der Ruder: mit ihrer letzten Kraft erreichten sich die beiden Königsgeschlechter.[...] Juan, der glückliche Erbe eines entfalteten Reiches, der noch beneidenswertere Träger eines nicht zu begrenzenden Anspruchs, stirbt in kaum geschlossener, vorzeitiger Ehe, die den Bestand der gefährdeten Dynastie retten soll; in Ávila, in unerbittlicher kastilischer Landschaft unter den Stürmen und dem Lichtsturz kahler Höhe, in der Burg der Heiligen, bettet man ihn zum Schlaf.“ (GW1-Ph: 179-180)

El ambiente trágico se desenvuelve desde la tragedia personal proyectada y asociada a las características del entorno geográfico, como lo es el paisaje pedregoso e inclemente de Ávila, que a su vez es identificado con la decadencia de una dinastía y con ella la decadencia trágica de la nación. Se efectúa en un triple esquema: *persona(je) –paisaje– nación*, que se mantiene para el resto de las construcciones identitarias. Si para Portugal el personaje era el poeta/soldado/hombre Camões como representante de la Historia de Portugal, para España son los místicos (Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz), los santos (Loyola), personalidades (Bartolomé de Las Casas), o el mismo Miguel de Unamuno. Todos ellos en su condición de ‘hombres de carne y hueso’ sufren su tragedia personal y adquieren igualmente un valor representativo de su época y de su nación por su analogía con la situación trágica decadente que les ha tocado vivir. Schneider ve por ejemplo en el mismo Unamuno la verdadera encarnación del conflicto clave en la Guerra Civil marcado por el trágico enfrentamiento entre la razón europea y el corazón hispano. Con este procedimiento *intrahistórico* recordamos que tanto Unamuno como Schneider, pretenden evidenciar que la historiografía se reduce a papeles y datos que están ahí como documentos muertos, insuficientes para desvelar la verdadera ‘realidad’, que ha de ser ‘completada’ por la *intrahistoria*, que es lo que constituye para Schneider un ejemplo de lo que puede ser la liberación del concepto *realidad*. Lo vemos claramente en la comparación que hace de los símbolos hispanos, presentados incluso en gradación para enfatizar su mensaje:

Don Quijote ist die Wirklichkeit des Lebens schon völlig fragwürdig, Calderon erklärt sie endgültig für einen Traum; inzwischen stürzt das Reich weiter, bis Unamuno, für den die Tradition noch einmal Schicksal wird, im heftigsten Widerspruch zum Materialismus seiner

Zeit die alleinige Wirklichkeit des Innen und Geistigen, Glaubens und des Willens zum Glauben verkündet.³⁹³

No muy lejos de los planteamientos de Unamuno y de Schneider, Michel Foucault también reprocha la visión materialista de la existencia, por ser simplemente un producto reductor de la misma. El punto de partida, similar a las reflexiones de Foucault, lo constituye precisamente esta “Infragestellung des Dokuments”³⁹⁴. También para este filósofo francés posmoderno los presupuestos base del materialismo empiezan a verse como ‘insuficientes’, por limitarse a la descripción inmanente del documento. En efecto, este deseo de ‘otra historiografía’ más amplia, que no sea la limitada del discurso oficial, se asemeja a la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno y de Schneider. Esto no significa que el rechazo de la historia presente tenga que suponer automáticamente una pura conservación del pasado sin más. La gran diferencia entre ambos y Foucault radica no obstante en que Foucault quiere salvar o quiere mantener el *episteme*³⁹⁵ –saber, conocimiento o ciencia– mediante un nuevo ‘modo de pensar’ basado en la ruptura de la continuidad a través del discurso. En efecto se establece una diferencia con Foucault entre lo que es el conocimiento epistemológico de *saber* y lo que se entiende por sabiduría³⁹⁶. Unamuno hablará de la ‘sabiduría teresiana’, la que se alcanza por canales muy distintos al episteme racional, o sea mediante la experiencia de una ‘realidad distinta’ localizable en un ‘espacio distinto’: el interior espiritual del hombre.

Esto nos lleva a plantear el sentido o más bien el sinsentido de buscar en los textos schneiderianos la presencia de información cultural desde un aporte epistemológico (cine, teatro, sociedad, costumbres, etc...). Si así se hiciera, podría ser interesante, pero perdería el texto todo su sentido espiritual originario y sobre todo su sentido contextual desde la voluntad del autor a la cual nos acercarnos, en tanto que ésta ha sido manifestada por el mismo numerosas veces. Aparte de que en este caso particular, la persona no puede ser separada de su obra sin más, esta es su peculiaridad. Esta opinión se repite no pocas veces en la investigación schneideriana para dejarlo por sentado.

³⁹³ Schneider (1934/35): „Unamuno“, *Die Literatur*, p. 142-143.

³⁹⁴ Martínez, M./ Scheffel. M. (Hrsg.) 2010): *Klassiker der modernen Literaturtheorie*. München, Beck-Reihe.

³⁹⁵ Episteme: Término griego, cuya raíz viene a significar "saber" o "conocimiento", que se suele traducir por "ciencia", y con el que los filósofos griegos se referían al verdadero conocimiento, por contraposición al conocimiento aparente, a la creencia razonable.

<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=114>

³⁹⁶ Sabiduría: Por lo general se entiende por sabiduría la posesión del supremo conocimiento, es decir, de lo que podemos considerar un conocimiento perfecto.

<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=114>

[30.01.2016]

Por otro lado, podemos constatar, como ejemplo de la diferencia entre episteme y sabiduría, que el término ‘sujeto’ como concepto en sí ya sería para Unamuno una abstracción y por tanto falta de realidad, construida por la razón, que no puede abarcar al ser humano en su complejidad. El ‘hombre de carne y hueso’ es prácticamente imposible de integrar en el concepto abstracto del ‘sujeto poético’ como categoría y objeto de la misma *ciencia de la literatura*. Consecuentemente, nos vemos empujados a usar otros términos adecuados a este modo de observar este paso *transcultural* espiritual y humanista de la obra del rector de Salamanca a la obra del escritor badense. En lugar de concebir un sujeto etopoético defensor de su integridad frente a imposiciones institucionales o de lo que es la ‘biopolítica’ en el sentido de Foucault³⁹⁷, es posible concebir un ‘hombre de carne y hueso’ que se defiende de esta biopolítica desconectándose de lo convencional y sin dejar abstraerse racionalmente. Todo ello con la finalidad de no tener que renunciar al punto clave: la esencialidad espiritual de la persona humana, que no ha de ser confundida con la psicología profunda de Sigmund Freud.

7.1. Camões ante la intrahistoria de Portugal

La tesis defendida por Schneider es que la historiografía oficial es en realidad el resultado de cómo los historiadores reescriben la historia, la muerte de los libros de historia a la que se refería Unamuno. Denuncia cómo las atrocidades de la conquista lusitana aparecen transformadas semánticamente en actos heroicos que falsean la autenticidad histórica. Al mismo tiempo intenta explicarse cómo pensaban los conquistadores y el mismo poeta-soldado Camões al ser paradójicamente por un lado los ejecutores de masacres (factor ineludible o necesario) y por otro los grandes héroes que alcanzan el triunfo anhelado. Este es el trágico patriotismo del poeta lusitano: “Ereignisse von solcher Furchtbarkeit lassen sich nicht auslöschen oder verleugnen; sie müssen anerkannt und einer großen Idee dienstbar gemacht werden.” (GW1-C: 99) La descalificación y desmitificación de la historia victoriosa de la conquista aparece remarcada en este ensayo histórico-biográfico escrito ya en 1929, cuyo hipotexto *Os Lusíadas*³⁹⁸ se puede quedar resumido en la penúltima estrofa del canto IV:

³⁹⁷ Kammler Clemens *et alii* (Hrsg) (2014): *Foucault. Handbuch*. Stuttgart: Metzler, pp. 47ss.

³⁹⁸ RSA-BIBL [7738 M] Luis de Camoes: *Os Lusíadas*. Poema épico de Luis de Camoes. Nova edição Paris 1823.

«Oh, maldito o primeiro que, no mundo,
Nas ondas vela pôs em seco lenho!
Dino da eterna pena do Profundo,
Se é justa a justa Lei que sigo e tenho!
Nunca juízo algum, alto e profundo,
Nem cítara sonora ou vivo engenho
Te dê por isso fama nem memória,
Mas contigo se acabe o nome e glória!»³⁹⁹

Briesemeister destaca cómo Schneider procede a “parafrasear en gran estilo” las estancias de Camões, con lo cual nos constata precisamente el concepto ‘intraliteratura’ que venimos estudiando, al no considerar en este procedimiento de *transducción* (o sea, traducción y transformación) las premisas poéticas de la epopeya renacentista:

Schneiders Beschäftigung mit Camões steht vor allem im Zusammenhang mit dem schmerzlichen Vorgang der eigenen Sinnsuche und Selbstfindung. Daher *übersieht* er die für die Gattungsbestimmung wesentlichen traditionellen Bauelemente eines Epos der Spätrenaissance, so wie ihn auch die „wissenschaftliche“ und literarhistorische Perspektive bei der Beschäftigung mit Camões nicht interessiert. Er zielt vielmehr unmittelbar auf eine metaphysische, theologische Ausdeutung auf die ‚Idee‘ des Epos.⁴⁰⁰[*cursiva propia*]

Las paráfrasis schneiderianas obedecen en efecto a un principio subjetivo ‘humanizante’ indiferente a las formas poéticas, que nos hacen constatar que está practicando una ruptura con la doxa poética del género literario, tanto de la epopeya como de la biografía y que como podemos ver se está acercando a la *intraliteratura*, que se desconectaba del dogmatismo y que en su estilo se aleja de los oscuros gongorismos. La paráfrasis schneideriana pretende evitar la mimesis realista y ofrecer una relación ‘viva’ de persona de carne y hueso, incluso dentro de la ficción, como proclamaba Unamuno en: “Don Quijote es para nosotros tan real y efectivo como Cervantes [...] Todo es para nosotros libro, lectura;” (CSNO: 129). Camões no es visto como ‘poeta’ en su sentido estricto, sino como símbolo de la grandeza y de la decadencia de Portugal por un lado; por el otro, como símbolo de la superación de la decadencia histórica a través de la epopeya.

³⁹⁹ Camões, Luis Vaz de: *Os Lusíadas de Luis Camões*. Direção Literária Dr. Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Texto proveniente de: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>A Escola do Futuro da Universidade de São Paulo. Permitido o uso apenas para fins educacionais. Texto base digitalizado por:

FCCN Fundação para a Computação Científica Nacional (<http://www.fccn.pt>) IBL Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro (<http://www.ibl.pt>) Disponível em: <http://web.rccn.net/camoes/camoes/index.html> http://www.citi.pt/ciberforma/ana_paulos/ficheiros/lusiadas.pdf [07/12/14]

⁴⁰⁰ Briesemeister (2000a), p. 239.

El carácter simbólico o representativo de los protagonistas de la obra de Schneider viene ya expresado en los títulos y demás peritextos, a los que apenas se les ha prestado atención. El título nos revela por un lado el factor humano (el sufrimiento): *Das Leiden des Camões. Oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht* (1930); y por otro lado, el factor representativo con la conjunción *oder*. Detrás de estos textos se encuentra no sólo su carácter simbólico, sino algo más significativo: el que el sufrimiento existencial del poeta Camões aparece estrechamente relacionado con la historia de su país. También en el relato *Der Tröster*, cuyo protagonista es Friedrich von Spe, reunirá idénticas características:

[...] daß dieses Leiden Spes im Zusammenhang mit den Hexenverfolgungen der Zeit stehen könnte. [...] Hieraus entsteht –wie bereits ausgeführt– eine gewisse Spannung. Außerdem wird der Leser auf diese Weise schon früh darauf aufmerksam gemacht, daß es in der Erzählung nicht primär äußere Ereignisse, sondern um eine innere Problematik geht.⁴⁰¹

Este sería el primer ‘acto de hispanización’ por su parecido a la actitud del 98, pero al mismo tiempo, según Naumann, es huella del pensamiento de Kierkegaard⁴⁰². Aquí recordamos que Unamuno trata de la fusión del ‘yo’ con la historia de un pueblo coincidiendo con las pautas del krausismo con respecto a la simbología de la nación, como vimos en el capítulo 3.2.2. En *Del sentimiento trágico de la vida* vemos igualmente la intrínseca relación que Unamuno establece entre la vida, la conciencia del individuo y el pueblo:

[...] Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. Ahora me queda el exponeros cómo, a mi sentir y hasta mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una estética, de una religión y hasta de una lógica. Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio: es decir, mucho más. [...] Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo trágico de la vida, es más o menos velada, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día, es decir de aquellos individuos y de aquellos pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental. (DSTV:121)

La ampliación del concepto ‘historia’, en la cual Schneider incluye al poeta Camões como ‘creador de realidad histórica’ es una práctica que hoy reivindica el actual *New Historicism* y en parte Foucault, que consiste en integrar la literatura en dicho concepto:

Eine Poetik der Kultur kann sich der New Historicism nennen, da er eine Erweiterung des Kontextbegriffes vornimmt, derzufolge auch solche Texte in den Blick rücken, die nicht

⁴⁰¹ Schuster (2001), p. 91.

⁴⁰² Naumann (1968), p. 383.

mehr selbst literarisch sein müssen. Was damit allerdings verloren geht, ist der subversive Gehalt, den Foucaults Theorie wie seine Auffassung der Literatur bereitzuhalten schienen.⁴⁰³

Esta fusión de la personalidad con su historia hace que el aspecto literario sufra en favor del foco trágico-histórico, pese a ser figuras de ficción literaria. El retrato en un principio revela los rasgos físicos y psíquicos del personaje en cuestión; en cambio los personajes, en especial en los textos hagiográficos, son presentados como figuras etéreas y descritas consecuentemente en base a sus rasgos internos. El lector apenas conocerá el aspecto exterior de los personajes. En todo caso aparecen descritos de un modo muy similar a las figuras del Greco; es decir, desde un enfoque espiritual y místico que les roba toda banalidad terrenal y les eleva a un espacio intermedio entre lo angelical y lo humano. Un ejemplo de ello es el personaje de Benedikt Labre en el relato *Vor dem Grauen* (1940). De ahí que en la mayoría de los casos no pueda especificarse el lugar de la enunciación por ser localizable en la interioridad y siempre relacionada con el momento histórico. El narrador extradiegético solo funciona como ‘presentador’ de esta realidad espiritual.

7. 2. El ensayo histórico-biográfico: *Philipp II. Oder Religion und Macht*

Este complejo ensayo, escrito en Madrid entre los meses de mayo y septiembre de 1930, ya es concebido por Schneider durante su primer viaje a Castilla en 1928 (BW-AMB, 22.6.1930). Por sus características de ensayo le es difícil al autor encontrar un título adecuado. Este problema también lo tenía Miguel de Unamuno por el mismo motivo. El título sin más no podía transmitir el verdadero contenido de los textos. Este ensayo es titulado originariamente “Philipp II oder Ende der katholischen Macht” (TB: 32); por otro lado se plantea titularlo “Die Wendung” (BW-AMB , 22.7.1930). Finalmente termina por simbolizarlo mediante el dualismo ““oder Religion und Macht””.

Desde de el punto de vista de la estructura, está compuesto arquitectónicamente en seis partes, divididas en tres cada una y cada una en otras tres en la primera y segunda parte. En las cuatro restantes no hay división, sino que cada una tiene un capítulo.

La introducción sirve de pórtico para la historia que se va contar, un marco de entrada conformado por el paisaje español, que cede el paso a una época y a sus personalidades

⁴⁰³ Kammler *et alii* (Hrsg) (2014), p. 339.

históricas, religiosas y literarias que la simbolizan: Felipe II, Teresa, Loyola, San Juan de la Cruz y Calderón, todos ellos en capítulos separados. Estas mismas personalidades actúan en los propios espacios simbólicos de su entorno: Felipe en El Escorial, Teresa en Ávila, Loyola en Montserrat. El paisaje en su doble lectura (real y metafísica) se expande en tres topografías transcendentales y simbólicas: Montserrat como montaña sagrada y símbolo de España; la meseta castellana, el paisaje del Cid entre Toledo y Madrid; Ávila, la ciudad de los caballeros.

El cuadro que inicia este ensayo histórico presenta al adolescente Felipe II encabezando el traslado del féretro de su madre la reina Isabel de Portugal desde la ciudad de Toledo a Granada en representación de su padre Carlos V. A esta comitiva la acompaña Francisco de Borja, por entonces duque de Gandía y marqués de Lombay, caballero de la reina y primo hermano de Felipe II. La escena central la constituye la experiencia impactante del duque de Gandía ante el reconocimiento oficial del cadáver de la joven reina Isabel, de 36 años, a quien tan sólo puede reconocer por la certidumbre de que es su cadáver y no por el aspecto severamente transfigurado. La presencia de la muerte, cuyo efecto no es más que la deformación, la putrefacción y desaparición de lo más elevado que puede darse en el mundo y en pleno auge de gloria terrenal, es el punto de partida. La belleza de una reina, la juventud corporal, el brillo de unos ojos vivos, la alegría de un carácter, le llevan al marqués a una reflexión sobre los valores del mundo y a establecer un “seltsames Zwiegespräch” primero con su reina y después con su propia alma. El autor usa aquí el tópico literario del barroco *Ubi sunt* e intercala en su prosa unos versos de los *Soliloquios amorosos de un alma a Dios* de Lope de Vega:⁴⁰⁴

Wo sind, heilige Majestät, der Glanz und die Freude Eures Gesichts? Wo jener Anstand und jene Schönheit, die nicht ihresgleichen hatten? Seid ihr jene Donna Isabel? Seid Ihr meine Kaiserin und meine Herrin?

(Dann wendete er sich zu seiner eigenen Seele und redete sie an:) Was tun wir, meine Seele? Was suchen wir? Welchen Dingen gehen wir nach? Wenn der Tod auf solche Weise mit der Majestät verfährt und den Höchsten der Erde: welche Heere werden sich ihm dann stellen, welche Macht bietet ihm die Stirn? Wäre es nicht gut, im Leben der Welt zu sterben, um Gott zu leben im Tod? (GW1-Ph:170)

El narrador resume en pocas líneas la vida del marqués para identificarle con el futuro San Francisco de Borja y da la impresión de que éste es el protagonista del relato. No obstante el protagonista es el joven Felipe II que empieza actuando como testigo de la “eindringlichsten Bekehrung seiner Zeit” (GW1-Ph: 170). Para Schneider esta experiencia

⁴⁰⁴ RSA-Bibl- [Nr:7032M] Lope de Vega: *Obras Dramáticas*. 13 Vol. RAE (Real Academia Española).

cambiará también la vida del infante. Aquí se interrumpe el relato para dar paso a otro escenario en otro lugar. Se inicia el texto central con la descripción de la montaña de Montserrat en su formación originaria en tiempos eremíticos, para imaginar vivamente la formación geológica del monte sagrado. Las alturas permiten una ruptura con la temporalidad y con la lógica de las estaciones para evidenciar la presencia de lo eterno. Montserrat se presenta como paisaje metafísico de la contemplación, como fuerza simbólica de la historia de España en contraste con la Meseta castellana, representante de la identidad de la acción en su valor histórico.

In der Mitte der Halbinsel geschieht die Tat; die Monotonie fordert am dringendsten die Leistung. Zwischen Madrid und Toledo, auf der Hochebene, über die der Mittag ging, dorren die Stoppeln lang ehe der Herbst beginnt. Die Hügel sind wie gehäufte Staub, der dem Wind überliefert ist. Einige scharen sich; sie sind kegelförmig und tragen verbrannte Grasbüschel auf dem Rücken, andere einsame zeichnen die Horizontale der Ebene noch einmal parallel in den Himmel. Aranjuez läßt mit seinen Pappeln und Ulmen einen grünen Fleck zurück, den die Trockenheit aufsaugt. Fern weht ein weißer, vom Licht zerlöster Berg wie eine letzte Wolke über in die flirrende Luft. Die Erde wird rot. Noch immer wandern die Maultiere, von einer Staubwolke verdeckt, um die Wasserräder, die ihre Feuchtigkeit sinnlos in den Brand der Erde gießen und sich von früh bis spät drehen wie die Zeiger der Uhren in einem verlassenem Schloß.

Es ist die Landschaft des Cid. Hier, bei Castillejo, im Angesicht von Toledo, gewann der Held des Gedichtes seinen ersten Sieg über die Mauren. (GW1-Ph: 173-174)

Tras describir el paisaje eremítico de las alturas de Montserrat y las colinas secas de la Meseta castellana, al igual que Unamuno, el narrador viajero evoca a los personajes de la literatura clásica hispana como símbolos de la transformación histórica⁴⁰⁵: El Cid es comparado con el Quijote y ambos aparecen incrustados en el paisaje castellano.

Jener melancholische Ritter, der nach fünfhundert Jahren die spanische Wüste durchzieht, um für vorgestellte Taten sich mit vorgestellten Gütern zu belohnen; der arm wie ein Bettler, allen Besitz in sich selber trägt, weil im Umkreis der Dinge keine Erfüllung gedeiht, bezeichnet die weiteste Entfernung vom Cid, die erreichbar war. Zwischen den beiden Kämpfern ist der Abgrund unerhörten Leidens geöffnet, den ein Volk aus der Wendung von der Macht zum Verzicht durchmaß. (GW1-Ph:177)

La fidelidad a la cronología historiográfica no tiene aquí ninguna relevancia, reduce episodios en extremo por su carácter efímero. Pasa de relatar detenidamente unos momentos como la conversión de Borja, a resumir todo el contenido de la epopeya del Cid para desheroizarle humanizándolo, como personaje de carne y hueso: “Er schämt sich nicht, zu

⁴⁰⁵ Si hay que remontarse al primer escritor que se refiere a España desde un punto de vista que va más allá de lo romántico es Victor Aimé Huber: es el que ha entrado en la tragedia interior del español “zwischen den beiden Elementen des nationalen Lebens ‘gequetscht’”. Véase Brüggemann (1956), p. 93. Sobre Huber y sus *Skizzen aus Spanien* véase Briesemeister: “Victor Aimé Huber como hispanófilo”, en: Raposo/García Wistädt (2009), pp.131-156.

weinen, wie man noch niemanden weinen gesehen, wenn er sich von den seinen trennt; noch haben die Starken ein Recht auf Tränen” (GW1-Ph.175-176). Schneider selecciona y reduce episodios según su grado de tragedia y de fuerza simbólica, desde El Cid, pasando por escenas de la Reconquista, hasta llegar a la historia de la Casa de Austria. La historia es presentada en secuencias que respetan la linealidad cronológica en líneas generales, pero no siguen el curso de la relación causal. Las secuencias son presentadas como cuadros de gran carga simbólica, el más importante es la abdicación de Carlos V, momento crucial en el cual Schneider localiza el verdadero comienzo de la decadencia, ya en el mismo momento de la cristalización del apogeo: la transición del emperador Carlos V al monarca Felipe II.

Con este acto se detiene el relato para convertirse en un texto preferentemente descriptivo, que se convierte en *relato de viaje*, sin serlo por su descripción mayormente estática. En este punto hay que subrayar la declarada deuda para con Unamuno en su libro *Andanzas y visiones*, que el autor explicita al final de la edición de la traducción española, que no ha sido publicada en las versiones alemanas que conocemos:

Mehr aber als ihnen allen danke ich dem Dichter, der die Linie des spanischen Schicksals, die Vollendung und die Gefahr, mit seinem ganzen Werke und mit dem Leben in und hinter diesem Werke bewahrt. In Miguel de Unamuno, dem Schöpfer der “Andanzas y Visiones”, erwachte noch einmal die Stimme Kastiliens und noch einmal das Schicksal des Don Quijote. (*Philipp II*. Edición príncipe, p. 339)

En el fondo el rey Felipe II es un protagonista relativo dentro del conjunto de las personalidades místicas (Teresa, San Juan y Loyola), que en este ensayo son valoradas como símbolos de la época. Siguiendo bastante de cerca el método que usaba Unamuno, Schneider encuadra consecuentemente a estas personalidades en su entorno geográfico. Los edificios arquitectónicos más emblemáticos— el monasterio de El Escorial y el monasterio de Yuste— adquieren una especial fuerza simbólica por ser los lugares donde se retiran y mueren los dos grandes de la dinastía de los Habsburgo. Las descripciones paisajísticas también van a estar presentes para conformar el trasfondo de la muerte de los dos monarcas.

El narrador schneideriano se distancia para observar la doble significación del monasterio dependiendo de quien lo observe: El monasterio de Yuste, como objeto arquitectónico, rodeado de un paraje paradisíaco, se convierte en símbolo de la presencia simultánea de los contrarios o también de la pluriperspectiva de los objetos: el monasterio de Yuste es para los mundanos una cárcel para los *Überwinder* es un paraíso:

Yuste, wo in vielen Tagen kein Wanderer vorüber kam, wo selbst die Armen nicht mehr erscheinen durften, um ihre Almosen zu empfangen, wo die Boten sich verirrt, was das Gefängnis aller, die noch am Menschen hingen, und das Paradies der Überwinder. (GW1-Ph: 216)

En *Philipp II*, en el capítulo dedicado a Carlos V, se describe el mismo entorno apacible de descanso e intimidad cotidiana, para terminar con frases simbólicas que encierran toda la filosofía del *nadismo* que hay detrás del ensayo: el destino de los grandes señoríos y del poder terrenal van a desembocar en ‘la nada’. Carlos V termina afirmando: “Ja, nun bin ich nichts mehr.” (GW1-Ph: 220)

Mientras que Unamuno opta por la cita directa del padre José de Sigüenza (1544-1606)⁴⁰⁶, escritor e historiador, para la descripción de la muerte de Felipe II en El Escorial, respetando los datos dados en el texto y dando los nombres de los aludidos, Schneider prescinde de la cita directa, de los nombres propios e intensifica las elipsis narrativas para detenerse y explayarse en los procesos de deterioro hasta la muerte de los monarcas. En el texto schneideriano la persona de Felipe II aparece más enfocada y ampliada desde una perspectiva más íntima, y al mismo tiempo más trascendental.

Con el relato de sus vidas y de sus muertes en fragmentos simbólicos y sin clasificación temporal, se desarrolla el ensayo biográfico hacia una única idea final: presentar ‘El Gran Imperio’ como el sueño de Segismundo. Como despedida, el paisaje vuelve a ser el coprotagonista que si en las primeras páginas abría el pórtico del ensayo también lo cierra en el capítulo final, siendo como vemos parte integrante de lo que está aconteciendo:

Vor dem steinernen, mit vier Türmen bewehrten Geviert, an dem man ein Fenster über dem Garten frühzeitig öffnete, liegt die Landschaft, die der König durchfuhr: noch löst sich die Ebene kaum aus der Unendlichkeit des Himmels. Die Bäume, Ortschaften und sonderbaren Felsengruppen treiben in einem frühen Nebel; dann wirft das Licht seine erzene Klarheit von den Bergen herab. (GW1-Ph: 452)

Reinhold Schneider no se limita a los hipotextos españoles. Para finalizar su ensayo se ve obligado a viajar a París para dedicarse al estudio de la vida de Ignacio de Loyola y de la fundación de la Compañía de Jesús. No hay duda de que Schneider pretende relativizar la imagen negativa dada por la Ilustración y el clasicismo alemán, en especial la imagen de Felipe II por parte de Schiller. Su postura frente a la figura del monarca Felipe II es similar a la unamuniana, como lo podemos ver en los comentarios al respecto en *Andanzas y Visiones*. Aquí Unamuno protesta ante la visión ideologizada de la figura del monarca que era visto “con los ojos protestantes de Justi como alemán protestante.” (AyV: 86).

⁴⁰⁶ Bibliotecario del Escorial, consejero de Felipe II y autor de la obra *Historia de la Orden de los Jerónimos* (1595-1605).

Para finalizar este ensayo Schneider lleva su concepto intratranscultural a su mayor exponente con el fenómeno del *quijotismo*, especialmente cuando se refiere en sus planes a la muerte de Don Quijote: “Schluß des Buches: Don Quijotes Tod, noch zu bedenken: in Beziehung zu sezen mit Philipps Tod.” (TB: 61). Es muy probable que Schneider tenga en sus manos el volumen de *Andanzas y Visiones*, donde Unamuno –partiendo de una cita directa del relato del padre Sigüenza– también hace en este apartado de la muerte de Felipe II una alusión a la muerte de Don Quijote:

Leed en el mismo P. Sigüenza el relato de la última enfermedad y muerte de aquel Don Quijote de despacho u oficina, cuya arma fue la pluma de mandar. Oídle cuando al recibir el sacramento quedase luego con su hijo a solas y le dice: “He querido que os halléis presente a este acto para que veáis en qué para todo. (AyV: 90)

La escena sobre la entrega de las velas de Montserrat, citada en *Andanzas y Visiones* (p. 90) relacionada con la muerte de Felipe II, en Schneider es transformada en una escena simbólica de la decadencia, o aún más concretamente sobre el final de la existencia. Para ello usa como lema el motivo barroco de Calderón *La vida es sueño* para desplazar el concepto de la realidad –trasladando la metáfora de la existencia en Segismundo– en el ejemplo del más poderoso monarca del orbe conocido:

Reiche sind seine Träume gewesen. Blieb nichts von allem? Sonderbar: in dieser Stunde tödlichen Absturzes findet der Dichter das innigste, ergreifendste Wort: über alle war Sigismund Herr; an allen rächte er sich; nur eine Frau liebte er, und dies war die Wahrheit. [...] Wozu herrschen, begehren? Die Erfüllung kann nur traumhaft sein; uns, die wir Schatten sind, kann auch nur der Schatten der Güter streifen. Jetzt verliert das Reich sein Zauber. [...] Wie ein Zauberschiff, das in der Dämmerung spurlos und ohne Wellen zu werfen den Horizont durchmißt, erscheint in dieser spätesten Perspektive die spanische Macht. (GW1-Ph: 461)

Gracias a las anotaciones en el *Tagebuch 1930-1935* se puede seguir más de cerca la gestación de este ensayo. En ella se hace constatable cómo Schneider usa el método vital y natural unamuniano o *intracastizo* de hacer valer los testimonios directos, o sea, aquellos que estuvieron presentes en el momento histórico sobre el cual se está escribiendo. Un ejemplo de ello es la referencia de Schneider también a la *Historia de los Jerónimos* del padre Sigüenza, citado reiteradamente en *Andanzas y Visiones*. De entre numerosos volúmenes sobre Felipe II procedentes de los más diversos ángulos de la historiografía europea, Schneider se concentra en varios autores como Hume, Prescott, Ranke y Louis Bertrand entre otros. Unamuno cita también a Hume y sus valoraciones sobre la actitud de los españoles,:

[...] el primer rey verdaderamente español de toda España identificóse con la obsesión nacional que era ‘una creencia en la misión especial de los españoles para extirpar la herejía’. Llegaron a constituir nuestros abuelos – añade Hume ‘una nación de místicos’ en que la persona sentía su propia comunión con Dios y era capaz, en consecuencia, de cualquier sacrificio, de cualquier heroísmo, de cualquier sufrimiento por esta causa. (AyV: 90)

En efecto, el conjunto de fuentes históricas y literarias con el que nos encontramos aquí proviene de una múltiple incrustación intertextual e intercultural de hasta seis idiomas (según palabras del propio Schneider). Su estudio exhaustivo nos obligaría a salirnos de nuestro marco temático. Uno de los hipotextos más utilizados es la obra de Charles Bratli⁴⁰⁷ traducida y parafraseada por Schneider al alemán. No hay duda de que su gran interés es la relación de sus contenidos literarios con la historia, tras la cual vemos un paralelismo de su propia condición de escritor con la historia de Alemania y la situación de posguerra y decadencia que está sufriendo.

El Imperio Español con todo su esplendor desaparece como una sombra, como el mundo, la vida, que ya Calderón convirtió en ‘Sueño’. Este será el sentido final de su ensayo sobre Felipe II. Por este motivo se hace explicable que Schneider valore en gran medida la capacidad de Calderón de integrar su obra en el acontecer histórico-religioso. Schneider verá en este punto su superioridad incluso por encima de Goethe, proyectando en el primero una capacidad que ya vio en Camões:

Calderón hat eine viel größere historische Bedeutung als etwa Goethe. Es ist charakteristisch, daß unsere Dichter nicht in der Schicksalslinie des Volkes stehen; sie beklagen kein nationales Unglück, kündigen nichts an und sind keine Zeugen: Der Geist steht allein und erwartet in aller Ruhe den Sieg. Calderón hingegen hat die ganze Zeitspanne vom Cid bis zur Auflösung und Verwesung des Staates unter Philipp IV. zur Voraussetzung; zugleich den Bankrott der katholischen Idee. Calderons Werk ist der *Protest auf Trümmern*: wie es getan wurde, so war es gut, und so soll es bleiben; die Folgen ändern daran nichts. Damit wird der Protest zur heroischen Rettung der Nation. (TB: 101)

En este ensayo que contemplamos como ejemplo del concepto de intrahistoria en la obra de Schneider, también podemos ver claramente anclados los demás conceptos intracasticistas: la intraliteratura, que Unamuno llamaba también ‘sotoliteratura’⁴⁰⁸, a través de la cual reivindicaba una visión interior y con ella un distinto tratamiento de los géneros. *Philipp II* es un ensayo, es una biografía y es al mismo tiempo un híbrido con elementos poéticos. Los personajes protagonistas, famosos por ser objeto de la *Leyenda Negra*, se presentan en Schneider en un plano distinto, que no supone el opuesto que pretenda negarla,

⁴⁰⁷ Bratli (1912).

⁴⁰⁸ Unamuno, Miguel de (1902): “Prólogo” a: *En torno al casticismo* (edición de 1902), p. 168.

sino el plano intimista, el cercano, el privado, el emocional y alejado de lo banal, es decir, desde un plano ‘serio’ que pretende romper con una falsa idea extendida por los neoclásicos y convertida en hegemonía instaurada en el canon literario; Schneider acentúa el *tragicismo interior* de los personajes históricos que en el clasicismo de Weimar no se da, al menos en el ‘sentido trágico español’ como lo entiende Unamuno.

Por otro lado Schneider intenta ser equitativo con los enemigos históricos. Para ser fiel a la Historia y mantener su credibilidad, pero aún más para destacar el aspecto trágico de la misma Historia recurre consecuentemente al método que ya indicamos al hablar de Unamuno: el método AAC (afirmación alternativa de los contradictorios). Aquí lo aplica al dedicarse por igual a la figura antagonista del monarca, Guillermo de Orange. El contraste entre las personalidades antagónicas se debe a su voluntad de aplicar este método antihegeliano al que también apela Hans Urs von Balthasar⁴⁰⁹.

Con lo cual ya no se puede hablar ni del género de la biografía en sí, ni tampoco de la hagiografía, por muy santo que aparezca Felipe en este texto en la visión de Teresa de Ávila. Recordamos que Schneider en este momento no se ve relacionado con la fe y que está aún distanciado unos siete años de su conversión o reversión a la iglesia católica.

Del mismo modo que Unamuno afirmaba la incompatibilidad del casticismo con el europeísmo, Schneider marca igualmente el punto trágico al referirse a los Países Bajos, en la diferencia de caracteres incompatibles con España. “Es ist eine rein tragische Affäre, weil in ihm zwei Volkscharaktere zusammenstoßen, die sich unter keinen Umständen verstehen können” (TB: 19). Esta postura no está exenta de problemática, ya que el afán de defender la esencia de lo hispánico le hace penetrar tanto en su interior que termina comprendiendo o pareciendo justificar la postura del inquisidor dentro de su propia lógica. La comprensión adquiere un peligroso tono justificativo que invita a duras críticas, sobre todo por parte de los hispanistas alemanes.⁴¹⁰ El suizo Pirmin Meier ya destaca esta valoración en Schneider:

Dies ist in Reinhold Schneiders Philipps Buch tatsächlich der Fall. So wird zum Beispiel im Zusammenhang mit der positiv gewerteten Inquisition ausgeführt: “Die grossen Ideen vertragen sich mit einer gewissen Barmherzigkeit nicht. Unerbittlich tönt das Gebot in das Leben; sein Zwang wird es fordern [...] so stehen auch die oft verleumdeten Richter in einem harten Dienst.”⁴¹¹

En este intento de conocer el funcionamiento interior en las mentes de los inquisidores Schneider se acerca efectivamente al límite de la justificación de la misma mentalidad,

⁴⁰⁹ Balthasar (1973), p. 111.

⁴¹⁰ Cfr. Tietz (1991a)

⁴¹¹ Cfr. Meier, P. (1978), p. 87.

mientras que lo que pretende— como se hace evidente en los textos— es estudiar su existencia desde dentro y en el seno de una época y circunstancias determinadas, concretamente envueltas en una mentalidad de lo absoluto: “Der Tod wiegt nichts gegenüber der Verdammung der Seele, die Zeit wiegt nichts gegenüber der Unendlichkeit. Damit ist die Inquisition hinreichend erklärt. Sie setzt das Absolute voraus, den Begriff, den zu konzipieren uns am schwersten fällt. Der Mißbrauch der Inquisition hingegen ist rücksichtslos zuzugeben.” (TB: 27, 31.05.1930)

Estas afirmaciones rayanas en la aceptación de medidas inaceptables, quedan automáticamente relativizadas si continuamos con la lectura atenta en la que Schneider se identifica al respecto más con el lector alemán, como lo podemos ver en el uso reiterado del pronombre deíctico *wir*:

Die untauglichen Faktoren werden eliminiert: es soll sich eine Summe von reinen Werten ergeben. Das katholische Gebäude soll einen klaren Grundriß haben[...]. Für ihn gab es nur eine Religion, eben den absoluten Wert, den wir nicht begreifen. [...] Unter Philipp vollzieht sich zum letzten Mal – in der Stunde härtester Bedrängnis– die Identifikation von Religion und Staat [...]. Wer der katholischen Religion widerspricht, der greift zugleich die Grundlagen des Staates an. Wir können all das nicht mehr verstehen, weil wir uns zu keinen absoluten Wert mehr bekennen können. (TB: 272, 31.05.1930)

Schneider subraya con vehemencia el hecho diferencial basado en que el interés de Felipe II se centraba en la conservación castiza de su reino; en un momento crucial de escisión entre estado y religión. Es la religión y no la raza la que ha de ser salvada a toda costa.

Al final de este ‘itinerario espiritual’ que le lleva a una verdadera *Wendung* en su vida privada, en su existencia de escritor y en su convicción ideológica, Schneider termina despidiéndose de España como católico sin serlo y como enemigo de la fe sin serlo tampoco: “Man will mich für katholisch halten und wird doch sehen, dass es nicht geht; oder für einen Feind des Glaubens, und das bin ich wieder nicht.” (TB, agosto 1930). Esta situación contradictoria similar a la unamuniana es experimentada como trágica por localizarse igualmente entre el tradicionalismo religioso y la modernidad. Al terminar con la obra de *Philipp II.* (1930) con la ‘equilibrada visión’ de la personalidad de Orange, vuelve a despertar en él la presencia de Nietzsche. De todos modos no deja de manifestarse la paradoja del reconocimiento y el reproche en estos dos antagonistas: Felipe II y Orange.

Ich habe mir die Schuld beider nie verhehlt; ich bekenne mich heute zu Philipps Bekenntnis, keineswegs zu der von ihm geübten Verwaltung der Macht, seiner Vorstellung von Kirche und Staat, seiner Art zu streiten, wohl aber zu seiner Pietas, der Verehrung des Vatertums, seiner Demut vor der Verglebarkeit. Und doch zweifle ich die Sendung Oraniens, eines tief problematischen, unheimlich modernen Menschen, nicht an. (VT: 58)

7. 2. 1. Dialogicidad con *Don Carlos*

La consecuencia de adquirir una perspectiva extranacional, y más aún la perspectiva hispana, es que surja en el autor una relación conflictiva con los hipotextos de la *Kultur* con la que se enfrenta: la de su propio país; el ejemplo lo tenemos con el drama *Don Carlos* de Schiller, importancia a nivel imagológico transnacional por llegar hasta el punto de calificar de tirano a este personaje. Si Harald Bloom habla de "The anxiety of Influence", ¿podemos hablar aquí de la 'tiranía de la influencia'? De todos modos en este caso no parece haber una voluntad de respuesta poética en sí, sino ética, al pretender remodelar desde lo trágico la imagen de un personaje histórico como es la figura del monarca Felipe II. Esta idea sin embargo no es totalmente compatible con el concepto historicista de Bloom: "Literaturgeschichte ist keine Abfolge von Entwicklungen, sondern ein –im übertragenen Sinn– Schauplatz von Auseinandersetzungen und Selbstbehauptungskämpfen."⁴¹²

En líneas generales nos preguntamos hasta qué punto el ensayo hispano del 98 ha determinado al ensayo de Schneider en sus características. Si nos guiamos por sus consideraciones metapoéticas, es obvia una intencionalidad renovadora, libre de presión formal y literaria. El texto sobre Felipe II no es ni biografía, ni novela, ni historiografía; es una 'expresión artística' de una concepción trágica de la vida':

Das was ich vorhabe – ein Buch in der Art des Camões – ist eben ziemlich neu. Es ist keine Biographie, überhaupt kein historisch referierendes Buch, weil ich ein solches für ganz unnütz halte und auch selbst nicht dafür geschaffen bin; es ist kein Roman, weil der mir keinen Raum lässt für Gedanken und Thesen und überdies eine bei großen historischen Persönlichkeiten ganz unerträgliche Maschinerie erfordert, mit einem Wort: es soll der künstlerische Ausdruck einer tragischen Lebensgestaltung sein, und Philipp ist das Gleichnis. Die Epoche des grossen Königs ist ein Schnittpunkt der europäischen Lebenslinien: sie ist die Zeit des endgültigen Untergangs der christlich-katholischen Macht. Die Geschichtsschreibung, die ich treiben will, ist ausschließlich eine Sinngebung. (BW-AMB, 23. Mai.30)

La carga autobiográfica de este 'ensayo histórico' viene implícita en lo personal trágico, pero se transparenta en la psicología de los personajes y en su tragedia personal, sobre todo en la presencia de su compañera Anna Maria: "Denn, wenn ich das Tragische darstelle, so ist es unser beider Erlebnis, und es ist von dir soviel darin wie von mir." (BW-AMB, 1.6.1930) El 22 de junio de 1930 recuerda su primera visita con ella al Escorial: "[...] und

⁴¹² Citado en Grabovs.zki (2011), p. 11.

damals habe ich den Philipp konzipiert, heute finde ich ihn bestätigt, und nun soll er mich tragen [...] Unser Werk!” (BW-AMB, 22.6.30).

Esta relación tan personal con esta obra le ha llevado a una subjetividad incomprensible para la recepción europea. P. Meier interpreta la admiración de Schneider por El Escorial más bien como proyección del propio yo: „Dieses in der Literatur über den Escorial wohl einmaliger Urteil (wer sonst sucht und findet dort ausgerechnet ‘das Herz’?) [...] Das Schloss wird, analog zu einem Wort Amiels, zu einem ‘état de l’âme’”⁴¹³

Este fenómeno lo considera Hans Dieter Zimmermann como un caso único en la historia de la literatura. „Dieses Skandalon ist nicht nur für den Theologen eine Ungeheuerlichkeit, es steht auch – wiewohl die Fragestellung eine literarische Tradition hat als Antwort einzigartig in der Literaturgeschichte da.“⁴¹⁴ Igualmente el amor de Schneider por los dos países de la periferia y su identificación con la lusitanidad es visto como un caso “ohne Beispiel”⁴¹⁵.

P. Meier observa que Schneider se encuentra fuera de la recepción negativa del Escorial⁴¹⁶, que ya vimos en Justi o también en Théophile Gautier, que afirmaba que: “L’Escorial est le plus ennyeux et le plus maussade monument que puissent rêver, pour la mortification de leurs semblables, un moine morise et un tyran soupçonneux.”⁴¹⁷ La postura de Schneider ante la interpretación objetiva o científica de la figura de Felipe II es clara; no es más que puro relativismo historiográfico: “Hieraus geht klar hervor, dass auch die wissenschaftliche Erkenntnis nur als Ausdruck des jeweiligen Lebensgefühls betrachtet werden kann.” (BW-AMB, 28. 5.1930)

Schneider deja claro que con *Philipp II.* no pretende escribir una biografía: “Männer von vierzig und fünfzig schreiben heute Biographien. Wir Jungen wären bestimmt auf dem falschen Weg, wenn wir auch Biographien schrieben. Ich muß ganz frei sein im “Philipp”: Man kann die Essenz geben in einem Tag; wozu ein Jahrhundert beschreiben?” (TB: 14). Con lo cual especifica claramente lo que pretende con este ensayo:

Ziel der Darstellung ist *nicht die katholische Religion sondern das Tragische*: [...] „Es handelt sich nun darum, den geistigen, den symbolischen Wert dieses Ausdrucks klar darzustellen. Wenn er heute unser Lebensgefühl nicht mehr entspricht. Was liegt daran?“ (TB: 18). [cursiva propia]

⁴¹³ Meier, P. (1978), p. 93.

⁴¹⁴ Zimmermann, D. (1978), p. 57.

⁴¹⁵ Berglar, Peter (1984): „Nachwort“ a: *Portugal. Ein Reisetagebuch*, p. 238.

⁴¹⁶ Esta discusión entra en un discurso de las polémicas en la Historia del Arte en especial entre Justi y Mayer-Graefe. Véase: Osiander-Fuentes (2011).

⁴¹⁷ Citado en Meier (1978), p. 93.

Al terminar el ensayo en agosto de 1930, acercándose al presupuesto posmoderno de la imposibilidad de llegar a la verdad afirma: “Die Wahrheit ist die größte Illusion”. (TB:113) Partiendo de esta premisa encontrará perfectamente legitimado el planteamiento que ya vemos en Lotman con respecto a una lectura posible que parta del código del lector: “El valor informacional de la lengua y del mensaje dados en un mismo texto varía en función de la estructura de código del lector, de sus exigencias y esperanzas.”⁴¹⁸ Si con su lectura se aleja de las tendencias del momento a él no le importa. Más adelante seguirá afirmando: "Die Wahrheit wird als eine Illusion der Deutung untergeordnet. [...] ‚Die Wahrheit‘ heißt auf alle Fälle ‚meine Meinung‘ (TB: 145).

Por otro lado hay que recordar que la poética de Schneider no solamente la vemos como deudora con la cultura ibérica; también se manifiestan digresiones y marcas que delatan la presencia de otras culturas de la geografía europea. Por ejemplo Carrington ve la influencia de Shakespeare en su obra. Por otro lado la figura de Tomás Moro ha de valer como modelo de imitación, porque es un hombre de Estado, capaz de mostrar una postura férrea, ‘unerschrocken’, en el conflicto interior entre el poder y la conciencia y el poder de la misma:

Schneider no es ciego a la *Leyenda Negra*; por este mismo motivo se propone indagar por propia iniciativa y entre la inmensa masa bibliográfica sobre la figura de Felipe II. Para ello selecciona a los más variados historiadores de Europa; como ya hemos mencionado. Para poder legitimarse deja bien sentadas dos cosas: la primera es que es muy consciente de que la imagen del fanático rey ya se conoce y por lo tanto hablar sobre esta mala imagen no diría nada nuevo; en segundo lugar, que Felipe II es tratado como símbolo de toda una época, de una constelación histórica y cultural, y como tal le interesa su valor representativo, como lo son también las personalidades coetáneas, los místicos españoles (Teresa, San Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola):

Gestalten und Probleme müssen sich durch diesen Zusammenhang rechtfertigen. Als Ausdruckswerte ihrer Zeit haben sie dauernde Geltung. Umschlossen vom Microcosmos der Epoche gehen sie in das Gleichnishafte ein. (TB: 35)

Der Schöpfer des Escorial, der Zeitgenosse Teresa von Ávila und der Vollender der katholischen Macht. [...] Auch vor der Inquisition braucht mir nicht Bange zu sein, weil mir vor dem Tragischen nicht Bange ist. (GW1-Ph: 24)

⁴¹⁸ Lotman (1988), p. 32.

Su convicción de que la *Leyenda Negra* es en gran parte una construcción, viene actualmente corroborada por investigaciones como la de Holger Kürbis, apoyada en las tesis de Wolfgang Reinhard (2004):

Das Anliegen der Texte, die sich in diesem Kontext zurechnen lassen, entstand in der Diffamierung der spanischen Monarchie und der Spanier. Die Mehrzahl der vorgebrachten Argumente basierte auf Erfindungen bzw. auf der Beschreibung von Ereignissen, die aus den jeweiligen Zusammenhängen gelöst worden waren. Wolfgang Reinhard verwies jüngst ausdrücklich darauf, daß es sich bei der Legende um eine Konstruktion handelte, die bestimmten Motiven entsprang und bestimmten Zwecken diene. In diesem Sinne handelt es sich bei der Legende um ein Beispiel sehr wirkungsvoller historischer Propaganda.⁴¹⁹

Sin embargo no se encuentra en Schneider una prioridad de deconstruir la *Leyenda Negra* en sí; este tema es tan sólo uno de los múltiples que intenta estudiar como eslabón de una larga cadena. Es importante para él estudiar esta época desde el punto de vista de la decadencia y de la desintegración de los imperios: de la plenitud a la decadencia del gran imperio de la Casa de Austria:

Nun aber, da der Kaiserglanz erloschen ist und die große Dämmerung beginnt, unter der Regierung des ernsten, schweigsamen, unbeweglichen Königs findet Spanien seine Form; nun sagt es der Welt sein tiefstes, sein eigenstes Wort. Jener Exzeß der Innerlichkeit, jene rücksichtslose Verachtung der Realität, die in solcher Entschiedenheit und Konsequenz nicht mehr gewagt worden sind, verwirklicht sich jetzt. (GW1-Ph: 229)

Obviamente le interesa la decadencia en relación con su propio contexto histórico del siglo XX: la crisis finisecular, la decadencia del Imperio Alemán y la derrota en la I Guerra Mundial. Parece valer la pena el instrumentalizar la decadencia de los pueblos ibéricos y sus intentos de superación, para darles un valor existencial-ético y estético-literario. Ésta es la posibilidad que descubre Schneider como clave de su creatividad: “Gerade darum handelt es sich: Die Dekadenz fruchtbar zu machen, den Gegensatz zu nutzen. Weil die Gegenwart, weil das Allgemeine nichtig ist, deshalb muß das Ewige, das Ungewöhnliche postuliert werden.“ (TB: 13-14)

Schneider analiza la época desde una técnica –en realidad peligrosa– de sumersión en la psicología o mejor aún en la ‘realidad espiritual’ del personaje o de la personalidad desde la cual está hablando, o sea, del enunciador, para penetrar mejor en su modo de pensamiento y así llegar a la argumentación auténtica y con ella a su explicación. Se presenta a un rey en su época, teóricamente apoyado por ‘su’ pueblo que vive con ‘sus’ místicos la culminación de la fe, y todos ellos –rey, pueblo y místicos– dentro de una mentalidad absoluta optan por

⁴¹⁹ Kürbis (2004), p. 245.

una defensa férrea de la fe, que por su anacronismo se escapa a nuestros actuales presupuestos históricos y culturales.

El narrador sumerge al lector en la personalidad de Felipe II, le integra mediante el recurso de las preguntas retóricas desde la reflexión del monarca. El narrador omnisciente se atreve a afirmar lo que en realidad es imposible o nadie ha podido ver, sino tan sólo imaginar: el pensamiento y la fluidez de conciencia del monarca, por ejemplo en el momento en que se está celebrando un auto de fe:

In solchen Augenblicken fällt auf den bleichen stummen König in seinem schwarzen Kleid der tragischste Schatten. Was hier geschieht, kann er nicht verstehen. Für ihn gibt es keinen Zweifel; nicht ein einziges Mal wird er sich fragen, ob er recht daran tut, diese Menschen verbrennen zu lassen; ebensogut könnte er an der Wahrheit des von Gott selbst geoffenbarten Glaubens zweifeln. Wenn aber im Norden, in Deutschland, den Niederlanden, Tausende und Abertausende sich fänden, die ebenso bereit wären zu sterben, für die es ebenfalls keine Rettung gäbe? In welche Zeiten hat ihn Gott geschickt; welche Taten will Gott von ihm? [...]

Philipp glaubt; es ist vielleicht schwer zu verstehen was Glaube ist, eine Zeit zu begreifen, in der noch das Absolute gilt. Denn von Geburt an sind wir an viele Wahrheiten gewöhnt. Mit dem Nebeneinander der Religionen beginnt das Nebeneinander berechtigter Überzeugungen; nun bildet sich das Ideal der Universalität, des alle Weiten umfassenden Blicks. Mit gleichem Recht und Unrecht treten für uns alle Gedanken und Religionen auf; alle haben, worüber wir längst übereingekommen sind, nicht ganz recht. Aber die Vielfalt der geistigen Welt und die Fruchtbarkeit der Konflikte zwischen gleichwertigen Vertretern haben wir uns längst stillschweigend entschlossen, mit der Wahrheit zu bezahlen. (GW1-Ph: 232-233)

Para corregir esta ‘deformación indigna’ por parte de la historiografía, Schneider selecciona momentos veraces, es decir, aquellos que se acercan más a temas de la intimidad cotidiana del monarca, que sólo pueden conocer los más cercanos que ejercen el papel de testigos oculares. Para darle más fuerza de convicción y autenticidad a su relato, la selección parte de las fuentes de la historiografía europea. Una de las más importantes es la de Bratli – historiador no español – que rompe también con el discuso negativo sobre Felipe II– para atestiguar el ‘otro’ carácter desconocido del monarca. Del mismo modo selecciona los contextos a través de escenas en las cuales el rey se perfila tanto por la gravedad de su actitud férrea, como por su actitud de rey protector de sus súbditos, que el lector conoce a través de las palabras del narrador, como si estuviera presente, apoyado según sus propias referencias, por ejemplo en los documentos y los reglamentos del hospital de El Escorial. Se trata de intertextos no ficcionales de valor documental, tanto con respecto a las medidas del monarca destinadas a la higiene, como al trato humano y cristiano con los enfermos:

So hört Philipp den Spruch der Inquisition, ohne ihn zu widerrufen; so stehen auch die oft verleumdete Richter in einem harten Dienst. Das Mitleid hat kein Recht, dem Gesetz ihres Daseins zu widersprechen. Und dennoch ist es Philipp nicht fremd. Er bewies es im Krieg und später in seinen Verordnungen über die Behandlung der Kranken im Hospital des Escorial. „Vor allem müssen der Schreiber, der Krankenwärter, der Koch und die anderen Personen, die die Kranken bedienen, Geduld und Liebe beweisen. Ehe man die Kranken zu Bett bringt, soll man sie waschen und ihnen den Bart und die Haare schneiden. Man soll ihnen neue Hemden geben und ihre Kleider reinigen, damit sie diese sauber vorfinden, wenn sie das Hospital verlassen. Diejenigen, die Wunden tragen, soll man separieren, damit die anderen nicht anstecken oder durch den Geruch belästigen. Den Sterbenden soll man die letzte Ölung in einem besonderen Zimmer reichen, damit die anderen nicht davon angegriffen werden. Wenn ein Kranker im Todeskampf liegt, soll man die Glocke läuten, damit man im Dorf und im Kloster für ihn bete und er nicht sterbe wie ein Tier.“ (GW1-Ph: 235)

Entre numerosos momentos históricos, el autor selecciona por ejemplo la sublevación de los moriscos de Granada; aquí el narrador se detiene a subrayar la actitud benevolente del monarca frente a los levantamientos. Cercano al planteamiento del *New Historicism* en Greenblatt, el enfoque del narrador permite al lector ver las cosas desde la mentalidad del monarca hasta el límite de fundirse polifónicamente la voz narradora con la reflexión del protagonista: “Dieses maurische Gebiet ist wie ein Fleck auf dem Schild des Reiches, in dem sich die Wahrheit ungetrübt spiegeln soll.” (GW1-Ph: 237)

Para relativizar la verdad histórica oficial habla de la actitud de los moriscos introduciendo en su relato los actos bárbaros y violentos contra los cristianos que se habían dado previamente a las medidas tomadas por el monarca:

In einer Dezembarnacht des Jahres 1563 erheben sich die Mauren der kleinen Gebirgsorte und fallen über die Christen her. Diese flüchten auf den Kirchturm, müssen sich aber ergeben. Sie sollen den Glauben abschwören doch sie weigern sich. Die Marter beginnt. Den seligen Jeronimo de Mera winden die Aufrührer mit zusammengebundenen Händen an einem Seil auf den Turm, um ihn fallen zu lassen; dreimal erleidet er den Sturz. Auch jetzt noch umklammern seine Finger das Kreuz, pressen sich seine Lippen auf das heilige Holz. Eisige Grausamkeit schlägt die Finger ab, die das Zeichen des verhaßten Gottes halten; unter den Nadeln und Messern rasender Weiber stirbt Jerónimo, Christi Namen auf den Lippen. Aus dem Mund Gefesselter schießt die Flamme entzündeten Pulvers; die Zungen, die Gott loben, die Augen, die das Antlitz Christi suchen, verfallen Messern und Dolchen. Nacht und Zeit löschen die Bilder aus, und die Berge, die einzigen Zeugen bleiben stumm.

So sterben zuerst die Christen eines bestialischen Todes; dann rollt die eiserne Kugel der Schuld auf christliche Schultern zurück.“ (GW1-Ph: 238-239)

Con la descripción de estos hechos pretende llamar la atención sobre las medidas benévolas que toma Felipe II frente a la gravedad de estos acontecimientos: Felipe les obliga

a esparcirse por otras zonas de Castilla, Extremadura y Galicia. En 1572 se publica un edicto que prohíbe que tengan esclavos, que usen el velo las mujeres y que utilicen la lengua árabe, aunque sus derechos civiles habían sido respetados. Así destaca que es con Felipe III y no con Felipe II cuando pierden estos derechos y son expulsados del país.

Otro de los modos de relativizar la historiografía e integrar la *intrahistoria* religiosa consiste en transformar el foco de observación: de una visión triunfalista de la Historia que pasa a ser una visión religiosa de la Historia. Schneider minimiza o *desemantiza*⁴²⁰ el heroicismo de las batallas, como por ejemplo la batalla de Lepanto. La grandeza de esta hazaña viene estéticamente minimizada mediante el recurso de la reducción temporal de la batalla para dar paso a la actitud personal del héroe (desheroizado). El gran protagonista D. Juan de Austria no se presenta aquí como el gran héroe; al contrario, esta campanada triunfal se concentra en un acto simbólico, en la actitud orante del caballero.

En suma, Schneider justifica el status especial de España frente a otros países europeos desde su peculiaridad histórica y cultural. Según él España tenía que enfrentarse con problemas aún pertenecientes a una época anterior superados ya por Europa:

Spanien, das noch immer mit den Mauren kämpft, steht unter den Gesetzen einer vergangenen Zeit. Auch jetzt noch mit den Problemen des Mittelalters sich beschäftigend, löst es sich aus dem stürmisch bewegten, weckenden und wirkenden Wechselgeflute europäischen Lebens. (GW1-Ph: 240)

Volviendo al Felipe II de Schiller, Reinhold Schneider interpreta la fuerza de dominio de los personajes, como una tiranía que subyuga a todo investigador o profesional que pretende hacerle decaer. Que la imagen de Felipe II de Schiller se parece muy poco la figura histórica es la idea transmitida con la cita de Nietzsche en el paratexto del epílogo del ensayo:

Es ist das Vorrecht jeder dichterischen Gestaltung, eine Tyrannei zu üben. Schillers Philipp wird aller historischen Forschung zum Trotz unüberwindlich bleiben. Ein gerundetes fertiges Bild hat als Ausdruck einer menschlichen Realität oder Möglichkeit auch dann recht, wenn der erwähnte Träger, wie es hier der Fall ist, kaum eine Verwandtschaft verrät mit dem Bilde, das die gereinigte Überlieferung von ihm bewahrt. (Ein Zweifel an dieser Überlieferung [...] als an einer Interpretation die von dem Prüfenden wieder interpretiert wird, ist freilich immer erlaubt. [...] Verhängnisvoll ist nicht diese Tyrannei, sondern der Umstand, daß sie nicht als solche erkannt wird; (*Philipp*. Edic. 1931:331)

⁴²⁰ Esta voz no existe en el diccionario de la RAE. La hemos encontrado en un léxico destinado al lenguaje teatral: “Desemantizar: Proceso mediante el cual el actor llega a liberarse de la carga puramente referencial o conceptual del lenguaje para poder así captar e incorporar a su actuación todas las fuerzas físicas (principalmente rítmicas, gestuales y tonales) contenidas en las palabras que maneja. Desemantizar el lenguaje es una manera de buscar las claves concretas que te permitirán encontrar en el texto un aliado sobre el escenario.” <http://elactorylapalabra.blogspot.com.es/2009/08/glosario.html> [20 de febrero de 2016] (Publicaciones de la Fundación Shakespeare en España)

Para Schneider el trasfondo tampoco es el adecuado; además la parte profunda y trágica de Felipe II no la ha considerado, ya que sólo es representado como un monstruo (TB: 73-74, 21.6.1930), como un “tyrann sanguinaire, un père dénaturé et un epous déplorable”⁴²¹ El autor relativiza la verdad de la investigación historiográfica y de la crítica aludiendo a los cambios que ésta ha sufrido a lo largo del tiempo, negando así la posibilidad de escribir una biografía y mucho menos todavía una obra científica.

Mein Respekt vor der Wissenschaft nimmt ohnehin bei solcher Beschäftigung von Tag zu Tag ab, sodass ich wenigstens in dieser Beziehung nicht sehr behindert bin. Dreihundert Jahre betrachtet man einstimmig Philipp als einen Wüterich; nun plötzlich im 20. Jahrhundert entdeckt man in ihm einen zärtlichen, liebevollen Vater (im "Mörder" seiner dritten Frau), einen edlen Menschenfreund (im blutrünstiger Veranstalter der Autodafes) , und man kann diese konträren Vorstellungen zum mindestens ebensogut belegen wie die früheren. Hieraus geht klar hervor, dass auch die wissenschaftliche Erkenntnis nur als Ausdruck des jeweiligen Lebensgefühls betrachtet werden kann. RSA-BWAMB (28. Mayo. 1930)

La hipótesis sería la determinación de una manipulación positiva. Aun deseando negar se deberá utilizar únicamente la construcción, pero jamás la destrucción. Schneider justifica su crítica al clasicismo alemán, en concreto a Schiller en sus dramas, por la imposibilidad de encontrar héroes nacionales que puedan ser representantes de la nación: „Es ist mehr als erstaunlich, daß Schiller keine große deutsche Gestalt zum Helden fand: keine, in der die Nation sich repräsentierte: denn was ist uns –historisch– Wallenstein? [...] Die Fallhöhe Wallensteins als eines nationalen Helden ist höchst gering.“ (TB: 459) Este escepticismo (similar al unamuniano) hace que Schneider use fuentes menos oficiales, como su epistolario privado, informes de los embajadores neutrales y El Escorial. Espera así evitar una doble interpretación. La parte historiográfica –necesaria como referente– ,es decir, los informes de los hechos y acontecimientos, en palabras de Schneider, “han sido garantizados en lo posible únicamente mediante la comparación exigida entre el principio, la referencia y el contenido”. (Epílogo a *Felipe II*) .

Tríada mística: Teresa, San Juan y Loyola en *Philipp II*

En lugar del conocimiento epistemológico Teresa de Ávila ha de ser testimonio irrefutable de una realidad espiritual; no obstante esta realidad espiritual no aparece sola, sino que viene unida a su entorno identitario completo: el medio geográfico y climático de la Sierra de Gredos, de un entorno paisajístico cargado de símbolos cuyos restos son igualmente

⁴²¹ Bratli (1912), p. 34.

testimonio de un pasado y cuya grandeza se ha convertido en sueño y finalmente en nada. Teresa es una personalidad anclada en su tiempo y comparada por tanto con personalidades europeas antagónicas como Lutero. Teresa encarna la Contrarreforma, pero en Schneider aparece desterritorializada y transhistorizada al servir de réplica al Nihilismo del momento histórico presente.

Schneider logra enfrentar a Teresa y Lutero, totalmente antagónicos, cuyas vidas tan distantes, en su opinión, terminan siendo paradójicamente casi idénticas, con un sola diferencia: el reformador se abre hacia lo político-social y la carmelita se cierra en lo religioso-espiritual: “Beide treten zunächst aus einer rein persönlichen Notwendigkeit hervor. Luther will sich befreien; Teresa will sich ummauern; [...] Luther tut den gefährlichen Schritt in die Welt; Teresa den noch gefährlicheren Schritt nach innen“. (GW1-Ph: 311)

La reforma teresiana es leída como una respuesta ante el caos religioso e histórico. Es esencial en Schneider destacar la relación directa de la persona Teresa con su contexto: „Die Häresie wütet, das Sakrament wird geschändet, ein ungeheuer Brand verzehrt die Christenheit, und Jesus sieht sich von neuem zum Tode verurteilt.“ (GW1-Ph: 312)

Lo destacable en el narrador de Schneider es su modo de acercarse a la vida cotidiana de Santa Teresa. Nos la presenta como en una visión: viajando por Castilla con su sucia tartana fundando conventos, como el Quijote con el yelmo del Mambrino: Teresa y Don Quijote. En este punto ambos autores están de acuerdo en que tan sólo es verdad aquello que acontece en lo más recóndito del ser humano. Tanto la veneración como la imaginación forman parte de la realidad hasta el punto de que Schneider puede ejemplificar con las siguientes palabras al referirse a la visión teresiana: “Die Verehrung ganz konkret, die Vorstellung absolut real: Sie könnte Christus wohl den Schweiß abwischen, aber sie wagt es nicht. Dies ist das teresianische Gebet: Vorstellung, Freundschaft mit Gott. Dann ist das Glück im Gebet offenbar.“ (TB: 32, 1.06.1930)

Otro motivo de fascinación por la *intrafilosofía* hispana es la vuelta a los principios originarios de la reforma del Carmelo, en especial el aspecto de la renuncia al materialismo. El elogio del ascetismo extremo convierte a esta orden de los carmelitas descalzos en ajena a las vidas de los monjes y prebostados del momento. El extremo de esta actitud roza la anormalidad, la locura, lo que le acerca igualmente a la reiterada locura de Don Quijote, que realiza hazañas heroicas; ella las hace igual por amor a Cristo:

Wer erlebt noch die großen Stürme, die Entrückungen, die Ekstasen; wer das Alleinsein mit dem himmlischen Bräutigam in der siebenten Kammer der Seelenburg? Die heroischen Taten aus Liebe zu Christus sollen wieder geschehen; ist wirklich das Geschlecht jener ausgestorbenen, die von den Menschen für wahnsinnig gehalten werden? [...] Denn es ist die Übermacht des Innern und das bedingungslose Vertrauen auf seine Realität, die der Welt das Schauspiel dieses Wahnsinns geben; es ist zugleich eine tiefe, eine tödliche Verwundung nötig, um ihn zu rufen. In allen Jahrhunderten wird der Aufruf erneuert, erscheint Don Quijote, wird Don Quijotes Schicksal durchlebt. Nur der, dessen Lanze hundertmal zersplittert an den Steinen einer zugleich unbeweglichen und wesenlosen Zeit, wird diese Zuflucht suchen und von ihr aus neu zu erobern wissen.“ (GW1-Ph: 318)

Frente a las personalidades religiosas que trata Schneider –sobre todo los místicos españoles– hay que destacar su papel simbólico y representativo. El autor procede a enmarcar estas figuras religiosas del mismo modo como lo hizo con las grandes figuras intrahistóricas (Camões y Philipp II) a la manera de la algo superada *Völkerpsychologie*. Por ejemplo aquí se nos presenta a Teresa de Ávila en su entorno paisajístico e histórico, con lo cual aparece integrado el género de sus diarios de viaje y su ensayos o *paisanajes* sobre la ciudad de Ávila. También lo hará con San Juan de la Cruz, al que dedica apenas un par de páginas, y con Ignacio de Loyola. A estos dos místicos se dedicará más profundamente a principios de los años 40.

Aquí, en *Philipp II*, el observador centra su atención en las escenas de pobreza y de miseria, como lo hizo el narrador en el texto sobre Coimbra: „Im unteren Teil wohnt das Elend, eine solche Feindlichkeit findet keine Gegner mehr. Wo ist das Leben, das diese Gestalt noch füllen könnte?“ (GW1-Ph: 281) El *paisanaje* adquiere una connotación de extremadamente implacable que viene marcado por una enemistad histórica, en la que la misma catedral se convierte en fortaleza: „Unerbittlich ist das Leben auf dieser Höhe zwischen Bergen, Steinen und unfruchtbaren Feldern, unter der Wut des Lichtes, der Stürme, der Kälte, im Kerker der schützenden Mauer. Hier wird auch die Kathedrale zur Festung“. (GW1-Ph: 283) El toque implacable de las campanas, el día de los difuntos, el 2 de noviembre y la leyenda de las lágrimas de Cristo forman parte de una memoria muy selectiva abocada a la visión trascendente y trágico-espiritual de la ciudad:

Teresa: Ihr Leben hat bei aller Aktivität das Ziel vollkommener Abhängigkeit von Gott. Sie strebt zur Passivität, aber nur weil in diesem Zustand Gott am aktivsten in ihr ist. Diese Gleichzeitigkeit von Aktivität und Passivität ist für sie charakteristisch. Ihr Wille ist Gottes Tätigkeit ins Ungemessene zu steigern; er soll gießen, bewässern, überfluten, dann wird es in ihrer Seele wachsen. Sie selbst kann sich nur öffnen, kann sich der Fruchtbarkeit nur fähig machen. Das ist der ideale Zustand, daß ihre Seele gar nicht mehr ihr gehört, sondern Gott, der frei in ihr schafft.[...] Denn die größeren Werte wurden in Spanien unter Philipps Verteidigung im Castillo interior geschaffen. (TB: 38-39)

Siguiendo el discurso antirracionalista de Unamuno, Schneider argumenta desde la filosofía más que desde la religión. La adquisición del conocimiento se alcanza aquí no por la vía de la argumentación racional, ya que esto sería abstracto y no real. La fuerza de la verdad para este autor viene dada también por otros medios, sobre todo “fuera de todo pensamiento silogístico”, como aludía Unamuno en sus ensayos *En torno al casticismo* (1895-97):

Me conviene advertir, ante todo, al lector de espíritu notariesco y silogístico, que aquí no se prueba nada con certificados históricos ni de otra clase, tal como él entenderá la prueba; que esto no es obra de la que él llama ciencia; que aquí sólo hallará retórica el que ignore que el silogismo es una mera figura de dicción. Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos [...] Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha.”⁴²² (ETC: 129)

La *transculturación*, en este punto filosófica, puesto que parte el concepto de realidad, viene interpretada y transmitida por Schneider igualmente desde su propia visión trágica, en el sentido de Unamuno al afirmar que el alma expresa la afirmación trágica de la vida:

Das Wunderbare ist, daß sich auch ihr unerschütterliches Vertrauen zum inneren Erlebnis immer wieder bestätigt. Sie deduziert nicht, sucht sich nicht zu rechtfertigen durch Bücher; aber sie zwingt durch die Unerschütterlichkeit ihrer Haltung den andern zu Anerkennung. Was so vertreten wird, das ist real. [...] Teresa hat die Vision des Engels mit dem strahlenden Gesicht, der einen goldenen Pfeil, an dessen Spitze Feuer glimmt, ihr in das Herz und bis in die Eingeweide senkt. Es scheint ihr, daß er ihr Innerstes raubt und mit sich fort nimmt. Sie leidet im Geiste und leidet zugleich auch körperlich, aber in diesem Leiden ist ein unerschöpfliches Glück. [...] Das Glückserlebnis reicht von der Nacht bis in den Tag; es hat positive und negative Vorzeichen. Wollen wir es kennen, so müssen wir es in seiner ganzen Ausdehnung gelten lassen. Die Seele muß immer brennen. Sie spricht die tragische Bejahung ihres Lebens aus. (TB: 58-59)⁴²³ [cursiva propia]

La interpretación de Teresa por parte de Schneider se va construyendo sobre una proyección filosófica, como se puede ver cuando describe su ‘modo de hacer visible la verdad cristiana’ –como en Unamuno– sin deducciones racionalistas. Su fuerza de convicción radica en que Teresa vive la verdad. La mística está enfocada hacia la ética, y por tanto es valorada como tal citando explícitamente la máxima teresiana en varias ocasiones:

⁴²² Unamuno, Miguel de: “La tradición eterna” (1895), en: Juaristi, Jon (ed.) (1996): *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 47-70/ p. 50.

⁴²³ Teresa de Ávila (1986): *Libro de la Vida*, en: *Obras Completas*, cap. XXIX, párrafo 13. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica S.A.

“Tu nie etwas, was du nicht vor jedermann tun könntest.”

JAMAS HAGAS COSAS QUE NO PUEDAS HACER DELANTE DE TODOS

(*Theresia von Spanien*, p. 78/ *Verhüllter Tag*, p. 115)

En Teresa le fascina esa vivencia en los límites y su supeditación sin condiciones a una dimensión espiritual, supraterrrenal, y su disposición heroica a una vida extrema y arriesgada, pero más aún el inmenso peso de la experiencia interior frente a la vida externa y corriente. Aunque, como en *Philipp II*, también Teresa y sus visiones son símbolo de esta actitud y piensa que la personalidad de Teresa –expuesta desde su propia perspectiva de no creyente– puede ser más convincente precisamente por ello:

[...] Was kann mich dazu bringen die Teresa darzustellen? Außer ihrer historischen Bedeutung sind es: ihr uneingeschränkter Dienst an einem überirdischen Prinzip, die heroische Bejahung ihres gefährlichen Leben, das Übergewicht der inneren Welt, an die sie, ohne zu wanken, glaubt, ihre Opfer und ihre Einsamkeit. Daß für mich selbst ihre Visionen Symbole sind, brauche ich nicht zu sagen; es ist ja auch hier im „Philipp“ wirklich nicht der Ort dazu. Immerhin werde ich die Visionen mit weniger Glaubensschauern, dafür mit umso eindringlicherer Betonung ihrer Realität behandeln, die mindestens genau so sicher ist wie jede andere Realität. Bestätigung für diese Dinge ist das Erlebnis, und das ist hier in größter Stärke vorhanden.[...] Die Behandlung der Teresa kann zu einem Bruch mit der Erde führen, wenn auch vorübergehend, ich bin so sehr Idealist, daß ich noch manches von der Erde erhoffe. Es muß aber die Erkenntnis von der Unzulänglichkeit alles Irdischen, von der Notwendigkeit einer *höheren Wirklichkeit vorausgesetzt werden*, und die fehlt mir nicht. Der christliche – katholische Glaube (ich kenne nur diesen) ist für mich nie etwas anderes als ein Symbol. Der tragische Horizont der Welt ist mir lieber als der ferne, klare Glaubenshimmel. (TB: 61-62, 10.06.1930.)

Un breve ejercicio intertextual nos revela la metodología schneideriana con respecto a sus hipotextos, como ya pudimos ver en los capítulos dedicados a Las Casas o a los monarcas de la Casa de Austria o a la ciudad de Coimbra, que eran transformados semánticamente otorgándoles un sentido simbólico con sus épocas y entorno histórico. Veamos un ejemplo de transformación semántica en el capítulo dedicado a la Transverberación en la autobiografía teresiana *Libro de la vida*:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mi hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces seme representarn ángeles, es sin verlos, sino com la visión pasada que dije primero. Este visión quiso el Señor le viese ansí: no era grande, sino pequeño, hemoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deven ser lo que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen, más bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y, de otros a otros, que no lo sabría decir. Vía en las manos un dardo de oro largo y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque

no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.” (LV, capítulo XXIX-13- p. 157-158.)

Schneider transforma el texto parafraseándolo, pero al mismo tiempo reduciéndolo a su concepción trágica inmersa en este medio intracastizo que es la santa y su historia con el paisanaje y el lenguaje marcado por una semántica trágica del dolor y de la muerte:

Ein Engel, der sich wie eine Flamme selbst zu verzehren schien, trat an ihre linke Seite, einen goldenen Pfeil in der Hand, an dessen eiserner Spitze ein Funke glühte. Er senkte den Pfeil durch ihr Herz bis in die Eingeweide und schien, als er ihn herausnahm, sie ihr zu rauben; leidenschaftlicher hatten Lust und Schmerz sich nie in ihr verschlungen. Das Lied von dieser tödlichen Wunde auf den Lippen, geht sich durch die langen Gänge des Kloster am Rande der Stadt; die schweren Mauern, aus denen die runden Türme wachsen, einförmig, unablässig sich wiederholend wie die Tage und Schicksale [...]. Weil sie zu Tode verwunden ist, darf sie hoffen:

En las internas entrañas

sentí un golpe mortal [...] GW-Ph: 307-308

Schneider pretende explicar las experiencias y las visiones de Teresa también desde la misma óptica intimista –desde dentro– como lo hace con la figura del monarca y con los inquisidores ante un acto de fe: los padres confesores son representados en sus actividades como consejeros, ya que no sólo confesaban, sino que eran directores espirituales, presentados por Schneider con una intencionalidad expositiva de su mentalidad y no inquisidora:

Die Einwände gegen die große Anzahl von Priestern in dieser Zeit müssen fallen, wenn die Priester ihr Amt auf diese Art versahen. Sie waren zutiefst Erfahrene im religiösen Kampf, kannten jede Stufe des Gebets, jeden Blitz der Erleuchtung, hatten die Gefahren und Verlockungen erlebend durchforscht, wußten and der Gabelung zweier Wege im Ungewissen zu warnen, zurückzuführen. (TB: 65)

El autor intenta comprender la actitud de este tribunal y ofrecer otra imagen del mismo llegando incluso a afirmar que no es un tribunal de herejes si se tiene en cuenta que persigue igualmente a sus religiosos más importantes, como Teresa o Fray Luis de León. Su obsesión es según Schneider la observación del mantenimiento puro de la tradición:

Aber die Inquisition war durchaus kein Ketzergericht, sie diente ebenso der Verteidigung nach Außen wie der Reinigung nach Innen. Sobald sie die Verletzung der Tradition befürchtete, griff sie ein. Das geistliche Gewand, schützte durchaus nicht vor ihrem Gericht. Die Religion lebte im Volk wie im König; dies ist der Boden, auf dem sich die Mystik entwickelt hat.“ (TB: 66)

Estas afirmaciones evidentemente defienden tesis reaccionarias peligrosas y chocantes a primera vista porque le dan a la Inquisición un contenido justificativo, cuando en realidad Schneider como ‘newhistoricista’ *avant la lettre* pretende explicar la mentalidad que se encuentra detrás de este tribunal.⁴²⁴

Aquí pretendemos aclarar la consciente exposición a este peligro por parte del mismo autor, dispuesto a reivindicar la verdad interior y a relativizar la verdad historiográfica. A Schneider le importa poco correr el riesgo, por el hecho de que él sabe que no es defensor de este tribunal; sería lo último que él aprobaría como se puede deducir conociendo su obra, basada precisamente en la denuncia de la violación de los derechos humanos. Está intentando explicar la mentalidad de una época, de un monarca amenazado por las ‘fuerzas contrarias’ en todos los ámbitos de la vida: personal, religiosa y cultural.

Schneider se acerca de este modo a los planteamientos posmodernos de los *Cultural Studies*⁴²⁵, ya que se escapa a la concepción historicista convencional del momento e introduce otras fuentes extraliterarias para sus textos literarios y sus estudios históricos. Mediante este acto de sumersión explicado en el ensayo, incluso también en la realidad histórica de autor, se encuentra Schneider identificándose con ‘la séptima morada de Santa Teresa pero sin Dios’, o sea, el autor está proyectando su reacción ante la adversidad de su propio momento histórico y cultural: “In die letzte Kammer meiner Seele dringt niemand; sie ist die Morada séptima der Teresa, aber ohne Gott. Ich bin mit mir vollkommen allein. In dieser Kammer ist kein Licht, und ich möchte weinen.“ (TB: 70, 19.6.1930)

Schneider estudia el entorno epocal de Felipe II, para evidenciar que su postura no es una postura excéntrica, sino una manifestación de la época. Por otro lado, el intento de comprender la actitud ante los autos de fe, como ya señaló en su momento Tietz,⁴²⁶ acerca a Schneider a un borde peligroso que tiende a la justificación al intentar penetrar en el fondo de su mentalidad. El rey y el confesor no quieren que el hereje muera así, sino que esperan ansiosos que se convierta en el último momento y se salve: “[...] wird er wenigstens sterben mit einem einzigen Wort des alten Glaubens auf den Lippen das ihm den steinern verschlossenen Himmel öffnet?“ (GW1-Ph: 231)

⁴²⁴ También en el capítulo “Jenseits des Stromes” (27.01.1956), se tematiza la Inquisición y su introducción en Portugal por João III y Carlos V, que Schneider no silencia, incluso la *desenmascara relatando lo absurdo de las actuaciones del inquisidor Pedro Álvarez* (engaños, falsas sentencias, cartas falsificadas de familiares, etc.), en: *Portugal. Ein Reisetagebuch*, p. 164.

⁴²⁵ Bachmann-Medick (2007)

⁴²⁶ Tietz (1991a), p. 85.

Teresa de Ávila en *Philipp II.* (1930) cubre una gran parte de este ensayo para intensificar el efecto de la transcendencia con su conocida expresión 'para siempre', que Schneider prefiere a la unamuniana 'hambre de inmortalidad' en el sentido de la fama que se alcanza después de la muerte a través de las obras. La figura de Teresa aparece en un *sentido trágico-intracastizo* como símbolo de contradicciones irresolubles, entre el exterior y el interior, o entre el mundo y Dios, en un espacio de intersección, entre dos campos donde se crean las visiones:

Die Vision bedeutet den Ausdruck für eine Überschneidung der beiden Welten. Im Augenblick der Vision berührt sich im Heiligen das Transzendente mit dem Realen: dieses Erlebnis drückt sich mit den Bildern Mariä, Christi, der Heiligen aus. Es ist die einzige mögliche Terminologie der Zeit.“ (TB: 71, 19.6.1930)

Esta compenetración de Schneider con el pensamiento barroco hispano, en la división entre lo celestial y lo terrenal, vuelve a tener consecuencias negativas en la opinión de la crítica alemana, ya que ésta ve en esta mentalidad la causa de su falta de desarrollo. Wölber nos viene a afirmar incluso que una „Mythopoetische Rekonstruktion des Goldenen Zeitalters führt Schneider jedoch in eine Sackgasse.“⁴²⁷ No sólo es vista como problemática en este sentido, sino que se llega hasta un punto en que Schneider mismo ya se vio obligado en ocasiones a justificar y explicitar el tratamiento de sus personalidades. Con *Philipp II.* tiene que subrayar que no acepta en modo alguno su uso del poder, sino que admira su ejemplaridad en otros aspectos, como su lealtad al padre, su fuerza de convicción o su austeridad. Con la figura del papa Alejandro VI⁴²⁸ se expresa de modo similar frente a la amoralidad del Borja. En el capítulo “Das Problem des Papst Alexander VI” subraya su propio atrevimiento al intentar presentar esta figura desde la perspectiva de los españoles, cuya interpretación es más positiva que la alemana:

Es geht mir nicht um die Rehabilitation des Borgia-Papstes und seines Anhangs von dunklem Ursprunge. [...] In Spanien hat der Name Borja einen anderen Klang als irgendwo sonst in der Welt. Der letzte König Alfons XIII., wartet in der Kapelle der Borgia in Rom unter ihrem Wappen nicht weit vom Oratorium Philippo Nero, auf die ihm vorbehaltenen Ruhestätte im Pantheon des Escorial. Man hätte seine Hülle schwerlich hier geborgen, wenn der Name der Borgia ein schändender Name wäre. (PfiStr: 50-51).

So mancher hat es mir nicht verziehen, daß ich versuche, Philipp II. im Ganzen der spanischen Geschichte zu verstehen. Was wird man nun sagen, wenn ich mit den Borgias zu schaffen mache! Aber die Versuchung ist unwiderstehlich! wenn alle einig sind, muß wenigstens einer einen Zweifel äußern. (PfiStr: 52)

⁴²⁷ Wölber (1993), p. 222.

⁴²⁸ Schneider edita la obra de Orestes Ferrara *Alexander VI. Borgia.* (1957) La acompaña de un prólogo (pp. 411-488) que debe ser el mismo capítulo publicado en *Pfeiler im Strom*, p. 51.

Igualmente hay momentos en que tiene que perfilar aún más la línea, a veces algo difusa, sumergiéndose en la época para comprender mejor los acontecimientos (al modo del *New Historicism*)⁴²⁹. Es consciente de la facilidad con que se le puede identificar con los representantes problemáticos del pensamiento ultraconservador español y su ideología. La importancia de este ensayo sobre el monarca, tanto en su vida como en su obra, lo podemos constatar en sus palabras:

Meine Rechtfertigung ist: daß ich alles gelebt habe; daß keine Seite darin steht, die ich nicht mit meinem Leben decke, und daß das Buch somit ein Knotenpunkt der Entwicklungslinien ist, der sie zusammenzieht und in ihren künftigen Verlauf determiniert. Ich kann nachdem ich das Buch vollendet habe, nicht mehr derselbe sein wie vorher: aus mir habe ich Gesetze genommen und diese aufgerichtet [...] Man soll hinter den Figuren den Eindruck einer Persönlichkeit spüren! Ist das nicht der Fall, so ist die Lektüre verlorene Zeit. (TB: 180)

Schneider sigue las premisas similares a las de Bratli, según el cual las personalidades han de ser vistas “dans le milieu que leur a fait leur propre temps et qu’il les apprécie suivant les conclusions qui en découlent, et non suivant ses propres idées modernes, je me plongéai particulièrement dans les sources historiques contemporaines relatives à mon sujet.” [...] ⁴³⁰ Las usa como refuerzo para apoyar a la figura de Felipe II en tanto que Bratli también plantea un revisionismo frente a la figura del monarca, proponiéndose “montrer l’origine et le développement de la fause idée que l’on s’est faite de Philipp II. [...] Á la lumière de documents dignes de foi et des relations d’auteur contemporaines.” (Bratli:15;18).

Hasta aquí hemos visto cómo los hipotextos que usa Schneider son numerosos, pero cuidadosamente seleccionados. El criterio obedece al *intrahistoricismo*, como se ve claro en la importancia que va a tener la obra unamuniana frente a todos ellos:

Gran número de obras, escritas algunas en seis idiomas, ejercieron una influencia especial sobre mi trabajo...el danés Bratli...Gachard, el flamenco..., Prescott...el más brillante historiador del pasado siglo.[...] Al inglés Hume... Ranke, en Alemania (Ahora se reconoce la autoridad de Cabrera y de Herrera...; y la autoridad del Padre José de Sigüenza. [...] Pero más que a todos estos yo debo al poeta, quien en toda su obra conserva la vida interior y exterior y las líneas trazadas por el destino español; la plenitud y el peligro. Con Miguel de

⁴²⁹ Simonis, A. (1998): „New Historicism und poetics of Culture: Renaissance Studies und Shakespeare in neuem Licht“, en: Nünning, Ansgar: *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*. Handbücher zum Literaturwissenschaftlichen Studium, Bd. I, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, pp. 153-173.

⁴³⁰ Bratli (1912): *Philippe II, Roi d’Espagne: étude sur sa vie et son caractère*. Paris: H. Champion, p. 9. También existe versión virtual de esta obra.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1477567/f17.tableDesMatières> [17 de julio de 2015]

Unamuno, el creador de *Andanzas y Visiones*, se despierta una vez más la voz de Castilla así como el destino de Don Quijote. (Felipe II, versión Almagro 1943: 355).

Pirmin Meier ha asociado la rapidez (en teoría) con que Schneider ha escrito este ensayo a la influencia de Nietzsche: "Das inspirierte Tempo, mit dem hier eine sehr dichte Aussage vorgetragen wird, erinnert an die Entstehung von Nietzsches *Zarathustra*⁴³¹; Elisabeth Schmidt también afirma que el libro ha sido escrito en cuatro semanas.⁴³² En realidad este ensayo es producto de una muy larga preparación, como lo constatan sus propias palabras:

Natürlich konnte ich den Philipp nur deshalb so rasch durchführen, weil er mich im Grunde schon seit der ersten Spanienreise, also seit zwei Jahren, und das religiöse und historische Problem, seit ich Spanisch treibe also seit wohl fünf oder sechs Jahren beschäftigten [...] (BW-AMB, 11 agosto 1930)

Sí es cierto que Nietzsche está detrás de esta obra, pero en otro sentido. En enero de 1931 Schneider planea escribir una novela autobiográfica: 'Der Weg ins Tragische' (TB: 274) con un contenido que muestre cómo la voluntad hacia lo trágico se convierte en realidad mediante la tensión de fuerzas contrarias:

Apell zur tragischen Welthaltung. Keiner meiner Leser soll das Leben, was ich lebe. Meine Bücher bedürfen immer der Kompensation; sie sind eine Kraft unter Kräften und werden eine bildende und schaffende Wirkung nur erlangen wenn andere Mächte ihnen entgegenstehen. Sie sind Pfeiler; damit ein Bogen werde, muß sich ihnen etwas entgegenwölben, muß ihre Spitze geneigt werden. (TB: 275)

Por último, un acto de autolegitimación y de respuesta a la autolegitimación de Nietzsche, lo realiza Schneider en su epílogo final de este ensayo sobre Felipe II: lo que se hunde, por el hecho de que se hunda, no tiene porque ser falso o rebatible. Schneider construye su Felipe II con el mismo argumento de Nietzsche, demostrando que la realidad que construye con España es tan legítima como la del profesor de Basilea:

Wir wissen, daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr, eine Erweiterung unseres „leeren Raumes“, einen Zuwachs unserer „Öde"–Einen Sinn hineinlegen– diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt, daß kein Sinn darin liegt. So steht es mit Tönen, aber auch mit Volksschicksalen: sie sind der verschiedensten Ausdeutung und Richtung zu verschiedenen Zielen fähig.

⁴³¹ Meier, P. (1978), pp.73-74.

⁴³² Schmidt (1963), pp. 29-30.

Die noch höhere Stufe ist ein Ziel setzen und darauf hin das Tatsächliche einformen: also die Ausdeutung der Tat, und nicht bloß die begriffliche Umdichtung (Friedrich Nietzsche). En: Reinhold Schneider: *Philipp II. Oder Religion und Macht* (1931)p. 331

El texto pretende causar en el lector el efecto de una construcción simbólica que responda a una estética basada no sólo en la forma y su perfección, sino en su contenido transcendental y simbólico de la vida como ráfaga y como sueño. Su planificación en el *Tagebuch 1930-1935* nos la revelará mucho más tarde, ya que este se publicará a título póstumo en 1983:

Symphonischer Bau des Buches (in der Art des „Camoës“ (sic!), aber stärker ausgeprägt). Transzendenter Auftakt (spanische Landschaft); Steigerung ins Historisch-Dramatische: immer größeres Orchester, das Leben reißt alle Instrumente mit hinein; tragischer Zwischenklang der untergehenden Königreiche; verklingende maurische Melodie, christliche Härte, Entdeckung, Imperium, Karls Kaiserfanfare, rasches Abbrechen. (TB: 23, 30. Mai 1930)

Hemos visto en el ejemplo del ensayo sobre Felipe II la idea schneideriana de intrahistoria, enmarcada en el fondo en un contexto histórico-cultural alemán mediante la identidad ibérica. En el próximo capítulo nos enfrentamos al intrahistoricismo hispano en el ensayo dedicado a la historia de Alemania. Hasta qué punto el modelo ibérico va a ser transducido al contexto temático alemán lo vamos a ver en el siguiente capítulo dedicado a la dinastía prusiana de los Hohenzollern.

7.3. Intrahistoria en la Prusia de *Die Hohenzollern*

No cabe duda de la intencionalidad del autor con respecto a la cultura ibérica. La estancia fuera de Alemania le ayuda a lograr una independencia y una perspectiva que le permite tomar una distancia necesaria para sus fines: “um mich an eine Erforschung und Aussage deutschen Wesens zu wagen, die ich von Anfang an beabsichtigt hatte⁴³³. No obstante, aparece aquí un aspecto nuevo: nos encontramos en la Alemania nacionalsocialista y por tanto nos enfrentamos a comentarios marcados por la ideología dominante, en ocasiones son ambiguos, en otras intencionados e incluso forzados por las circunstancias.

Si en *Die Hohenzollern* (1933) por ejemplo, Naumann reconocía una proyección de la forma hispánica en la prusiana, Weisskammer viene a reconocer la misma proyección

⁴³³ Schmitt (1973), p. 34.

cuando se refiere a la obra *Innozenz III.* [1931] (1960): „By 1930 Schneider was ready to examine his own nation in a similar way“.⁴³⁴ También con la obra *Fichte der Weg zur Nation* (1932) Schneider ha pretendido estudiar la tragedia del prusianismo, reiterando que no era una biografía lo que escribía sino: “Eher *ein Blick in die innere Leidenschaft des Denkens* [...] Ich versuche, *unter einem rein tragischen Aspekt*, noch einmal die Idee der Nation zu umreißen.“⁴³⁵[cursiva propia]

Schneider intenta seguir la misma línea tragicista también para los textos de tema alemán. Tras haber estudiado la decadencia en los pueblos ibéricos, apenas terminada su obra *Philipp II.*, estando todavía en Madrid, Schneider ya se concentra en la historia y decadencia de Alemania: “Nietzsche und der Untergang des deutschen Imperiums“ sería el título de un ensayo paralelo a *Camões oder der Untergang der portugiesischen Macht*.

Schneider, pese a tratar un tema patriótico, mantiene su crítica al discurso expansionista y anticolonial. El prusianismo es igualmente criticado y denunciado con la misma gravedad por el mismo motivo: por su afán de conquista y expansionismo: “Der Eroberungsdrang wird gebranntmarkt als Abgott der Politik und des Verbrechens” (Hz: 186). La imagen patriótica prusiana es desmitificada con los mismos medios. El valor del soldado, el heroísmo patriótico, es negado mediante la figura del simple soldado, que aparece, ya desde un tono irónico, cuando el narrador lo presenta uniformado y rodeado de los “felices paisajes de la *Marke*. En las imágenes descritas sobre la ciudad de Straßburg los soldados no triunfan, sino que sufren y mueren en este paisaje. Su sufrimiento queda manifiesto como denuncia de una identidad prusiana, falsificada por los libros de historia: El narrador sigue hablando de una “Furchtbare Nachtseite des soldatischen Lebens.” (Hz: 141).

Una coincidencia significativa con Unamuno e indicio de intertextualidad metodológica o *intermetódica*, se puede ver en el epílogo a *Die Hohenzollern*⁴³⁶, donde la crítica subraya cómo el autor le da una mayor importancia a los procesos internos y previos a los hechos externos de la historiografía. El autor lo explica en sus consideraciones metapoéticas:

[...] darum bemühe sich diese Arbeit um die Gestalt; und um die Tatsachen nur als um die Mittel ihres Ausdrucks. Nur wenn uns die Geschichte mindestens ebenso Gehalt wie Vorgang ist, kann sie uns geben, was sie uns geben soll. [...] Die letzte Forderung zielt auf die Einswerdung mit dem tragischen Gesetz der Geschichte: auf den Entschluß, das ewige Nichts hereinzunehmen in unsere Tat.“ (*Die Hohenzollern*, Epílogo a edición 1933: 195-196)

⁴³⁴ Weisskrammer (1975), p. 9.

⁴³⁵ BW-Rösel (29.01.1932).

⁴³⁶ Schneider (1958): *Die Hohenzollern*. Hamburg: Fischer Bücherei

Diez años después Schneider vuelve tematizar el final definitivo de los Hohenzollern, desde la perspectiva de la decadencia trazando un paralelismo con la decadencia de los Habsburgo, enlazando la historia del monarca prusiano con la muerte de Felipe II, como reza en su epílogo escrito en Freiburg en 1953, pero se publica en la edición de 1958:

So war das Ende vorweggenommen, das sich am 14. Sept. 1952 [...] und es war das Fest der Kreuzerhöhung, der Tag, der das einzig mögliche Verheißung dem schweren Sterben Philipps II. folgte, der Agonie der spanischen Macht. [...] War der Inhalt der hier erzählten Geschichte das Verschwinden des Kreuzes, so ist das, was ihr hätte folgen müssen, das Suchen nach dem Kreuz, und endlich dessen befremdende Heraufkunft. (Hz: 197)

Precisamente este concepto trágico de la historia y de la monarquía, le lleva a Schneider a diferenciarse del concepto clásico de monarquía existente en su entorno cultural y situarle fuera de su contexto, como ya ha podido diferenciar Schuster: “Schneider kann aufgrund seiner monarchistischen Haltung zunächst einmal in diesen größeren Rahmen eingeordnet werden, er nimmt aber aufgrund *der spezifischen tragischen Ausrichtung seines Monarchiebegriffs* eine Sonderstellung ein.”⁴³⁷ [cursiva propia]

El historicismo es con toda seguridad el campo más estudiado por los investigadores schneiderianos desde las publicaciones de Pirmin Meier, como ya hemos podido constatar, pero también el más problematizado, por el mismo hecho de ser un historicismo cuya diferencia reside en la cualidad trágica. En *Philipp II.* y en *Die Hohenzollern* hay muchos aspectos antihistoricistas que coinciden no sólo con el intrahistoricismo de Miguel de Unamuno, también coincide Schneider con otros críticos de la cultura como Walter Benjamin, especialmente en su postura antitriunfalista y antimaterialista :

Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut [...] wer immer bis zu diesem Tag den Sieg davon trug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahin führt die heute auf dem Boden liegen. [...] Man bezeichnet sie als die Kulturgüter.⁴³⁸

Schneider no considera válidas las leyes de la lógica y de la razón para explicar el transcurso trágico de la Historia; está convencido de la participación de factores (leyes trágicas) que se encuentran fuera del ámbito racional del hombre y por tanto de su dominio.

Es kann nicht Aufgabe des Menschen sein, den logischen Ablauf der Geschichte im Voraus zu konstruieren. Geschichte rollt nicht nach logischen Gesetzen ab. Alle Versuche dieser Art ruhen auf dem Vernunftglauben des 19. Jahrhunderts und schließen die göttliche Welt-regierung aus. Wir können nur den gegenwärtigen Stand erkennen; wir können in das

⁴³⁷ Schuster (2001), p. 61.

⁴³⁸ Citado en Hoffmann, M. (2006), p. 44.

Geschehene die Idee der Notwendigkeit projizieren: alles Kommende ist Produkt zweier Faktoren, deren einer unbekannt ist und bleibt.“ (TB: 833, 7.01.1935)

La crítica destaca por otro lado la tendencia de Schneider al monumentalismo y la interpreta con cierta negatividad como herencia de los principios hispanos y por tanto totalmente inadecuada para adaptarla al estudio del prusianismo. No obstante, pensamos que si Schneider ha destacado la monumentalidad, la grandeza o lo grandioso (como había sido el ejemplo del Escorial), ha sido para contrastarlos fuertemente con los factores contrarios que le van a seguir, como ley trágica inevitable de su decadencia, su miseria y en el caso de la personalidad histórica, la descomposición y sobre todo la muerte; como lo ha ejemplarizado en el caso de Isabel de Portugal. Insistimos en que el monumentalismo y la tendencia a la heroización son los que le permiten a Schneider precisamente desheroizar con mayor efecto a las poderosas personalidades históricas, a los grandes héroes para convertirlos en personajes humanos con virtudes, defectos, errores, enfermedades, sufrimientos, soledad y finalmente muerte y descomposición. El ejemplo lo podemos ver en las numerosas escenas dedicadas a este fin, en las más distintas grandezas históricas: en Carlos V, y Felipe II, en los grandes poetas como Camões o famosos conquistadores como Vasco de Gama. Todos ellos son en suma ‘héroes de la decadencia’⁴³⁹. –en términos de Jon Juaristi, que llamaba así a Unamuno.

Gotha, símbolo y paisaje nacional: *deutsches Identitätszeichen*

A medida que Schneider se centra en temas alemanes, como es lógico, la presencia de la identidad hispánica va perdiendo fuerza. Sin embargo algunas de las impresiones más fuertes que tuvo en España (Àvila, Toledo, El Escorial, entre otros), asoman en reiteradas ocasiones cuando se refiere a manifestaciones culturales de un país determinado, como es aquí la referencia escorialense en la descripción de la arquitectura alemana.

En septiembre de 1934 Schneider planifica una serie que incluya las manifestaciones arquitectónicas más representativas: “Die Symbole der Völker. Darstellung der verschiedenen Nationalgeschichten durch die repräsentativsten Bauwerke, woraus sich dann eine Essenz der europäischen Geschichte ergeben könnte.”⁴⁴⁰ Las descripciones sobre la arquitectura europea muestran de hecho algunas reminiscencias del Escorial. El real

⁴³⁹ Juaristi (2012), p. 315.

⁴⁴⁰ Wirth (1998), pp. 39-55/ p. 48-49.

monasterio ya ha sido incluso modelo de construcción de su lírica sonetística, como él mismo va a dejar reflejado en sus reflexiones metapoéticas:

Meine Verse baue ich ganz im Stil des Escorial; symetrisch, schwer; ich opfere die Form unter keiner Bedingung; weil die Form Inhalt ist; so kommt etwas Architektonisches zustande! [...] Die Sonette sind das was der Escorial für mich ist: eine zerstörende innere Gewalt wählt sich als Erscheinungsform das Gesetz. (TB: 245)

En el caso de Gotha el autor supone incluso que pudo haber a través de Viena alguna relación con España, al encontrar algunos paralelismos:

Das Schloß zu Gotha: „Das es Abend wird, erhebt sich als endliches Ziel eine gewaltige Form: das Schloß zu Gotha. Bauwerke dieser Art sind dann überzeugend und erschütternd, wenn ein Mensch als ihr Schöpfer aus ihnen hervortritt, der in ihnen seine Lebensform suchte und fand; der den Bau erstehen lassen mußte nach den Gesetzen seines Glaubens, seines Werkes, seines Seins. Das Schloß zu Gotha ist der Ausdruck ernst des Frommen, eine der größten deutschen Fürsten. Gegründet im Dreißigjährigen Krieg anstelle einer zerstörten Burg, stellt es sich mit religiöser Macht der Verwirrung der Zeit entgegen: es hat ein einziges Wort zu sagen und zu wiederholen: Ordnung; aber die Ordnung bedarf des Friedens, und den Frieden gewährt der Herr.[...] In den furchtbaren Ernste seiner Innerlichkeit reicht das Schloß zu Gotha an den größten Bau dieser Gattung heran: den Escorial; und es ist wohl die Vermutung erlaubt, daß über Wien der Gedanke des spanischen Klosterschlusses nach Gotha gelangte; der Ernst der Zeit, den Philipp II, im voraus (sic!) durchlebte, erweckte das Verständnis für die härteste Form. Wie der katholische Fürst durch ein Fenster zur Seite seines Bettes nach dem Altar schaute, das Sakrament zu erleben: so hörte der protestantische in Zeiten der Krankheit durch eine Öffnung im Boden auf die Predigt; während aber für den katholischen Weltherrn das asketisch-mönchische Ideal bestimmend war, baute der protestantische Herzog sein Schloß für seine Familie: in ihm sollten seine sieben Söhne mit den Ihren einträchtig leben in der Furcht des Herrn.“ (SuL: 311-312)

Otro ejemplo son las reminiscencias hispanas que asoman incluso hasta en la descripción de la pieza escultórica de una *pietà* como son las *Scheurfelderfiguren* (Scheurfeld es una zona de la ciudad de Coburg en la región de Oberfranken). Schneider compara estas figuras con las esculturas hispanas y echa de menos una característica española como diferencia esencial: es la capacidad de representar el sufrimiento de tal modo que ennoblece a la figura:

Die Scheurfelder Figuren, denen ich mit großen Erwartungen entgegenging, sind nichts schuldig geblieben. Einem Schmerz von solch dumpfer Gewalt, wie ihn diese Bauernmadonna im Gesicht trägt, bin ich doch noch nicht begegnet. In den spanischen Figuren ist etwas Schneidendes und Zerreißendes; ihre Qual ist wie scharf geschliffene Schwerter; diese Qual des schweren deutschen Bauernweibes, auf dessen Knien der Sohn in grauenvoller Erstarrung liegt, ist elementar, noch nicht transformiert, durch keine Verheißung geadelt: so leidet eine erdhafte, leidenschaftliche Mutter, deren Sohn man nachts auf dem Feld erschlagen hat. (TB: 284)

Como hemos podido ver en las manifestaciones culturales de referente ibérico y alemán, del mismo modo nos encontramos con los mismos principios *intracasticistas* reconocibles también en el referente británico. Nos encontramos con una idea de tragedia que abarca las manifestaciones intraculturales ya estudiadas en los textos dedicados a los temas ibéricos y alemanes. Ahora, durante la gestación de su ensayo histórico *Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht* (1936), concebido y escrito en Gran Bretaña, Schneider va a hacer más visible aún la presencia *el paisanaje trágico*, de la *intrahistoria* de Inglaterra y demás manifestaciones culturales. Las incluimos en nuestro estudio, no para detenernos en su especificidad, sino en la importancia que ha llegado a tener este ‘método schneideriano’ de tinte *intracasticista* para toda su obra, no sólo para los textos de tema hispánico.

7.4. Señas de identidad británica: *El imperio insular*

Inglaterra, más separada aún del continente, va a desarrollar también a su modo una especie de casticismo insular. También los paisajes de Inglaterra adquieren en Schneider las mismas connotaciones trágico-históricas que en Castilla. Uno de los fragmentos más representativos, en los que aparece esta personificación trágica del paisaje viene incluso asociado al paisaje árido, pobre y desolado de la Mancha, es el capítulo: “Die Inschrift von Melrose Abbey” (IR: 125). Su referente geográfico es la *meseta escocesa*, comparable con la meseta de Castilla. Es similar en el modo de visionar la identidad de Escocia y de presentar su paisaje como *paisanaje* que funciona igualmente como metáfora de ‘otra realidad’.

Si Barcelona era insoportablemente arrogante y superficial, Sevilla sucia y peligrosa, como las ciudades del sur de Francia, Londres va a ser caracterizada incluso por una estética aún más negativa: “Die Stadt ist eine grandiose Häßlichkeit [...]. Ungeheuerlich und zugleich armselig ist alles; die Vorstädte von unbarmherziger Hoffnungslosigkeit, aber auch die Plätze ohne Größe: Trafalgar Square hat keine Einfassung. (TB: 791,793).

La figura del rey Enrique VIII va a ser presentada desde la *intrahistoria*, como símbolo de Inglaterra, claramente en contraste con la personalidad de Felipe II y con los símbolos arquitectónicos correspondientes entre la Torre y el Escorial. La gran diferencia está anclada en el concepto de la culpa unida al poder. No hay duda de la inclinación ideológica del autor. El monarca inglés aparece desenmascarado, especialmente en su ambición materialista y en sus ansias de poder. Esta imagen la refuerza comparando las manifestaciones arquitectónicas más simbólicas, la Torre y El Escorial y sus correspondientes funciones:

Der Tower bleibt ‘das düsterste Symbol der Schuld und der Macht und ihrer Einheit’, die ‚graue ungeheuerliche Festung, die Thron und Kapelle, Gericht und Richtblock, Prunkgemach, Ratszimmer und Kerker barg‘: das entscheidende Gegenbild zum Klosterpalast von Kastilien.⁴⁴¹

Su interés por la literatura clásica inglesa no se detiene en Shakespeare, de quien Schneider es también un gran seguidor, como ya lo ha tematizado Carrington. Del mismo modo que proponía Unamuno con su *intraliteratura* y su recurrencia al Siglo de Oro, Schneider explicita igualmente su pretensión de sumergirse, como en el caso de España y Portugal, en los escritos más bien místicos que doctrinales del siglo XVI: “Ich will dann langsam in die religiösen Schriften des 16. Jahrhunderts eindringen, die schon bis ins Mystische reichen; damals vermutlich hat England seine gesamte religiöse Kraft verausgabt.“ (BW-AMB, 9.10.1934). Para hablar de la identidad británica, Schneider se *intrahistoriza* por lo tanto en la literatura clásica: Pretende explicar el fenómeno Shakespeariano como el poeta que encarna la historia de Inglaterra –como Camões para Portugal– irreplicable en otro lugar y tiempo:

Das Buch stellt die Frage nach den Lebenswerten des British Empire. Für die Wissenden wäre das Buch vielleicht nur eine Erklärung des Phänomen Shakespeariano, aber nur für die Wissenden [...]; am Ende müßte man wissen, warum dieser Tragödiendichter in England geboren wurde, und nur dort geboren werden konnte; er hat die vergangene Geschichte zusammengefaßt, die künftige aber ihrem innersten Wesen nach antizipiert [...] Aber der eigentliche Inhalt seiner Dramen, die Verbindung von Schuld und Macht, ist auch der Inhalt der englischen Geschichte; es ist die Erfahrung aller Eroberer. Weder die Spanier noch die Franzosen, geschweige denn die Deutschen, haben in ihrem großen Drama eine solche Begierde nach Macht ausgedrückt, wie Shakespeare das getan hat. (TB: 797-798, septiembre de 1934)

La realidad historiográfica vuelve a ser consecuentemente relativizada, porque no es ésta lo que le interesa al autor, claramente antipositivista: “Denn nicht die Geschichte, wie sie sich anscheinend wirklich begab, sondern die Geschichte, wie sie erlebt, erschaut und erdichtet wurde, drückt das Wesen aus.” (IR:15)

La historia viene además contada desde la perspectiva de la fe, por ello el eje narrativo no lo constituyen las diégesis de los acontecimientos bélicos sino la de los “Bekehrer Englands” (IR: 75). Lo que importa aquí es ‘presentizar’ este pasado enfocado en el proceso de cristianización de Europa y sus actores como el padre Columba o los monjes mártires de Irlanda.

⁴⁴¹ Balthasar (1953), p. 90.

Hay que tener en cuenta que el contexto histórico del ensayo historiográfico *Das Inselreich*⁴⁴², escrito entre 1935 y 1936, no es otro que el régimen nacionalsocialista. Esta obra es en principio confundida con un tratado historiográfico y Schneider es confundido con la figura del historiador. Theodor Heuss en su reseña a *Inselreich* rectifica este error con la caracterización de su concepto historiográfico, destacando precisamente presupuestos que son idénticos a los que nosotros entendemos como *intrahistóricos*:

Der Verfasser will gegen das Mißverständnis gesichert bleiben als wolle er eine englische Geschichte schreiben, den Ablauf und die Verzahnungen der Gegebenheiten. Er greift in den gewaltigen Stoff der Jahrhunderte, um Zeiten und Menschen zu beschwören, die stellvertretend das Schicksal des Landes, des Staates, des Volkes deuten. Nur eben des englischen? [...] Es würde wohl einer argen Pressung bedürfen, wollte man Schneider in eine geschichtsphilosophische Kartothek stecken – zwar spricht er vom „Gesetz“ der britischen Macht, aber er analysiert nicht Normen und Notwendigkeiten mit dem Anspruch des Nachweisens und des Beweisens, sondern seine mächtige Anschauung umfaßt das Gesetzte als Gestaltete; die Grundposition ist nicht rational, sondern, wenn man so will, religiös, aber das Element der Durchdringung nun doch nicht theologisch, sondern von einem urtümlichen Künstlertum bestimmt.⁴⁴³

En *Inselreich* se cuestiona el derecho de conquista del pueblo normando y se pretende subrayar que el derecho a un trono no puede tenerlo cualquiera. Éste es el mensaje subversivo del texto si entendemos ‘trono’ como sinónimo de ‘poder’:

[...] aber Fürsten allein seien berufen, Kronen in der Christenheit zu tragen; was wohl geschehen sollte, und welche Verwirrung zu erwarten sei, wenn Thronräuber an der Herrschaft bleiben und Gesetze geben würden? Ob es nicht Sache jeden Ritters sei, die Ordnung wiederherzustellen. (IR: 119)

Con la expresión “Thronräuber” (usurpadores del trono) está refiriéndose claramente a Hitler y a su estado nacionalsocialista, ya que se refiere a la usurpación del poder por quien no tiene derecho a ello. El peligro que la editorial Insel corre con publicar *Inselreich* es evidente. Schneider, por temor, incluso le propone a Kippenberg retirar el volumen, pero pese a ello se publica en septiembre de 1936⁴⁴⁴.

Efectivamente el verdadero interés del autor se centra en la historia espiritual de Inglaterra, en sus orígenes y en la cristianización por parte de los monjes irlandeses. Estudia las relaciones entre el poder y la fe como constante trágica de Occidente. Su tesis es que las personalidades se convierten en corruptas por la *avaricia de poder*, una avaricia que

⁴⁴² Schneider [1936] (21955): *Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht*. Leipzig: Insel.

⁴⁴³ Heuss, Theodor (1937): *Europäische Revue*, 13, p. 89, en: A. Schmitt/Scherer (1969), p. 103.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.101.

destruye la esencia ética del ser cristiano, cuyo ejemplo lo ve en el primer rey creyente de Irlanda: “Priester werden zu Gewaltigen, Könige werden gewaltlos” (IR: 31).

Schneider penetra profundamente en el alma del padre Columba, relaciona su misión y su dolor entre la bendición y el poder. Por otro lado detalla y especifica la historia del Imperio Insular desde las conquistas de los normandos en el Mediterráneo, pasando por las aventuras de los “conquistadores ingleses”, la fiebre del oro y la descatoización de Inglaterra hasta tematizar sus masacres, describiéndolas con un gran realismo.

También vemos estas referencias en 1934 en el *Tagebuch 1930-1935*, que serán claves para la gestación de la obra *Las Casas vor Karl V.* Un nuevo plan, el imperio zarista concebido como “Gegenreich des Inselreichs”, no lo puede llevar a cabo por las conocidas circunstancias históricas. De este proyecto surgen los relatos de tema ruso *Taganrog*, *Das Attentat* y *Elisabeth Tarakanow* (1939)⁴⁴⁵, en los cuales no dejan de aparecer huellas de la literatura intracastiza, como veremos en su momento. Llegados a este punto y habiendo dejado ejemplificada la presencia de las *manifestaciones intracastizas*, en especial las intrahistóricas, nos planteamos la pregunta de si esta concepción intrahistórica e intraliteraria es la que ha tenido como consecuencia el que Schneider sea visto como renovador de la novela histórica, teniendo en cuenta que su novela no es identificable con la novela histórica convencional. Por lo tanto, vamos a analizar estas consideraciones centrándonos en *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit* (1938).

7.5. ¿Novela histórica?: *Las Casas vor Karl V.* (1938)

Concepción de *Las Casas vor Karl V.*

Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit (1938), el relato emblemático de la *Innere Emigration*⁴⁴⁶, es con seguridad el texto más estudiado de toda la obra de Schneider. Sobre todo porque puede dar una respuesta contundente a la famosa polémica surgida entre Thomas Mann y los autores que permanecieron en la Alemania nazi como Frank Thiess y Walter von Molo.⁴⁴⁷

El germen de este relato novelesco se halla en medio de una búsqueda de nuevos horizontes narrativos, donde Schneider vuelve a escribir artículos sobre temas españoles

⁴⁴⁵ Schneider [1939] (1983): *Elisabeth Tarakanow und andere Erzählungen*. Frankfurt: Suhrkamp. 1939

⁴⁴⁶ Sin descrédito de autores como Bergengruen, Klepper, Gertrud von Le Fort y Wiechert entre otros muchos, que ya fueron reconocidos como pertenecientes a la *Innere Emigration*.

⁴⁴⁷ Cfr. Sánchez, M. J., (1992), pp. 291-304.

durante el verano de 1934, habiéndose dedicado previamente a la lectura de biografías como la de Pedro de Rivadeneyra y de otras personalidades españolas que pretendía reunir con el título “Spanische Bildnisse”. (TB:789) De estas reflexiones nos habla en su diario enumerando las lecturas, en las que como vemos se encuentra Las Casas: “Ignatius (im Kerker); Las Casas (vor Karl V.); Teresa in der Estremadura; Pizarro in Trujillo; Franz Xaver an den Toren Chinas; u.a.” (26.8.1934, TB: 789).

Reinhold Schneider se encuentra enfrascado en medio de sus estudios intrahistóricos e intraliterarios dedicados a Inglaterra. Después de haber tratado la pérdida de la fuerza religiosa de las Islas Británicas, como hemos visto en el capítulo anterior, le interesa ahora continuar con el discurso integrador de las relaciones de poder y culpa del imperialismo inglés, para lo cual intensifica sus estudios sobre Shakespeare. En medio de los estudios sobre el expansionismo colonial y en especial el tema de la culpa, descubre los escritos de Bartolomé de Las Casas.

Así es cómo surge la idea de escribir sobre Las Casas. Como hemos visto, se inicia con una biografía y termina con algo novedoso en la obra schneideriana: en un relato de gran calidad literaria. Aquí pretendemos analizar este relato desde nuestras premisas intracastizas e intraliterarias, para encuadrar esta obra en su lugar correcto dentro del mosaico general de su creatividad literaria.

En *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit* la trama del relato es la siguiente:

Bartolomé de Las Casas zarpa con su criado Camacho de Veracruz a Sevilla. Se despide de sus seguidores y embarca en medio de gestos de desprecio por algún conquistador presente. Durante la travesía conoce a Bernardino de Lares. Ambos entran casualmente en conversación. Durante la travesía suceden algunas muertes, lo que hace temer al conquistador el tener el mismo destino. A lo largo de la travesía las conversaciones se hacen más asiduas hasta que Las Casas le pregunta por la causa de su estado febril. A partir de aquí Bernardino relata fragmentos de su memoria a modo de escenas hasta culminar no sólo en confesión, sino más aún en un reconocimiento de culpa y finalmente con la devolución de los bienes robados a cargo de su propio hijo.

Paralelamente a este desarrollo de la acción se narra otra historia: Las Casas se dispone a preparar sus argumentos en contra de la publicación de la obra de Sepúlveda, el jurista de la corte de Carlos V. Durante la travesía se va alternando esta actividad con el relato de

Bernardino. Las Casas recibe una apelación del emperador para participar en la Disputa de Valladolid. En el colegio de dominicos de San Gregorio de Salamanca se prepara para la misma. Durante el transcurso de la disputa, vuelve a aparecer en escena el personaje de Bernardino, muy enfermo. A partir de aquí vuelve a desarrollarse la historia paralela de Bernardino. Ginés de Sepúlveda, el personaje antagonista de Las Casas, argumenta y presenta los hechos desde su punto de vista defendiendo su causa justa. (LC: 96-100). Tanto Las Casas como Sepúlveda aportan sus testigos correspondientes: Bernardino de Lares y Vargas ante el Consejo de Indias y (ficcionalmente) *ante*⁴⁴⁸ el emperador Carlos V. La historia de Bernardino de Lares termina con su muerte y con el triunfo de Las Casas por partida doble: Bernardino ha logrado deshacerse de los tesoros materiales expoliados en la conquista; su hijo llevará a cabo una nueva misión: la de devolver los tesoros a sus dueños. El final de esta famosa disputa no queda claro hasta que se narra el encuentro extraoficial del emperador con Las Casas y la decisión de aprobar las Nuevas Leyes de Indias. La duda de la real aplicación de las mismas aparece simbolizada con la partida del barco de Las Casas tambaleándose peligrosamente.

Aquí no cuestionamos la validez de esta novela como novela de resistencia; de ello ya se han ocupado la crítica y la investigación anterior exhaustivamente. Nuestra indagación se va a centrar en la ‘transculturalización intracastiza’ que venimos estudiando en los otros textos.

Por lo expresado en sus reflexiones metapoéticas en el *Tagebuch 1930-1935* está claro que el gran objetivo de Schneider ha venido siendo una liberación, tanto de la imposición de los géneros y de las formas como del estilo. Ya lo vimos al hablar de sus reflexiones metapoéticas sobre el ensayo historiográfico *Philipp II.*, donde se preguntaba: “Was ist das für ein Buch? Es muß sich freimachen vom Roman wie vom Stil des Gelehrten.” (TB: 12)

A pesar de que es un texto desconectado de su entorno literario-histórico, esta ‘novela’ ha adquirido un gran reconocimiento. Vamos a ver cuáles son los criterios que la hacen distinta a las demás y hasta qué punto esta diferencia tiene que ver con el factor *transcultural intracastizo* que venimos estudiando. Suponemos que es precisamente esta *intraliteratura* la que hace de esta “künstliche Erzählung” (así denominada por su autor) un relato *intraliterario*. Al menos hemos venido observando en los estudios schneiderianos una

⁴⁴⁸ La crítica alude a un posible encuentro ‘ante Carlos V’ tras la Disputa. Véase: Saint Lu, André (Edic.): “Prólogo” a: *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid, Cátedra, 1987, p. 21. Hemos marcado *ante* en cursiva por su carácter simbólico y clave hermenéutica para comprender el significado de la preposición en el título de esta obra.

reiterada referencia a la diferencia de sus obras con respecto a las obras de su contexto literario.

Schonauer (1961) ya diferencia este texto del resto de la *Innere Emigration*, argumentando que es una obra que expresa una resistencia más factible en la lucha contra el poder injusto: “Am ehesten ausdeutbar als Widerstand gegen die ungerechte Macht sind R. Schneiders Szenen aus der Konquistadorenzeit.”⁴⁴⁹ Asimismo detecta la diferencia de esta obra frente a la novela histórica nazi del momento: „Nazi-Themen, die bei Reinhold Scheider gar nicht vorkommen: ‘unverfälschtes dt. Bauerntum’, dt. Führer Heroengestalten, die Geschichte machen, und den ,fantastischen Menschen als Prototyp der Deutschen‘.”⁴⁵⁰

Choi (1998) habla en su tesis de un tercer tipo de novela que ni está entre los apologetas del régimen, pero tampoco en la tipología de los novelistas del exilio, sino que ataca al sistema de modo indirecto:

Neben diesen beiden Kategorien gibt es noch eine dritte: Die historischen Romane, die aktuelle Probleme aufgreifen, diese kritisch behandeln und dadurch die Gegenwart des Dritten Reiches auf indirekte Weise angreifen. Zu dieser Kategorie zählen Werner Bergengruen und Reinhold Schneider. Mit der Erwähnung dieser Autoren stellt sich erneut die Frage nach der Stellung der Inneren Emigration zum historischen Roman.⁴⁵¹

Lurdes Godinho (2004), siguiendo a Frühwald, destaca que la novela histórica de Schneider se distancia de la biografía histórico-psicológica de moda representada por Emil Ludwig y Stefan Zweig.⁴⁵² El interés en Schneider no reside en la psicología, sino en el sentimiento de alma de los personajes. Si la novela histórica de los años 30 prefiere temas sobre los Reyes Católicos y sobre la figura de Felipe II y los presenta como “ejemplos negativos de tiranía y de nacionalismo malsano”⁴⁵³, Schneider se escapa de este contexto literario para darle un giro a lo que él llamaba tiranía del personaje, como vimos en sus reflexiones sobre la figura de Don Carlos de Schiller.

No obstante, el problema planteado aquí alcanza a nuestro parecer otras dimensiones éticas e históricas que revelan una importante y profunda crítica al eurocentrismo y al colonialismo. No le es suficiente ser severamente crítico; su propuesta pretende un difícil y sacrificado cambio radical de actitud de una mayor trascendencia: un cambio basado en el

⁴⁴⁹ Schonauer (1961), p. 152.

⁴⁵⁰ Ibid. p. 62.

⁴⁵¹ Choi (1998), p. 38.

⁴⁵² Godinho (2004), p. 53.

⁴⁵³ Ciplijauskaitė, Birutė (1981): *Los noventayochistas y la Historia*. Madrid: Porrúa Turanzas, p. 13.

reconocimiento de una conciencia de responsabilidad histórica que incluye una clara aceptación del *mea culpa*⁴⁵⁴ de la misma cristiandad al mundo:

Über der Arbeit am 'Inselreich' war mir die Geschichte Las Casas aufgegangen: ich sah in ihr die Möglichkeit eines Protestes gegen die Verfolgung der Juden, zugleich ergriff mich das alte Thema von der Schuld Europas, der Christenheit an der Welt, die Tragödie der Expansion. (VT: 111)

Wedel destaca cómo Schneider no sólo es el autor alemán que hace ver que a España le cupo el honor de haber sido la primera nación europea que reconoció los males de toda política colonial, sino que también le da una interpretación diferente a otros autores: "Las Casas no es ni profeta, ni antropólogo, ni economista, ni racista, ni loco paranoico [...] sino que aparece como 'personaje trágico de la historia' –figura representativa de la conciencia colectiva de todo un pueblo."⁴⁵⁵

Frühwald habla de Reinhold Schneider como renovador de la novela histórica al subrayar su ruptura con los esquemas convencionales del género, basada en criterios muy cercanos al *intracasticismo*: "Dies freilich nicht im Sinne der modischen historisch-psychologischen Biographie mit der Stefan Zweig und Emil Ludwig in den zwanziger Jahren einen Welterfolg hatten, sondern im Sinne exakter quellenorientierter und damit Wissenschaft und Poesie verbindenden Herrschaftsbeschreibung."⁴⁵⁶

Las Casas vor Karl V. no es ni un *Entwicklungsroman* ni tampoco una novela psicológica. Como vemos a lo largo de su lectura, la fidelidad histórica no es su interés prioritario. Los hechos históricos son tratados prácticamente como en Unamuno, cuando afirmaba que lo que hay detrás de los hechos es más importante que los hechos mismos:

Ich trage also bewußt in meinen historischen Büchern eine Welthaltung und ein Ethos und lasse die Tatsachen nur gelten als ihre Demonstration. Ich trage aber keinen Haß hinein, keine Parteizugehörigkeit; denn je selbständiger die Gestalten sind, desto lauter werden sie sprechen. (TB: 299, 3.3.1931)

Schneider se distancia de la novela histórica convencional desde el momento en que ve que tendría que atenerse a compromisos, aparte de ver en ella ya poco efecto en los lectores del momento:

⁴⁵⁴ Schneider (1946b): *Das Erbe in Feuer. Betrachtungen und Rufe*. Freiburg: Herder. Schneider (1946): "Schuld und Sühne", *Neues Abendland Zeitschrift für Politik Kultur und Geschichte*. Naumann, Johann Wilhelm (Hrsg), Nr. 8. (Beiträge zur Schuldfrage). Okt. 1946, pp. 812ss.

⁴⁵⁵ Wedel (1997), p. 285.

⁴⁵⁶ Frühwald (1980), pp. 315-332/p. 322.

Es besteht also in der Absicht kein Unterschied zwischen diesen Büchern und dem ernsthaften historischen Roman; nur halte ich die Romanform für nicht mehr anwendbar; sie zwingt zu nicht mehr erträglichen Kompromissen. Auf das Gefühlsleben des heutigen Menschen hat sie zumindest auch keine Wirkung mehr. (TB: 297).

Con respecto a *Las Casas vor Karl V.* es importante subrayar con Kessler que Schneider va con este relato bastante más allá de una simple crítica al régimen nacionalsocialista: “Die Las Casas Erzählung ist, so gesehen, nicht nur Regime-, sondern zugleich Kulturkritik im umfassenden Sinn.”⁴⁵⁷

Kropfreiter⁴⁵⁸ se refiere a la multiplicidad de acepciones que tiene esta obra con respecto al género. P. Meier habla de un *Roman*; aunque con características de la *Novelle*, mientras que Ralf Schnell habla de *Erzählung*. Originariamente debía ser una biografía pero termina siendo, en palabras del autor, una “künstliche Erzählung” y no una novela histórica, porque el núcleo de este relato no es la Historia en sí, sino la fusión *etopoética*⁴⁵⁹ entre el relato y la conciencia ética:

Das Ganze hat also die Form einer Novellenreihe, nicht eines Kranzes, denn es entwickelt sich auf ein ganz bestimmtes Ziel, den Konflikt zwischen L.C. und Sepúlveda; zwischen Naturrecht und Staatsrecht, der vom Kaiser auf die einzig mögliche Weise gelöst wird, zugleich alle handelnde Menschen einfordert und auf deren Schicksal wirkt.⁴⁶⁰

No hay duda de que detrás de este relato se encuentran serias cuestiones éticas y teológicas que van más allá de un simple paralelismo del relato con las atrocidades del régimen, visibles a primera vista. *Las Casas vor Karl V.* es efectivamente un relato muy complejo que conlleva una pluralidad de historias paralelas, de las cuales dos son troncales: la historia de Bernardino de Lares es narrada como proceso de una conversión, utópica por ser ejemplar en la ficción literaria; la otra historia es la historia de una convicción, o sea, la historia de Las Casas donde la utopía adquiere carácter subversivo a partir del momento en que ya en un segundo plano, obviamente encubierto, se procede a la denuncia, a la acusación y a la defensa de los derechos humanos, de la dignidad del ‘otro’ y sobre todo a la defensa indirecta de una forma de estado ideal (con visos de Tomás Moro), basada en la monarquía religiosa representada por el emperador ejemplar Carlos V.

⁴⁵⁷ Kessler (1995), pp. 53-76/p. 65.

⁴⁵⁸ Kropfreiter (2009), p. 52.

⁴⁵⁹ Según Bernhard Teuber para Foucault la etopoética forma parte de un proyecto cultural más amplio, de todo un conjunto de “artes de sí”. El sujeto da forma a su propio ‘ser’ mediante la *askesis* y la *melete*. El ejercicio y la meditación son cuidados de sí en donde el sujeto es responsable de sí mismo. Véase: Teuber (2007), pp. 859-881./860.

⁴⁶⁰ Kropfreiter (2009), pp. 52-53.

Como se puede ver, aquí nos distanciamos un tanto de la interpretación centrada en buscar prácticas antifascistas, o desde el paradigma dominante durante los años 70, que enfocaba sus críticas basándose en criterios marxistas como los de Bertolt Brecht o en los criterios de Lukács, que desprestigiaban las críticas de la *Innere Emigration*.

La subversividad de Schneider es lascasiana a nuestro modo de ver. Esta consiste no sólo en la denuncia contundente de las aberraciones, denuncia que el autor badense supo camuflar magistralmente, sino también en la intencionalidad de transformación del interior humano. Vamos a estudiar a continuación la relación entre el fenómeno lascasianismo y la resistencia interior, que ha de contradecir el débil efecto que se le ha achacado a la misma. Schneider mismo ya se vio impulsado a destacar esta diferencia, como veremos en los siguientes apartados.

Lascasianismo y resistencia interior

Al hablar de esta obra hay que referirse a la *ética humanista* del histórico dominico Bartolomé de Las Casas⁴⁶¹, que ha impregnado la obra, tanto en los contenidos éticos como en la expresión poética. Por ello este relato no puede ser llamado histórico en sentido estricto, porque parte de una historiografía que el autor transduce, o sea, traduce del hipotexto y transforma o transculturaliza en *intrahistoria*.

A diferencia de la novela histórica, donde lo común sería la historiografía novelada, en este relato schneideriano el lector alemán percibe la intrahistoria de ambos protagonistas Las Casas y Bernardino, fusionados con la historia colonial del pasado y a su vez con la historia de la barbarie del presente.

Schneider sigue aquí contrastando y valorando la identidad española como modelo a través de personalidades de la mística o de la historia. Ahora, con la personalidad de Bartolomé de Las Casas va a retomar con mayor fuerza la actitud de España como modelo, por ser, según él, el único poder colonial que se honra en denunciar la realidad colonial a través de esta figura que va a ser presentada desde un ángulo distinto al de la recepción europea. La figura del padre dominico aparece no sólo como denunciante o acusador de su propia nación, sino como un positivo ejemplo de autocrítica, más aún, como ejemplo de la

⁴⁶¹ Ratzinger, Josef (1980): "Das Gewissen in der Zeit", en: Thiede, Carsten Peter (Hrsg.) *Über Reinhold Schneider*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 99-113.

capacidad de autodenuncia, que ha de servir como modelo para Europa, para que ésta sea capaz de un difícil y duro reconocimiento de culpa y acto de contricción:

In Wahrheit verhält es sich so, daß Spanien als einzige Kolonialmacht die Ehre trägt, in früher Zeit einen Ankläger von der Wucht und Glut des Las Casas hervorgebracht zu haben, daß aber die Schuld der Spanier in verschiedenen Graden die Schuld aller europäischen Kolonialmächte ist. [...] Aber seine Vorstellung vom Reiche Gottes, von dem, was zum Heile dient und von Geschichte, war nicht die herrschende der Zeit. Es war seine Rettung, daß einzelne bedeutende Theologen, namentlich des Dominikanerordens, ihm zustimmten und daß seine Fürsten, Karl V. und Philipp II., sein Anliegen anerkannten und ihn schützten –soweit die über den Meeren höchst zweifelhafte Macht der Herrscher das erlaubte.⁴⁶²

Desde el punto de vista de la autoculpabilidad y de un antieurocentrismo fuertemente marcado, esta postura coincide con los presupuestos postcoloniales planteados por Bachmann-Medick (2007), cuando se refiere a los nuevos discursos sobre una “Selbstkritische Deplazierung des europäischen Theoriediskurses.”⁴⁶³

Esta obra sigue una misma línea con las otras anteriores *Camões*, *Die Hohenzollern* y *Das Inselreich*, insertas en el discurso antiimperialista y anticolonial de los inicios del siglo XX. En estos ensayos biográfico-históricos la dicotomía entre religión y poder se ha ido transformando significativamente: Schneider mismo compara las distintas posiciones de esta dicotomía en los dos imperios: mientras que España supedita el poder a la religión en la figura de Felipe II, Inglaterra se decide por la supeditación de la religión al poder, en la figura de Enrique VIII; una tercera parte de este giro en torno al mismo eje (religión y poder) la forma la monarquía religiosa de Carlos V como propuesta utópica de la supeditación del poder estatal a la religión, pero por intervención del humanismo lascasiano. En *Las Casas vor Karl V.* Schneider reitera las denuncias que vimos en *Das Inselreich*, cuando hablaba de *Thronräuber*, o describía las masacres de los normandos en su expansionismo. Ahora en 1938 el modelo simbólico es la monarquía de Carlos V contra el régimen nacionalsocialista como usurpador del poder.

Para ello el autor badense estiliza la figura de Carlos destacando en él una actitud de cierta tolerancia inicial hacia Lutero: un emperador que según la legislación debería actuar contra Lutero y en cambio le invita al Reichstag; pero sobre todo es presentado como un monarca que –como una verdadera contraimagen de Hitler– sabe escuchar al que denuncia: “Zum echten Ruhme, daß er die leidenschaftlichen Ankläger anhörte, daß er die Ankläger auszeichnete und schützte.” (GW-Ph: 129) Efectivamente, la historiografía literaria reconoce

⁴⁶² Schneider (1954): “Bartolomé de Las Casas (Der christliche Protest)”: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, Heft 3/1954, p. 142.

⁴⁶³ Bachmann-Medick (2007), pp. 184 ss.

esta influencia de Las Casas en el emperador Carlos V: “Die Brandbriefe, die er an die Krone und den Papst schrieb, beeinflussten maßgeblich die humane Gesetzgebung Karl V. der in den Nuevas Leyes der Ausbeutung der Indios Schranken auferlegte –theoretisch zumindest.“⁴⁶⁴

Para Schneider es de gran importancia el poder demostrar que tanto el monarca Carlos V como el Consejo de Indias (1524) van a dar la razón a Las Casas, al dominicano y no a Sepúlveda, el gran humanista y servidor fiel del Estado. Este logro es un triunfo simbólico, independientemente de que no sea tan fácil aplicar las Nuevas Leyes de Indias en territorio colonial, de lo que Schneider es perfectamente consciente, como lo hará ver, como ya hemos mencionado, en la escena final, de gran carga simbólica, en la que el barco con el que parte Las Casas sale tambaleante del puerto.

Schneider adopta la argumentación de Las Casas partiendo claramente de la argumentación jurídica basada en el Derecho Natural. Aquí es donde reside el núcleo de resistencia fusionado con el lascasianismo denunciante, y no expresamente en la persecución de los indios, tan repetidamente interpretada como tal. La interpretación humanista –como ya ha señalado Langenhorst– la da el mismo autor en su autobiografía *Verhüllter Tag*:

Im Nachhinein, in *Verhüllter Tag* (1954) löste er diese Verschlüsselung auf. (...) Sicherlich darf man die Las Casas Erzählung nicht aus späterer Perspektive als Leitfaden des politischen Widerstandes oder als direkten Angriff auf das Naziregime stilisieren die national-sozialistische Zensur nahm an ihr keinerlei Anstoß“⁴⁶⁵

Las atrocidades expuestas son interpretadas como consecuencia de la avaricia material y de poder que tiene sus efectos en la perversión del carácter. Este discurso anticolonial ya se había manifestado claramente en *Camões* y en *Das Inselreich*. No es casualidad que la idea de la novela haya surgido en Inglaterra (véase el apartado sobre *Das Inselreich* 7.4.), si la consideramos como respuesta al contraste entre dos mundos, el ibérico y el insular inglés, respecto a la fe y el poder. El imperio insular era denunciado sobre todo por la persecución de los que no obedecen al Estado, como es el caso de Tomás Moro, como ya vimos más arriba al hablar de la obra *Das Inselreich*, en especial en la escena en que Moro permanece íntegro como hombre de estado y como cristiano.

⁴⁶⁴ Rössner, Michael (³2007): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler.

⁴⁶⁵ Langenhorst (2008), p. 24.

La numerosa bibliografía⁴⁶⁶ al respecto ha estudiado *Las Casas vor Karl V.* prácticamente con la preocupación de demostrar o de hacer alusión a su carácter de resistencia al régimen nacionalsocialista y de denuncia de la persecución de los judíos. Al respecto P. Meier ya expresa su disenso de estas interpretaciones, para destacar la autenticidad interior de esta resistencia y no mediante maniobras de camuflaje:

Wenn Reinhold Schneider in der Zeit des Nationalsozialismus [...] zur Darstellung bringt [...] so ist es nicht wie oft irrtümlicherweise angenommen, als geschicktes Tarnmanöver gegenüber den Zensurbehörden zu verstehen, sondern ganz aus der inneren Form seines Anschauungsdenkens und der daraus entwickelten Darstellungsprinzipien, wie sie im Frühwerk, in künstlerisch gültiger Form vorgeführt worden sind.⁴⁶⁷

Esta opinión es acertada porque el fondo de resistencia y denuncia se localiza de hecho en un nivel ontológico mucho más significativo y trascendental que en un simple escudo de protección o máscara de denuncia. Kropfreiter, por ejemplo, pretende demostrar el “camouflierter Widerstand”⁴⁶⁸ a través de los procedimientos narratológicos.

Desde el aspecto lingüístico, aparte de características de estilo y recursos retóricos, Kropfreiter llama la atención sobre la diferencia existente en el registro lingüístico de ambos antagonistas: en la defensa de Sepúlveda el lenguaje es más construido, es el mejor orador, que habla con elegancia retórica, profesionalidad jurídica y desarrolla además una construcción clara de los argumentos. La defensa de Las Casas es todo lo contrario: el método lascasiano –que nos recuerda a los principios de los que partía Unamuno con respecto al lenguaje castizo caracterizado por su antirretoricismo (véase capítulo 3.2.5.)– consiste en una construcción no clara; aporta variados argumentos para apoyar su postura; pero su habla es muy personal; sus relatos salen de las mismas experiencias, o de testigos oculares para apoyar su defensa.

Como nos especifica Lewis Hanke (1951)⁴⁶⁹ tampoco el Las Casas histórico es apreciado en su método historicista, entre otras cosas por su falta de organización, sentido de la proporción o por su narración, que pasa de un tema a otro sin orden ni concierto, no trabaja con criterios de edición. Luego es posible que tengamos aquí un ejemplo de *transcultura ética* ya tomada directamente de Las Casas.

⁴⁶⁶ Schonauer (1961), p. 152; Meier, P. (1978); Ratzinger (1980), p. 99-113; Frühwald (1980), 322; Blattmann, Hoth / Blattmann, Ekkehard (1985a), pp. 165ss.; Choi (1996); Kessler (1995); Wedel (1997); Gimber (2009), p. 166.

⁴⁶⁷ Meier, P. (1979), p. 471.

⁴⁶⁸ Kropfreiter (2009), p. 76.

⁴⁶⁹ Hanke (1951).

A continuación vamos a analizar cómo Schneider ha configurado su relato mediante una intertextualidad de intencionalidad principalmente ética y política. Nos consta que Schneider toma como hipotexto la obra de Las Casas *Historia de Las Indias*. El posible hipotexto de *La Brevísima relación de la destrucción de las Indias* – ‘Epítome’ destinado al Infante Felipe II⁴⁷⁰ – no nos consta que se encuentre en el Archivo de RS.⁴⁷¹

Como ejemplo de práctica intertextual comparamos aquí la escena desarrollada al final del capítulo CLXXI con la misma escena descrita en *Las Casas vor Karl V*. Se trata de la escena en la cual se narra la estrategia de Cristóbal Guerra para capturar al cacique y arrancar el oro a toda su tribu:

Vínose un señor o cacique, (y creo que era el señor de auella tierra de Cartagena), a los navíos con ciertas gentes y a la entrada le recibió el Cristobal Guerra muy bien y holgadamente y diciéndole por señas que trajese oro y que le daría cosas de Castilla, dijo el cacique que sí traería y queríase salir fuera pero prendiólo el Critóbal Guerra y djóle que enviase de aquellos indios sus criados por ello y que él no había de salir de allí hasta que lo trujesen y hasta que le hinchiesen de piezas de oro un cesto de los de uvas grande, con que hacen las vendimias en Castilla, que traían en el navío [...] Desde que el inocente y confiado cacique más de lo que debiera, se vido preso, y que se había de rescatar con hinchir de oro hasta el golete el cesto, mandó a sus criados [...]Traen sus criados de su casa todo el oro que él tenía, [...] Andan todos dando gritos y gemidos de noche y de día [...] Tornanse a tierra más tristes y llorosos [...] Pesaría el oro del cesto seiscientos marcos, que valen 30.000 pesos de oro o castellanos de a 450 maravedís. Pero porque no dormía Dios cuando estas injusticias (sic), aquellos pecadores, guerras metían mayormente Cristóbal Guerra [...] Debía de estar enfermo el Luis Guerra, hermano mayor y que había dado los dineros y puesto de su hacienda para armar la primera vez y la segunda ayudar, luego alzadas las anclas y hechos a la vela, expira, perdida la vida, y su sepultura fue en un serón, y fuera mejor ponerlo en el cesto, en que lo echaron a la mar [...] Déstos acaeció, que un padre y un hijo, juntamente, tomaron una tabla, y no era tan larga o capaz que por ella, juntos ambos pudiesen escapar; dijole el padre al hijo: “Hijo sálvate tú con la bendición de Dios, y déjame a mí, que soy viejo, [...] y así fue, que el hijo tomó la tabla y se salvó, y el padre se ahogó: y este mismo hijo me refirió todo cuanto arriba he dicho deste caso y otras muchas cosas más.⁴⁷² (*Historia de las Indias, capítulo CLXXI, pp. 153-154*)

El personaje de Bernardino de Lares funciona como narrador homodiegético y protagonista del relato enmarcado, aunque sería mejor hablar de una trama paralela prácticamente de igual valor, ya que ambas historias aparecen entrelazadas para confluir ambas en una misma historia que desemboca en parte en la famosa Disputa de Valladolid. El

⁴⁷⁰ Saint Lu (1987), pp. 69-70

⁴⁷¹ El legado del escritor ha sido catalogado posteriormente a nuestras indagaciones en la Landesbibliothek de Karlsruhe. Véase: <https://www.blb-karlsruhe.de/blb/images/publikationen/2012/findbuch-van-look.pdf> [03/04/16] Véase también anexos.

⁴⁷² El relato lo ha tomado Schneider de la obra de Bartolomé de Las Casas. *Historia de Las Indias*. Prólogo de D. Gonzalo Reparaz. M. Aguilar. Madrid 1929. Tomo II, cap. CLXXI, pp. 150-154/ RSA N°. 159a, p. 13.

personaje Bernardino funciona por tanto como testigo; su historia es testimonio de la verdad dentro de su ficción, y su comportamiento es por lo tanto utópicamente ejemplar:

Endlich machte ein geschmücktes Boot, in dem der Kazike und ein Ruderer saßen, sich los und schoß auf uns zu; der Häuptling stieg leicht und sicher die Leiter empor, hinter ihm die Diener, der Maisbrot und Geflügel trug und oben auf einen Wirnk der Hernn beides als Gastgeschenk niederlegte.[...] Unten stand einer der hohen Traubenkörbe, wie sie in Kastilien zur Weinernte benutzt werden; als der Hauptmann davorstand, tat er einen Pfiff, auf de zwei Matrosen mit Stricken hereinpolterten. Wir bekamen den Befehl, den Zugang zu sperren und den indianischen Diener festzuhalten, während die zwei Matrosen den Fürsten banden. [...] Dieser sah stumm, die Traurigkeit einer namenlosen Enttäuschung im Blick, einen Vergewaltiger an. [...] Bald kamen die ersten Indios am Bord; [...] und legten ihre kleinen Brustschilder und goldene Armreife und Nadeln in den schlechten Korb, neben dem ich schamerglühend stand; [...] Die Frau des Fürsten. [...] Dann erschienen ältere Männer und Krieger, die nur wenig zu bringen hatten; [...] (LC: 22-23)

Aquí el autor inserta el comentario de Bernardino, que en el hipotexto *Historia de las Indias* no está y que –siguiendo el procedimiento reiterado en Schneider como ya hemos detectado desde el principio– parece funcionar como elemento de fusión entre el personaje del relato y la historia del momento:

Ich fühlte, daß diese furchtbare Erniedrigung mein ganzes Leben verändern werde; daß ich entweder am andern Tage mich von meinen Gefährten trennen müßte, um nach Spanien zurückzufahren [...] Der ältere der beiden Brüder wurde krank und starb, so war ihm seine Beute verloren und kaum hatten wir ihn den Wellen übergeben, so sahen wir dem jüngeren die Freude an der Erbschaft an. (LC: 26-27) Und ich werde es nicht vergessen, wie ein Vater und sein Sohn* sich an denselben schwimmenden Balken klammerten, ohne daß wir ihnen helfen konnten. Der Balken sank, denn das doppelte Gewicht war zu schwer, da rief der Graukopf: „Sohn, rette dich, mit Gottes Hilfe, und laß mich ertrinken! Um mein Leben lohnt es nicht mehr.“ Damit schlug der Alte ein Kreuz, gleich darauf ließ er den Balken los und ging unter. (LC: 28)

Este episodio ya ha sido mencionado por Blattmann, quién se ha centrado en comentar la extrema crueldad que muestra el texto y en buscar la figura del cacique indio como una figuración del Cristo crucificado. Sin embargo nos vamos a detener algo más en la transformación textual para vislumbrar mejor la intencionalidad de la obra con respecto a su hipotexto. Las escenas representadas en este capítulo son dos escenas en secuencia idéntica, es decir que ambas se suceden tanto en el *hipotexto* del siglo XVI como en el *hipertexto* del siglo XX.

El primer episodio narrado trata de la ardua captación de un cacique para extraer fácilmente todo el oro de una pequeña comunidad indígena. El cacique es atraído con astucia, maniatado por sorpresa y colocado junto a un cesto de vendimia. Como pago de su liberación la población indígena va depositando el oro hasta llenarlo. Una vez conseguido el

objetivo, el oro recogido, el avaricioso conquistador enferma y muere. Su hermano, corrompido por la avaricia, se va a alegrar de su muerte por la inesperada fortuna.

El segundo episodio trata de un naufragio en que un padre y un hijo no pueden ser salvados conjuntamente. El padre renuncia a la vida para que el hijo se salve. Este hijo es el náufrago superviviente, quien en calidad de testigo cuenta su historia a Las Casas. Ambos fragmentos forman parte del relato enmarcado en la *Historia de las Indias*.

Lo primero que observamos en esta transducción es que el autor no efectúa una libre traducción sin más, sino que más bien se dispone a semantizar trágicamente desde el interior aquellos elementos humanizantes de sus personajes. Lo observamos aquí mediante el contraste entre el hipotexto y el hipertexto.

Las Casas de *Historia de Las Indias*, como narrador heterodiegético (en este fragmento del hipotexto) es algo más general y distanciado; Bernardino de Lares, el personaje-narrador homodiegético del relato enmarcado hipertextual, por el contrario, no solamente es subjetivo, sino mucho más emocional y con más capacidad de penetrar en el interior del lector por ser más directo y más cercano a lo que describe. El texto busca la posibilidad de que el lector pueda empatizar y sufrir, o en el mejor de los casos identificarse con Bernardino. Se pretende llegar al ‘hombre-lector’ de carne y hueso y no al ‘letrado’. Tampoco podríamos hablar aquí del abstracto y postmoderno ‘lector implícito’ del que habla Umberto Eco.⁴⁷³ El recurrir a los hechos de modo incoherente y mediante golpes de memoria nos hace pensar que el autor pretende otorgar naturalidad y autenticidad a la historia. Con el fin de ser convincente en lo espiritual se aleja del tono de la crónica y se acerca a otro mucho más íntimo, el de la confesión personal.

En estas escenas de *Historia de las Indias* aparece en determinados momentos el narrador heterodiegético, que se hace percibir como ‘narrador’ dentro del relato, pero no como testigo presencial, ya que al final de este episodio Las Casas revela que es el mismo superviviente el que le ha contado “todo cuanto arriba he dicho deste caso” (última línea del texto arriba, p. 207). En el texto de Schneider, el personaje Bernardino, el narrador secundario homodiegético de la historia enmarcada, relata en primera persona, como testigo ocular y colaborador en los hechos. El cacique, que en *el hipotexto* es identificado como el cacique de las tierras de Cartagena, en el hipertexto schneideriano desaparece y nos habla de un “Kazike” y de un príncipe, un “Fürst”.

⁴⁷³ En este aspecto encontramos la diferencia que pueden tener Unamuno y Schneider con respecto a la posmodernidad, precisamente en este concepto ‘humanizante’. Ambos se distancian de la figura del lector como ente abstracto. Véase Umberto Eco: *Los límites de la interpretación* (1992), p. 23-24. .

Mientras en *Historia de las Indias* se adopta un tono de crónica, introduciendo comentarios personales que apelan al sufrimiento de los indígenas que “Andan todos dando gritos y gemidos de noche y de día [...] Tornanse a tierra más tristes y llorosos [...] (línea 15), en *Szenen aus der Konquistadorenzeit*, el narrador Bernardino de Lares se destaca como persona de conciencia ética, “schamerglühend”. La voz narradora omnisciente fusionada con la del personaje Bernardino (*polifónica* en términos de Michael Bachtin) se sumerge también en el interior del pensamiento del príncipe indígena para alternar con un cierto distanciamiento –atípico para un personaje homodiegético–, observarle con más detenimiento y acentuar la expresión de su interior: “Dieser sah stumm, die Traurigkeit einer namenlosen Enttäuschung im Blick, einen Vergewaltiger an.” Observamos cómo esta perspectiva del indio corresponde a la visión poscolonial que Bhabha destaca citando a Miller en su crítica al eurocentrismo: “[...] nunca se han colocado en la *posición mental* de los que piensan distinto que ellos.”⁴⁷⁴

Bernardino, aparte de ser un personaje ficticio, algo desacostumbrado en este autor enemigo de fantasías, es más un personaje ‘utópico’. Esta pretensión utópica del autor se revela en su modo de transducción frente al hipotexto lascasiano. El autor procede a una *amplificatio* de intensificación gradual del escenario de acción, sobre el cual se extiende el sufrimiento de toda la población. Todos los súbditos y familiares del poblado de todas las edades y condición van pasando y entregando hasta el último oro que les queda para recuperar a su cacique. Este acto de humillación al pueblo es el que despierta en el personaje Bernardino de Lares la conciencia de culpa y más aún la voluntad de cambiar su vida definitivamente.

El segundo episodio que nos describe el naufragio es interpretado por Las Casas en su *Historia de las Indias* como castigo de Dios: “Pero porque no dormía Dios cuando estas injusticias.” (LC: 28, cita arriba, línea 5). La perversión del carácter, como motivo, viene dada aquí por la avaricia y la obsesión por el enriquecimiento de bienes materiales. En el ejemplo de dos hermanos nobles: “[...] se habían transformado en ladrones, fulleros, que no se avergonzaban de trocar por unos espejos [...] un montón de tijeras por un tesoro de perlas.” (LC: 24-25)

Los hechos presentados por el Las Casas histórico en estas escenas de su *Historia de las Indias* son narrados indirectamente, ya que su testigo es el hijo superviviente que pierde al padre, mientras que en Schneider son narrados por Bernardino en primera persona: “Und ich

⁴⁷⁴ Bhabha (1993), p. 44.

werde es nicht vergessen, wie ein Vater und sein Sohn sich an denselben schwimmenden Balken klammerten.” (ver cita anterior p, 205-206, línea 5). En la obra del Las Casas histórico se da una información más concreta de nombres, de lugares, y de cantidades a modo de informe: “Pesaría el oro del cesto seiscientos marcos, que valen 30.000 pesos de oro o castellanos de a 450 maravedís.” (ver cita anterior, p. 206-207, línea 12).

Estos datos no se dan en el hipertexto de Schneider, en el que se denuncia, junto a la obsesión por el oro, el deterioro de la condición humana. El conquistador se convierte en un malvado, un sádico que usa astucias maquiavélicas sin límites. Aquí la *Historia de las Indias* se transforma en un episodio *transducido trágicamente* por Schneider no sólo en su estética de impacto sino también desde los principios humanistas defendidos por Las Casas.

Para desmitificar la imagen del conquistador en la historiografía oficial, Schneider no utiliza la crítica externa desde la perspectiva del contrario o del enemigo, lo que sería lógico, sino ‘desde dentro’, desde la autocrítica del mismo conquistador. Bernardino es actor, testigo y narrador de los hechos que denuncia. Aquí se desvela igualmente el concepto de lo trágico –“esquizofrénico” en términos de Enzensberger⁴⁷⁵– en la figura del conquistador; que por un lado estaba destinado a convertir a la fe, a hacer cristianos (los bautizados debían ser iguales y miembros libres de la Iglesia de Cristo); por otro lado los supeditaba a las leyes del orden, del comercio y de la esclavitud de las colonias.

El relato de Bernardino de Lares apenas lleva detalles externos que sirvan para su intención; más bien se centra primero en comprender la mentalidad de los jóvenes castellanos que se lanzaban a la conquista con afán de riquezas y de aventura. El origen de la expoliación no radica en la fe, sino en la avaricia ; ésta es la tesis de Schneider.

Las escenas y los argumentos han sido seleccionados para un determinado fin: la denuncia y la violación de los pueblos. Es de extrañar la crítica de Blattmann a Schneider con respecto a la reducción de los argumentos de Vargas Machuca al utilizar el término “censura” para calificar esta selección: “Und überhaupt darf der fiktive Vargas nicht alles sagen, was Vargas Machuca von den Unmenschlichkeiten der Einwohner der Neuen Welt zu sagen wußte. Schneider hat die “Apologías” ganz fraglos ‘zensiert’⁴⁷⁶. No nos parece plausible interpretar esta actitud como voluntad de censura por parte del autor; la omisión se debe a la intencionalidad de destacar la argumentación lascasiana, que le parecía más importante. Schneider contrasta claramente la argumentación tan dispar de ambos: Para

⁴⁷⁵ Enzensberger (1987), pp. 34-41/p.40.

⁴⁷⁶ Blattmann (1985a), p. 331.

Vargas los indígenas son caníbales salvajes (LC: 120); para Las Casas son seres tan humanos como cualquiera de ellos.

La transformación del género de la crónica *Historia de las Indias* en un relato híbrido entre intrahistoria y ficción obedece claramente a esta intencionalidad de transformación trágico-humanizante, que ha de llegar al interior, al alma del lector, siguiendo aquí a Unamuno, es decir, sin necesidad de silogismos ni de argumentaciones eruditas, como vimos en el capítulo V. cuando hablamos sobre los ensayos *En torno al casticismo*.

La crónica se transforma aquí en un relato apoyado en un fondo de veracidad histórica; la trama de la historia no se queda en la descripción y en la actitud de denuncia de las injusticias y aberraciones sobre un pueblo. En este punto sí que sería correcta la autointerpretación que Schneider da a su relato *Las Casas vor Karl V. (1954) a posteriori* como una “Protest gegen die Verfolgung der Juden” (VT: 111). No obstante el peso de toda la obra parece recaer más en el proceso de conversión desarrollado paulatinamente a lo largo de los capítulos que narran la travesía y los que narran la estancia en Valladolid, centrados en un esfuerzo de concienciación de la aberración que se está cometiendo. La acción superficial en sí queda relegada a un segundo lugar para obviar la importancia del proceso interior del protagonista Bernardino de Lares. El proceso de conversión y todo el conjunto de conversiones similares se da en numerosas obras suyas de los años 40, como veremos; de ahí que le demos tanta importancia a este aspecto y analicemos a continuación este proceso con más detenimiento.

La ‘conversión metanoica’ de Bernardino

Cuando Bernardino llega a las islas Canarias ha llevado a cabo la conversión personal: “Vom Grauen vor der eigenen Vergangenheit und vor sich selbst durchschauert, lag Bernardino in seiner Decke unter dem sausen Winden.” (LC: 45). El proceso de transformación de Bernardino es doble: por un lado la concienciación y por otro el reconocimiento de una culpa y una confesión. Estos dos episodios son los que constituyen el núcleo subversivo de este relato, en tanto que esta *metánoia* con intención catártica es la que pretende llegar al lector del momento.

La investigación ha considerado este personaje como un personaje ficticio, sin referente externo y como signo de desdoblamiento de la personalidad de Las Casas. Sin embargo

hemos podido constatar que el nombre Bernardino de Lares es muy similar al de Bernardino de Laredo, místico franciscano, cuya obra: *Subida al Monte Sión por la vía contemplativa* (1535) es clave en la obra teresiana. Es muy posible que haya una relación intertextual autobiográfica si nos detenemos en la perspectiva confesional agustiniana desde la cual narra su vida anterior; la retrospectiva de Bernardino aparece visionada igualmente desde un monte:

Ich denke viel nach über mein Leben [...] es ist mir, als sei ich plötzlich auf einen Berg versetzt worden und sähe hinab auf das, was ich getan habe und was ich gewesen bin; als sähe ich mich selbst dort unten auf Wegen gehen, die noch einem zu betreten mir über Naht unmöglich geworden ist. Manches von dem, was du gesagt und geschrieben hast, ist mir an die Ohren gedrungen; du meinst [...] Aber du kennst uns Eroberer doch nicht, Vater Las Casas; du weißt nicht, was wir sind und wie wir geworden sind [...] und es wird nun erst deutlich, welchen Weg ich gegangen bin. (LC: 18)

En ningún momento se pone en duda que Bernardino, ni los demás conversos de la obra schneideriana, crea o no en Dios o en la Iglesia. El estado enfermizo de Bernardino ha sido causado por una flecha envenenada, sin embargo la curación de su enfermedad no va a ser gracias a los antídotos, como sería lógico, sino que ésta va a depender de que sea capaz de desprenderse de los bienes robados a los indios: “Du musst die Wahrheit sagen, wenn du gesund werden willst.” (LC: 18) Como vemos, ésta es una argumentación en contra de la lógica. Esta es la meta irracional y por tanto simbólica de los personajes en *Las Casas vor Karl V.*, que alcanzará exitosamente al final de la novela. De ahí que no estemos de acuerdo con llamarla sin más ‘novela histórica’. Este proceso sólo se va a dar a medida que Bernardino de Lares va confesando las atrocidades cometidas, descritas en escenas impactantes: “[...] während Las Casas ihn ruhig anblickte, “all die Bilder ziehen ohne Pause an mir vorüber, daß es mir schwindeln will, es ist mir, als hätte ich in der Hölle gelebt und sei in den letzten Augenblicken entronnen.“ (LC, 19)

Es todo un proceso con distintas fases: a) la primera es la constatación de su estado de enfermedad; b) la segunda, la revisión de la propia vida y el reconocimiento de la injusticia, de la aberración, del pecado y de la gran culpa; c) tras una concienciación consecuente, se retarda el proceso de conversión, para subrayar la gran dificultad que supone la exigida renuncia a lo robado; d) el arrepentimiento no es sólo de palabra, no hay exigencia de una oración a modo de penitencia, sino de obra: el deshacerse de los bultos que trae. El proceso de curación sólo se dará cuando Bernardino afirme y confirme: “Ich bin ein Bettler geworden” y que pretende seguir siéndolo. Este motivo de conversión en un mendigo es igualmente isotópica en los relatos hagiográficos que estudiamos en próximos capítulos. En

este punto el personaje ficticio enlaza con el Las Casas histórico precisamente cuando escucha el sermón del padre dominico y decide abandonar sus posesiones y sus negocios:

Bartolomeo de Las Casas fuhr im Jahre 1502 mit Ovando über des Ozean, die Interessen zu wahren, die inzwischen seine Familie in Westindien erworben hatte; besser als Berichte über die folgenden Jahre verrät die Lebenswende des Jahres 1510, was Las Casas inzwischen erlebt haben mag: erschüttert von der Predigt eines Dominikaners, gibt er seine Besitzungen und Geschäfte auf, schenkt er denn ihm unterstellten Eingeborenen die Freiheit, soweit das in seiner Macht steht; er wird Priester und Anwalt der Mißhandelten und Unterdrückten, deren furchtbares Leiden er bezeugen kann [...] (MuG: 11-12)

El protagonismo de los personajes no está centrado en el monje de Sevilla, o en el colono o el conquistador arrepentido; también los personajes objeto de vejación y víctimas de la colonización tienen su voz y su entorno para que el lector pueda entrar en su mundo de sufrimiento. Dos grandes personajes simbólicos que nos muestran una perspectiva poscolonial son Lukaya, la compañera de Bernardino, y Comacho, el criado de Las Casas. Su importancia apenas es menor que la del dominico Las Casas o la del conquistador Hernán Cortés.

Igualdad y humanidad del indio: Lukaya y Comacho

Como suele suceder, estos hechos encuentran automáticamente paralelos con las víctimas del nacionalsocialismo, y directamente con el sufrimiento del pueblo judío. Blattmann habla además de una “Passionalisierung”⁴⁷⁷ de la narración, no sólo en el cacique maniatado, sino también en la historia de la joven Lukaya: “[...] gegen die Passion der Juden und aller Unrecht Erleidenden im Dritten Reich Anklage zu erheben.”⁴⁷⁸ El episodio de Lukaya comentado por Blattmann viene, según él, más enfocado a tematizar la imagen del Indio como buen salvaje:

In ihr kurzes Leben hat Reinhold Schneider den gewaltsamen Tod des ganzen Indio-Stammes der Lukayos hineinverwoben, wie ihn Las Casas mit größter Anteilnahme in seiner „Historia de las Indias“ ausgezeichnet hat. In den Inselbewohnern der Lukayos hatte Las Casas sein Idealbild der guten Wilden leibhaftiger gefunden.⁴⁷⁹

La bondad del indio aparece efectivamente descrita por el Las Casas histórico de un modo idealizado casi en extremo. Schneider se apoya en un principio en esta imagen, no obstante la va a transformar para darle unas connotaciones trágico-humanas que la

⁴⁷⁷ Blattmann, H. / Blattmann, E. (1985a), pp. 261-402.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 351.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 370.

actualizan históricamente. La imagen del indio que Schneider va a tomar sirve precisamente para presentar a sus personajes que han perdido su dignidad por ser maltratados por los conquistadores. El personaje de Las Casas describe al pueblo lucayo para destacar su inocencia, no su ignorancia.

Veamos el contraste entre un contexto histórico y otro:

Estas gentes llamadas lucayos como en el primer libro dejamos dicho, y en otra nuestra Historia, llamada Apologética, muy mas largo, fueron sobre todas las destas Indias y creo sobre todas las del mundo, en mansedumbre, simplicidad, humildad, paz y quietud y en otras virtudes naturales, señaladas, que no paricia sino que Adan no había en ellas pecado, no he hallado en todas las naciones del mundo de que las de historias antiguas hayan hecho mención, y quien sino a las que llaman seres [...] dice ser mansos y entre si quietísimos y segun Polpinio Mela libri III, capítulo 6 es linaje de hombre lleno de justicia, según Eusebio, libro Vi, cap. 8º, de Preparatione Evangelica, ni matar, ni fornicar saben, ni hay entre ellos mala mujer alguna, ningún adulterio, ni ladrón, ni homicida se halla, ni adoran ídolo [...] (LCHI: Tomo II. Capítulo XLIII pp. 346-347/ p. 347)⁴⁸⁰

La finalidad de la representación del sufrimiento del indio en su propio contexto histórico de siglo XVI es dar a entender que estos seres eran buenos, pacíficos y virtuosos, posiblemente con la intención de que los conquistadores no les declarasen la guerra. Los sentimientos de Lukaya expuestos en el texto schneideriano han de servir también como exponente del sufrimiento de su pueblo, cuyo testigo directo es Bernardino. La imagen simbólica de Lukaya en lágrimas se repite sistemáticamente en los recuerdos del personaje Bernardino: “Ich fand Lukaya hinter einem Baume in Tränen, die aus grundloser Tiefe über ihre Wangen rannen: [...] ich konnte die Andeutung solcher Vorfälle [...] aus Lucayas Gesicht ablesen, ehe mir der Aufseher Bericht erstattete.” (LC: 72).

Además esta figura de mujer la toma para transfigurarla en una alegoría del sufrimiento indígena, pero también cristiano, ya que Lukaya es una cristiana piadosa que sufre por su pueblo. Este simbolismo pretende asimismo ser una alegoría de la ‘agonía del Cristianismo’ inserta perfectamente en la situación histórica de la barbarie en que vive el autor. Hay en efecto una gran similitud figurativa con momentos de la *Vita Christi*, como es el sufrimiento cristiano de Lukaya, que ama a su prójimo como a sí misma; o también la imagen del cacique maniatado al palo como figuración de la crucifixión de Cristo, aparte del motivo del sufrimiento por escarnio, por desprecio y por denigración. Esta prefiguración la vemos

⁴⁸⁰ Otra fuente en archivo es RSA-Tps. N° 4858: Marcel Brion: *Bartholomé de las Casas Père des Indiens*. A la librairie Plou. Paris (1927), p. 176.

aproximadamente un año después en los escritos posteriores, en especial en la figura de San Juan de la Cruz.

Otro factor significativo que se repite a modo de isotopía, es la experiencia del extraño en la propia familia: el mismo personaje de Las Casas cuando llega a Sevilla es criticado por su propia familia, burlado e incluso odiado; el rechazo por parte del hermano de Bernardino, que termina su vida en una buhardilla mísera. También en la figura de Loyola destaca este factor en su narración *Der Gast* (1941). En suma, todos son personajes interiormente trágicos que sufren un conflicto real en sus vidas por defender la espiritualidad interior cristiana en la que creen firmemente ante la patente ‘agonía del Cristianismo’.

Sin embargo aún existe otro aspecto importante y novedoso que no puede pasar desapercibido en la figura del conquistador arrepentido: Bernardino de Lares se abre a la cultura de Lukaya como constatamos en numerosos comentarios nítidamente anticoloniales. Un ejemplo especial lo podemos ver en la presencia de la mujer indígena representada en el personaje de Lukaya que aparece caracterizada como una mujer inteligente, práctica, independiente y sobre todo respetada por Bernardino a diferencia de otros conquistadores:

Seit diesen Tagen konnte ich Lukaya auch nicht mehr ansehen wie zuvor, als eine Genossin, die ich nach der Gewohnheit meiner Landsleute in mein Haus genommen hatte; nun hatte ich begriffen, daß etwas in ihr war, das mir nie gehören konnte und daß ich achten mußte. Vielleicht ist es gerade die Furcht vor dieser Entdeckung gewesen, die mich abgehalten hatte, sie in die Kapelle zu schicken. Aber sie ist *ihren* Weg gegangen, nicht den meinen. (LC: 70)

En el texto schneideriano, como se puede ver, no se pretende representar la bondad del salvaje sin más, sino su inocencia en el sentido posiblemente polifónico de la inocencia de las víctimas que él mismo tiene a su alrededor. No se presenta en ningún momento la imagen del indígena *naiv* o ignorante, sino que se resalta su dignidad, su humanidad y su nobleza de sentimiento. Es tratado con consecuente igualdad, de ahí que el gesto simbólico de intención desjerarquizante del personaje de Las Casas aparezca descrito aquí muy claramente: „Las Casas setzte sich auf die an der Schiffwand hinlaufende Bank. Comacho wollte sich zu seinen Füßen niederhocken. Doch der Mönch wehrte ab: “Du weißt doch, Comacho, neben mir sollst du sitzen!”. (LC: 12)

Estas argumentaciones enlazan con el discurso anclado en el derecho romano (incluso desde Séneca, que pedía los mismos derechos también para los esclavos). Pero Schneider parte directamente de Las Casas y de los teólogos y juristas de la escuela de Salamanca. En los años inmediatos a la Conquista éstas eran las disputas del momento, principalmente sobre la justificación de las guerras para lograr la evangelización y sobre la condición

humana de los indios a raíz de la Conquista. Los dominicos como el padre Francisco de Vitoria (1483-1546), gran teólogo y jurista de la universidad de Salamanca, que como se sabe, ha desarrollado con sus tesis sobre el derecho natural cristiano las bases del derecho internacional. La defensa de una evangelización pacífica y en base a los derechos humanos, según Kessler (1995),⁴⁸¹ fue única en aquella época. Esta es la base jurídica de los planteamientos lascasianos *transculturalizados* intrahistóricamente por Schneider. Pensamos que éste fue el motivo principal de que se le otorgase en 1946 el título de doctor *honoris causa* por la Facultad de Derecho de Münster, como ya indicamos anteriormente.

Aquí es donde volvemos a encontrar una *transculturación* ética y jurídica del siglo XVI actualizada en el contexto histórico del siglo XX, concretamente bajo el régimen nacionalsocialista en que está viviendo el autor comprometido, que se arriesga en pro de una soberanía y dignidad de las gentes, y que se atreve a atacar la degradada mentalidad del nacionalsocialismo. De este modo *transduce* esta crítica a la falta de ética en el régimen nazi como freno a la tiranía.

El que el autor no se atenga a las fechas históricas o sea anacrónico no es por error, como vemos, sino que obedece a una actitud intrahistórica consecuente: el texto, como ya mencionamos en varias ocasiones, es una “*künstliche Erzählung*” (relato artificioso no verídico, pero tampoco ficticio) como ya indicamos arriba; es un relato y no una crónica histórica. En segundo lugar –siguiendo a Unamuno– el interés de Schneider no radica en el hecho histórico, o sea en la historiografía en sí, sino en los ‘procesos anteriores al hecho’, aparte de obedecer al método AAC (afirmación alternativa de los contrarios) del que hablamos en su momento, como lo podemos deducir de los comentarios de Choi:

‘Der innere Zwang‘ bot Schneider die Gelegenheit, an Stelle der überlieferten theologischen staatsrechtlichen und politische Beweisführungen die handelnden Person und ihr Gewissen zu beleuchten. Er hat die Debatte erst zu einer richtigen Gerichtssitzung gemacht hat die gegnerischen Anwälte unmittelbar zusammengefügt, ihnen Zeugen beigegeben und ihre Plädoyers einem wirklich entscheidungsbefugten Richter zu Ohren gebracht. *Im Übrigen kommt es darauf an, daß der Roman frei wird von der Geschichte und dem geschichtlichen Gang der Disputation; [...] Die Zustandschilderungen sind nur insofern statthaft, als sie auf den Menschen einwirken und das Gewissen erwecken den Menschen vor die Ewigkeit stellen.*⁴⁸² [cursiva propia]

La Disputa de Valladolid ha sido uno de los temas más trabajados, sobre todo en la lectura antifascista de esta novela canónica. Es, como dijimos, la que salva a la reciente reconocida *Innere Emigration* como parte activa de la resistencia contra el régimen nazi.

⁴⁸¹ Kessler (1995), p. 62.

⁴⁸² Choi (1998), pp. 117-118.

Esta asignación la encontramos en los registros de las historias de la literatura alemana de los últimos años. Ya dejamos claro que nuestro trabajo no va a consistir en estudiar el tema de la resistencia antifascista, ya que está de sobra estudiado. Aquí nos centramos de nuevo en huellas intrahistóricas, que van más allá del camuflaje histórico, al que no pretendemos en absoluto restarle mérito. No obstante la actitud de Schneider frente al antisemitismo del régimen ya la podemos registrar en su *Tagebuch 1930-1935*:

Der Grundfehler der Antisemiten ist es, daß sie Symptome für Ursachen nehmen. Aber wo wäre ein Volk, das sich mit seinen Kräften allein behaupten könnte? Hätte es keine andern Kräfte, als seine eigenen, es würde im Getriebe europäischer Geschichte, sofort erliegen. [...] Reine Rasse –was ja nichts anderes bedeuten kann, als der Wille zur Rasse – ist der Quell der Erneuerung? Wäre sie das, so ginge sie an sich selber zugrunde; denn alle Dinge, die ganz das sind, was sie sein sollen, gehen an diesem Sein zu Grunde. (Oldenburg, 14.12. 1934, TB: 827)

Obviamente Schneider no está en la situación de poder relatar abiertamente la verdadera historia de lo que está ocurriendo. Sin duda alguna podemos percibir la voz polifónica (en el sentido de Bachtin)⁴⁸³ cuando Bernardino se queja de la falta de libertad de expresión en las colonias. La verdadera historia es la que forma parte de esta *intrahistoria*, por dos motivos: a) primero, porque lo que hace es denunciar en lugar de informar; b) segundo, porque lo que se narra en la ficción es un proceso de conversión que se da en el interior, en el alma de Bernardino de Lares.

El Las Casas histórico puede ser perfectamente transculturalizado porque también él pretende con su denuncia desenmascarar la otra verdad de los hechos difundidos por la historiografía oficial, o sea, contra la versión oficial de la *Historia General* de Oviedo⁴⁸⁴. No es una casualidad que Schneider inicie este relato precisamente, no con la historia de Las Casas en el puerto de Veracruz, sino con la relativización de la historia de Bernal Díaz, *Hernán Cortés: Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, señalando que es una versión dictada y falseada por Hernán Cortés:⁴⁸⁵

Freilich trug er Sorge, daß die Nachwelt seine Taten in dem Lichte sähe, das ihm beliebte; oft rief er mitten in seinen Geschäften oder am Abend seinen geistlichen Geschichtsschreiber ins Zimmer; der Blick auf die gewaltigen Berge des eroberten Landes richtend, sagte er dem Chronisten mit erzener Bestimmtheit den Bericht seines Lebens an, den mit dem wahrhaft Geschehenen zu vergleichen nur wenige Zeitgenossen und Nachfahren sich veranlaßt fühlen sollten. So machte er nochmals Geschichte, ebenso rücksichtslos, wie er sie zuvor mit dem Schwerte gemacht hatte. (LC: 8)

⁴⁸³ Bachtin (¹⁰1999).

⁴⁸⁴ Blattmann (1985a) p. 361.

⁴⁸⁵ Hanke, Lewis (1951): *Viajes clásicos. Cartas de relación de la conquista de Méjico por Hernán Cortés*. Madrid: Espasa Calpe, 1922.

Con el personaje de Hernán Cortés se inicia el relato sólo en escenas muy alejadas de sus hazañas: en su hacienda en México, en su palacio de Cuernavaca, cuando ya ha perdido su poderío:

Schon lange Jahre waren vergangen, seit der eigenmächtige Cortez bei Nacht das Schiff bestiegen, das ihn gegen den Willen seines Vorgesetzten in das Aztekenreich hinübertragen sollte; wohl umleuchtete der gewonnene Ruhm noch immer den Namen des Eroberers, aber seine Macht hatte er nur flüchtig besessen. Bald sollte er von Tetzco, am östlichen Ufer des Sees von Mexiko, verbittert nach der Hauptstadt hinüberschauen, wo andere das von ihm erbeutete Reich Montezumas verwalteten; [...]. (LC: 7)

La función de esta breve exposición del gran conquistador Cortés es la de ser contrastado con el verdadero conquistador, el utópico Bernardino. El primero dicta la versión que le favorece a su cronista, el segundo confiesa la verdad de su propia experiencia: una verdadera *intrahistoria* contada por el mismo conquistador arrepentido. El sufrimiento de Las Casas es en realidad doble: por los indios oprimidos y por su propio pueblo español como culpable de la catástrofe. Este doble significado es perfectamente transferible a Schneider en Alemania, sobre todo si nos fijamos en frases de lectura polifónica, donde la voz del autor se escucha en la voz del protagonista del relato, frases como: “[...] genarrt vom falschen Glück seine Seele verliere.” (LC: 53-54) que más bien nos lleva al motivo fáustico que desarrollará en su posterior relato *Fausts Rettung* (1946) referido a Alemania.

Pese al marcado carácter confesional y testimonial del relato de Bernardino, hay que subrayar un hecho: el de que Reinhold Schneider no vivió en ningún momento los horrores de la guerra, y de hecho lo reconoce en sus memorias afirmando no haber visto directamente las atrocidades:

Dem mit dem Krieg hervorbrechenden Leiden fühlte ich mich in keiner Weise gewachsen. Und doch habe ich das Grauen der Verbandsplätze, der Schlachtfelder nicht gesehen. Ich kann nur vor dem sprechen, was ich ahnend empfunden habe. Das aber war fast vernichtend. (VT: 140)

Formalmente la opresión –como ya han repetido los estudiosos de esta obra– se puede ver como paralela a la opresión nazi. La simple escena del embarque en Veracruz es ejemplar porque a través de estas impactantes imágenes es posible contrastar los comportamientos de los colonos españoles y los maltratados indígenas; aparte del desprecio de estos hacia Las Casas:

Das Gedränge auf dem Landeplatz war das übliche. Schiffsjungen rollten unter der glühenden Sonne die Wasserfässer in die Barken, während halbnackte Eingeborene unter überschweren Lasten herankeuchten; Aufseher schrien und schlugen auf die Lastträger ein,

unter dem Schutze abenteuerlich wild aussehenden Soldaten wurden eisenbeschlagene Truhen verladen, [...] Ein reich gekleideter spanischer Pflanzer, der sich zum Zeitvertreib von zwei Eingeborenen in einer Hängematte vorübertragen ließ, fügte in scharfem Spanisch den Wunsch hinzu, daß der Pater mitsammt seinem Schiffe auf dem Grunde des Meeres ankommen möge; es wäre wohl einen Schiffsuntergang wert, daß dieser Unruhestifter endlich aus der Welt käme. (VT: 9; 11)

Obviamente Schneider apela al lector del momento, al soldado en el frente o al poderoso, sea quien sea, que está aún a tiempo de arrepentirse: “Der Verbrecher kann noch das Kreuz ergreifen!” (LC: 108) Aún se está a tiempo de volver atrás al punto donde se había abandonado el camino recto: “Aber vielleicht müssen wir unweigerlich an die Stelle unseren Weges zurück, wo wir vom rechten Ziele abgewichen sind.” (LC: 59). por ello su propuesta también de carácter isotópico en su relato breve *Vor dem Grauen* (1939) aparece reiterada proponiendo volver al punto de bifurcación del camino como cambio de mentalidad cuando el abad se dirige al joven: “[...] ich meinte, die Jugend müßte doch weitergehen auf dem Wege, den wir eingeschlagen haben.”⁴⁸⁶ Schneider apela al carácter profético de Las Casas y avisa claramente al enlazar esta realidad histórica con el tema de la teodicea:

„Und doch“, rief er, sich aufrichtend und an den ganzen Saal sich wendend, „ist es wahr, daß das Gericht kommen wird über dieses Land! Denn wer den größten Auftrag verfehlt, der verfällt auch der schwerste Schuld. Und darum wird Gottes Zorn auf dieses Land fallen, er wird seine Macht zerschlagen und sein Zepter erniedrigen und ihm Insel und Reiche nehmen; und wenn die Menschen sich aufrichten aus den Trümmern und den Herrn anklagen und fragen, warum er dieses Unheil über das Land gebracht habe, so werde ich mich erheben aus dem Grabe und für Gottes Gerechtigkeit zeugen.“ (LC: 124-125)

El castigo va a ser el hundimiento del Imperio. Schneider usa la cita de Calderón para dar una clave e identificarse él mismo como testigo apelando al juicio final: “*Christen, dieser ist der Zeuge, der vor künftigen Geschlechtern meine Rechtlichekeit bezeugt*” (LC: 5).⁴⁸⁷ Obviamente el nacionalsocialismo le va a denunciar de derrotista, sin percatarse del verdadero sentido de la obra. Pocos años después, en 1940 terminará por prohibir que siga publicando. Como decíamos anteriormente, este texto va mucho más allá de la descripción de las crueldades y de la violencia y no son éstas la finalidad en sí de las escenas relatadas. Éstas tienen la función de impactar en el interior del lector, de despertar sus afectos y con ellos su conciencia:

⁴⁸⁶ Schneider (1939): “Vor dem Grauen”. Relato escrito en París en enero de 1939. Tps. N.º.538: “Der Bettler von San Ignacio”, p. 6.

⁴⁸⁷ Blattmann ha localizado el intertexto del epígrafe que funciona como lema: “Cristianos, ese es padrón/ que a futuras edades/informe de mi justicia”. Se trata de Acto III de *El príncipe constante* de Calderón. Véase: Blattmann, Ekkehard (Hrsg): *RS-Jahrbuch* (1985), pp. 238-239.

Aber nicht auf die Schilderung dieser Not kommt es hier an, die in jedem Falle nur angedeutet werden könnte, sondern darauf, daß Spanien die furchtbare Tragik seiner geschichtlichen Aufgabe und Stellung begriff und sie mit seinen edelsten Kräften zu überwinden suchte. Das Urteil über die Entdecker und Konquistadoren ist offenbar leicht gesprochen, viel schwerrere läßt sich der Zwiespalt ermesen, an dem sie gelitten hab En: sie sollten taufen, aber die Getauften wurden ihnen gleich und ebenso freie Glieder der Kirche Christi wie sie selbst; und auf der Unfreiheit beruhten Handel und Wandel und sogar die Ordnung der Kolonien. (MuG: 165)

La polifonía clara, en la que se mezclan en una sola frase la voz del autor y la del narrador en primera persona, se hace patente en las reiteradas formulaciones generales de tipo aforístico: "Und doch kann ich vor Gott dem Herrn versichern, daß nichts mir schwereren Kummer bereitet als das Schicksal meines Volkes" (LC: 122). También aquí podría compararse con el *dialogismo* de Unamuno mencionado por Mecke: "Sin embargo el dialogismo –según Iris Zavala un rasgo estético característico de Unamuno– otorga cierta autonomía a las voces y visiones personales que se distinguen de la voz dominante del autor para mezclarse de vez en cuando con la suya."⁴⁸⁸

Independientemente de si estas *Nuevas Leyes* se pueden llevar a la práctica o no, por las fuerzas contrarias de los colonos y encomenderos, la tesis final frente al nacionalsocialismo la defiende el autor con la decisión de Carlos V, en realidad el protagonista oculto de este relato: "Ich will die Indios frei machen" (LC: 136), en la disposición del monarca a ceder al derecho natural de los pueblos. Por ello tiene su lógica que al inicio del relato se cita la promesa del dominico a sus indios de ir a ver al emperador justiciero que será Carlos V:

"Ich komme gewiß wieder", sagte er mit fester Stimme, "und ich verspreche euch, es wird euch geholfen werden. Es gibt einen gerechten Gott im Himmel; an den müßt ihr glauben; und auf Erden gibt es einen gerechten, gottesfürchtigen Kaiser, zu dem will ich gehen, um ihm zu sagen, daß er euch gegen die Tyrannen schützen soll." (LC: 11)

Si este relato ha podido ser integrado en la literatura de resistencia y no de evasión, como se había interpretado hasta el momento, es porque finalmente la investigación ha tomado conciencia de este hecho. Elke Nyssen (1974) amplía la interpretación dualista de Lukács, que diferenciaba únicamente entre los apologetas del régimen nazi y los que no apoyaron al régimen y que simplemente huían de la realidad. Nyssen, sin embargo, distingue un tercer grupo, o una tercera categoría de obras: aquellas que tocan temas de la realidad del momento atacando directamente al régimen llegando incluso a cuestionar si esta resistencia no fue incluso más efectiva que la resistencia desde el exilio. Nyssen, refiriéndose a *Las Casas vor*

⁴⁸⁸ Mecke (2012), p. 188.

Karl V. afirma que esta obra: “[...] gleicht dem kämpferischen historischen Romanen der Emigranten. Es bleibt zu fragen, ob sie auf Grund der Entstehungssituation innerhalb von Deutschland nicht stärker und unmittelbar politisch aktivierte als die historischen Romane der Emigration.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Nyssen, Elke (1974): *Geschichtsbewusstsein und Emigration. Der historische Roman der deutschen Antifaschisten 1933-1945*. München: Wilhelm Fink, p. 96.

VIII: ARTES PLÁSTICAS Y ESPIRITUALIDAD CLÁSICA

8.1. Arquitectura manuelina: Simbolismos de la decadencia

Como en las otras manifestaciones culturales, las valoraciones de Schneider con respecto a la arquitectura y a la pintura, apenas en la escultura, obedecen igualmente a los presupuestos intracastizos, tanto en las correspondientes manifestaciones que simbolizan la identidad lusitana como en las dedicadas a España y Europa. El monasterio de Belêm es un monumento único que aparece descrito con criterios igualmente alejados de la interpretación artística convencional de la arquitectura. Pero también los monasterios de Mafra y Sintra van a ser valorados de igual modo:

Drei Kloster bezeichnen den Weg der Nation: eine dreimalige Flucht aus der Welt, der sie im Grunde nicht gerecht werden konnte; eilig, widerstrebend, spielte sie ihre Rolle, um sich rasch wieder zurückzuziehen, das letzte Mal, um zu entschwinden in der ungeheuren Grabkammer von Mafra, die auch den Escorial in den Schatten stellen sollte. (PRtb: 74)

Este prisma poscolonial *avant la lettre* va a ser visto como el ‘robo de los pueblos’, concretamente ejemplificado con las riquezas robadas a Brasil: Mafra es reconstruída con una cuarta parte del oro de este país.⁴⁹⁰ Schneider concentra su crítica no tanto en lo material, sino más bien en el aspecto humano, en el sufrimiento del pueblo esclavo: “Und das Gold aus den Minen Brasiliens würde mitsingen, und all die Armut und Mühsal, die es zutage forderte, das unverbindliche Leid des in der Erde wühlenden schwarzen Sklavenvolks auch.“ (SuL: 54) Esta es una crítica procedente con gran posibilidad de Oliveira Martins, a quien Schneider cita en *Portugal. Ein Reisetagebuch* (1930):

Über die zerrissene Hochebene von Sintra und hinab gegen das Meer, von Ericeira bis Cascais, breitete sich eine Arbeiterschaft hin aus Baracken für die unter Militäraufgebot im ganzen Land ausgehobene Mannschaft, Wohnungen für die Aufseher, einer Kirche aus Holz [...] Die Basilika, sagt ihr Kritiker Oliveira Martins, sei größer als das Königreich; sie habe mehr an Menschen und Geld gekostet, als Portugal wert gewesen sei. (PRtb: 154)

Lo que más le mueve interiormente ante estos monumentos es el contraste entre la grandeza histórica –de ahí que acentúe el monumentalismo – y la ruina que hay detrás de todo ello. La evidencia descriptiva deja clara la intencionalidad de ‘destapar los sarcófagos’ para revelar la auténtica historia:

⁴⁹⁰ Cfr. DuMont (1982): *Kunstreiseführer: Vom Algarve zum Minho. Portugal*, p. 136.

Hier steht man nicht wie im Escorial am Sarg eines Karl des Fünften, eines Don Juan de Austria: das Haus Bragança hatte, als es zur Herrschaft kam, keine Helden, keine Größe mehr zu vergeben; es war hilflose Mittelmäßigkeit, um nichts Schlimmeres zu sagen, von der eine sinkende Nation Macht und Glück erwartete. [...] So regieren sie zwischen Intrigen und Festen, lassen ihren Besitz verfallen, werden fromm und verrucht zugleich wie jener João V., der im Nonnenkloster liebte zwischen Gebeten, im Weihrauchduft, und werden weder durch das Erdbeben von Lissabon noch durch das napoleonische Gewitter klug. [...] Dieses Pantheon ist auf eine furchtbare Weise Symbol: eine Familie, die ihre Toten offen verfaulen läßt, ein Staat, der seine höchsten Repräsentanten vor der Schmach sichtbarer Verwesung zu schützen sich nicht verpflichtet fühlt, sie sind nicht mehr weit von der tatlosen Verwesung dieser Toten selbst. (SuL: 35)

En este texto se tematizan fragmentos silenciados de la historia de la dinastía de los Braganza para abrir una nueva perspectiva realista y cruel que para Schneider forma parte igual de la historia. No sólo se alude a la muerte por envenenamiento de los cuatro infantes, sino que el narrador se acerca personalmente a las figuras momificadas para fijarse en los detalles, para con ellos evidenciar el transcurso del tiempo y la presencia de la muerte. Schneider describe la momia vestida y condecorada para alternar la grandeza y la gloria primero y la putrefacción después, de los grandes representantes de la historia de su nación:

Nicht das Geschichtliche, daß dieser Mann aus voller Lebendigkeit, aus kraftvollster Körperlichkeit auf offener Straße von ein paar Kugeln hinübergerissen wurde in die finstere Ferne des Pantheons, sondern es ist der Tod schlechthin und nichts als der Tod, das hier erschüttert. (SuL: 36-37)

Un capítulo titulado ‘Das Pantheon’, censurado en la edición de 1947, es, junto al capítulo sobre la ciudad de Coimbra, uno de los textos que han despertado gran interés en la investigación. Pirmin Meier, que le estudia como escritor historiográfico, le inscribe sin saberlo, dentro del concepto unamuniano de *tradición eterna* al constatar la oscilación entre los tiempos y la eternidad: “Zwischen Tod und Leben, Vergangenheit und Gegenwart besteht durchaus die Möglichkeit einer fruchtbaren Interdependenz.”⁴⁹¹ Blattmann trabaja de este capítulo el tema del idilio y lo contrasta con las posturas del clasicismo de Weimar marcando la influencia de Unamuno en el tratamiento negativo de la cultura clásica alemana:

Goethes lebensfördernde ist in ihre Verweigerung umgeschlagen, und Schillers Aufschwung nach Elysium ist in den Hades abgestürzt. [...] Bei all dem müßte der dominierende schriftstellerische Einfluß noch ganz besonders hervorgehoben werden, den Unamuno auf den frühen Schneider ausgeübt hat. Um aber nicht in solchen Postulaten stecken zu bleiben, soll im Folgenden kurz versucht werden, wenigstens an zwei Punkten rückbezüglich Vergleichen des „Pantheon“ zu erhellen [...] ⁴⁹²

⁴⁹¹ Meier, P. (1978), p. 39.

⁴⁹² Blattmann, E. (1981b), pp. 37-65.

Detrás de las formas transcendentales de la naturaleza –cuyo símbolo era transportado por las “rocas de Montserrat”⁴⁹³– aparece el concepto de eternidad, no en el sentido religioso en sí, sino en el sentido metafísico. P. Meier se acerca al concepto de “tradición eterna”, al que se refería Unamuno en *En torno al casticismo*, al observar el enfoque que Schneider da a la arquitectura, como arquitectura castiza y símbolo de lo permanente y eterno, por un lado resiste a la decadencia y por otro estrechamente unida a la personalidad histórica del monarca Felipe II, así como al paisaje de su entorno:

Es ist aber nicht die Unsterblichkeit im religiöspersonalen Sinn, was hier verkündet wird, sondern die Idee des „Endgültigen“, „Bleibenden“, „Ewigen“, die durch die Form verheissen wird.“ [...]

Es ist allerdings nicht allein die Landschaft, die hier wirkt: wesentlich repräsentiert auch die in die Landschaft gestellte Architektur die geschichtliche Lebensform, deren Phänomene Reinhold Schneider aufzuzeigen versucht. Das Verhältnis Landschaft–Architektur– historische Persönlichkeit ist in „Philipp II. oder Religion und Macht“ zweimal umfassend und mit äusserstem Profilierungs-willen dargestellt: Ávila und Teresa; Philipp und der Escorial. Beide Beispiele demonstrieren die Metaphysik der Form in verschiedenen, jedoch zusammenhängenden Aspekten, so wie beide mit dem Montserrat-Gleichnis zusammenhängen.⁴⁹⁴

8.2. Arquitectura intracastiza en la percepción de El Escorial

El Escorial impacta con tal fuerza en Schneider que va a convertirse en piedra de toque de su creatividad lírica, incluso en el nacimiento de su teoría de la forma, que expone en el soneto “Philipp II. Der Escorial”⁴⁹⁵ donde la forma es la manifestación transparente del contenido. Gisbert Kranz⁴⁹⁶ llega a interpretar este soneto incluso como símbolo de protesta ante el nacionalsocialismo.

Ya en Unamuno se defiende la estética monumental del Escorial en contra de las valoraciones del monasterio por parte del historiador Carl Justi en las guías Baedeker, como vimos anteriormente (Véase 7.2.). El Escorial se convierte en símbolo de la lucha de la España eterna, un concepto que desde el franquismo ha perdido su propia significación,⁴⁹⁷

⁴⁹³ Cfr. Humboldt, Wilhelm von: „Der Montserrat bei Barcelona“, en: *Schriften zur Sprache* (Aquí Humboldt discierne entre la diferencia de ‚conocer‘ las peculiaridades de un país; para ello se puede recurrir a los libros y a los epistolarios, pero si se pretende ‚comprender‘ a la nación hay que recorrerla. Humboldt describe a Goethe el paisaje y su experiencia de viajes. Véase Briesemeister (2003), p. 33.

⁴⁹⁴ Meier, P. (1978), p. 83.

⁴⁹⁵ Schneider (1987): *Gedichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

⁴⁹⁶ Kranz (1991), pp.201ss.

⁴⁹⁷ Egido (1988), p. 38.

y ha adquirido hoy, como se ve en la calificación de Gimber, un valor representativo del retraso de España:

Der Kampf gegen die Moderne, sei der eigentliche Grund für den spanischen Sonderweg bis weit ins 20. Jh. hinein gewesen. Die Rückständigkeit setzte mit dem Bau des Escorials ein und konnte erst nach Francos Tod überwunden werden.⁴⁹⁸

Para Schneider el simbolismo del Escorial es válido para una época y es interpretado desde su tiempo. En realidad está practicando lo que Greenblatt destaca en su teoría sobre el *new historicism*. Schneider se introduce en la mentalidad de España del Siglo de Oro e intenta comprender su propia perspectiva en su tiempo y en su espacio. El Escorial en *Philipp II.* es visto como símbolo de superación de una gran dificultad y como la expresión máxima de la perfección, del orden y de la forma. Esto se puede ver cuando lo compara incluso con el mismo Vaticano:

Aber der Vatikan? Hier überkreuzen sich hundert Kräfte und Individualitäten. Im Escorial steht jede Statue an ihrem Ort; wurde der Platz eines jeden Bildes auf das sorgfältigste erwogen; die päpstliche Residenz aber scheint zu den Orten gehören, wo sich der Irrsinn der Häufung am frühesten entwickelte. (TB: 359, 11.04.1931,)

Para Schneider la modernidad no es más que máscara y fachada. Frente al problema catalán y los movimientos independentistas del año 1930 se muestra partidario de una asimilación de Castilla, pero en contra de una independencia catalana. Las primeras descripciones de la ciudad de Barcelona y en concreto de la Sagrada Familia⁴⁹⁹ dejan sentir una gran aversión a la cultura catalana; las costumbres y la lengua las encuentra sumamente extrañas, “das Katalonische” (sic!) es percibido como algo muy peculiar al hablar del triunfo del estilo modernista.

Unter den Türmen öffnet sich eine Tropfsteingrotte als Portal. Tiere aller Art sind an die Wand geklebt. Figuren sind auf angeheftete Piedestale gestellt [...] Und es ist in der Tat ein grosser Sieg: die Schöpfung des katalonischen Stils. Das Werk richtet sich selbst. Schwerlich wird diese Kathedrale zu Ende gebaut; es ist die Frage, ob dies überhaupt möglich ist [...] Die Religion wurde für einen Unfug missbraucht.⁵⁰⁰

No llega a diferenciar como Unamuno entre la Cataluña pomposa de Maragall y la Cataluña montañosa. Unamuno expresa una misma crítica, pero menos cargada de

⁴⁹⁸ Gimber (2007), p. 61.

⁴⁹⁹ La visión de Peter Weiss sobre los principios de construcción del arte moderno y sobre la Sagrada Familia pueden valer como ejemplo contrastivo de *Fremdheitserfahrung*, en: Hoffmann, M. (2006), pp. 132-133.

⁵⁰⁰ Schneider (1930): Tps. N° 2244. "Barcelona" (Palma de Mallorca, 15.5.1930)

tendencia: "Ante todo la fachada aunque lo sólido del edificio se resienta." (AyV: 179) El catalán se resume para Schneider en las siguientes cuatro palabras: "Eitelkeit, Barbarismus, Fassaden und Phrasen" (TB: 113). La Exposición de 1929 la percibe Schneider sólo en sus efectos negativos, como puede ser el derroche en el ejemplo de la fontana de la Plaza de Cataluña.

Auch diese Fontäne ist eine hohle Prahlerei wie alles Neue in Barcelona. Die Ausstellung hat Barcelona stark verschuldet. Auch über die Baumethodik von früher und heute, früher mit Fundament. Heute errichtet man Atrappen [...] Heute lässt man eine Fontäne die Energien verschwenden [...] So sind alle diese schreienden, überladenen Häuser, diese Kirche; so ist die ganze Stadt. (BW-AMB- Palma de Mallorca 15.05.1930)

Si su crítica más acre a la arquitectura modernista es la de la Sagrada Familia, el madrileño edificio del Museo del Prado tampoco se libra de su crítica negativa. Su antiinstitucionalismo se ve manifiesto también en la valoración negativa del conjunto arquitectónico del museo en contraste con la belleza del Paseo de la Castellana, que sin embargo se ve contrastada negativamente con un hecho peculiar, con el hedor de los establos en pleno centro de la ciudad de Madrid.

Su crítica a la modernidad la ejemplifica en el *rascacielos de la Gran Vía* metaforizado como la actual catedral de Madrid. De la Plaza Mayor le gusta "la rigidez de la vieja arquitectura" (TB: 120-121, 25.8.1930). Por el contrario el plateresco salmantino no es de su gusto: "Hier ist jeder Stil übertrieben, übersteigert. Jeder Stil ist hier entartet." (TB: 129, 1.9.1930) Como en Madrid, admira la plaza mayor de Salamanca y el bonito tono de la campana de la catedral, sin dejar de fusionar el carácter de la ciudad con el de Unamuno y de recordar en especial el concepto tragicista de sus obras y el efecto causado en él:

Das ist vielleicht das Wertvollste in Salamanca: der Wille zum Extrem. Es konnte keinen passenderen Bewohner finden als Unamuno. (Übrigens las ich seinen Namen (Unamuno) auf dem Ausgang der Universität; er wird im Winter über die Geschichte der spanischen Sprache lesen. Es war für mich doch ein Erlebnis, in der Stadt zu sein, wo jene einzigartigen, nicht sterbenden Werke entstanden sind. Aus ihnen habe ich zuerst die entschiedenste Forderung nach Tragik empfangen. (TB: 130)

8.3. Arte pictórico hispano del Siglo de Oro: El Greco, Velázquez, Ribera

Si su estancia en Madrid se centra en la creación de su ensayo *Philipp II*, en la Biblioteca Nacional, el resto de su tiempo lo dedica casi exclusivamente a sus visitas al Museo del Prado. Fijándose en las figuras de El Greco, pasa a describir la impresión trágica-interior del cuadro *El entierro del conde de Orgaz*: "Hier enthüllt sich vielleicht der innerste Konflikt

eines Menschen, das Mühlwerk seiner Unmöglichkeiten: es ist die Erkenntnis von der Schwere des Körperlichen, von der Leichtigkeit der geistlichen Gestalt.“ („Erinnerung an den Prado“, SuL: 115).

La visión trágica de los cuadros de Diego Velázquez⁵⁰¹ viene determinada por la misma proyección dramática de sus figuras: “Die Gemälde des Velázquez sind durch und durch dramatisch: Charaktere von so entschiedener Prägung und so starker Energie geraten notwendig in Konflikt mit der Welt⁵⁰², und die meisten stehen schon auf der Höhe ihrer tragischen Situation.“ (“Erinnerung an den Prado”, SuL: 116).

La reivindicación del Greco por la Generación del 98, especialmente por Manuel Bartolomé Cossío, radica en la misma proyección casticista. La visión mistificada de la obra del Greco en Schneider es la misma que afirmaba Unamuno: “Llegó (el Greco) de tal modo a consustanciar su espíritu con el del paisaje y el paisanaje [...] que llegó a darnos mejor que ningún otro la expresión pictórica y gráfica del alma castellana.”⁵⁰³ Schneider realiza una observación interesante acorde a su visión de decadencia o del transcurso del tiempo en dos cuadros en los que aparece retratada Isabel de Valois, la tercera esposa de Felipe II, al destacar la drástica transformación entre la Isabel joven y la Isabel vieja: la joven aparece en el cuadro en color “vor der Mystik” de Alonso Sánchez Coello y “nach der Mystik” aparece la Isabel de negro (TB: 30) de Juan Pantoja de la Cruz.

El paso de ser un nihilista sin interesarle en absoluto el problema de la religión y de la tradición, a ser un conservador convencido y consciente de su posición extrema de aislamiento realmente buscado, más que una convicción dogmática fue postura de rebeldía ante la época. Schneider se convierte en España totalmente en tradicionalista *sui generis*, convencido de que la guerra a la tradición que vive en su época no tiene influencia sobre el arte. “Die Inhalte der alten Zeit sind zu groß; man kann sie nicht fassen.“ (BW-AMB, 15.6.1930) En un principio está convencido con Nietzsche de la muerte de la religión:

[...] wir sind im Grunde desperat; denn der Glaube ist tot und wird es bleiben, wenn er auch heute ein paar grosse aber anachronistische Propheten gefunden hat.” [...] „Ich weiß genau, was der Glaube ist, aber er ist mir verschlossen, und es kommt mir nicht in den Sinn, nach ihm zu verlangen. Sein Reich ist, so glaube ich (in) der Tat, zerfallen. (Ávila, BW-AMB; 7.7.1930).”

⁵⁰¹ El análisis de Foucault de *Las meninas* de Velázquez (*Ordnung der Dinge*, Kap. II.11.3. p. 38) aporta un ejemplo del *Episteme* de la representación en la que aparece el hombre del Barroco como un ser “soberano”. Véase: *Foucault, Handbuch*, 2014, p. 46.

⁵⁰² Hay cierto paralelismo con el concepto subversivo del Don Quijote visto por Foucault en *Die Ordnung der Dinge*, postulador de una literatura comprendida como “Gegendiskurs” (OD, 76) (Foucault. *Handbuch*, p. 42).

⁵⁰³ Unamuno en *ABC* (febrero de 1914), p. 20.

En el Palacio del Buen Retiro hay una exposición de arte moderno, que Schneider interpreta como representativa de la situación de España del momento. La España de la modernidad actual no es más que una ‘flache Erotik’:

Dass meine Gedanken viel nach Deutschland gehen, kannst Du Dir denken hier fühle ich mich nur der Tradition und dem Unsichtbaren verwandt, der Gegenwart aber und der Realität unsagbar fern. [...] Die Ausstellung moderner Kunst, die im Retiro veranstaltet wurde, hat mir auch ein so betrübendes Bild des modernen Spanien entrollt, dass mein Wunsch, das ewige, vergangene Spanien im entschiedensten Gegensatz zur Wirklichkeit aufzurichten, einen starken Antrieb erfahren hat. Hier versagt man nicht aus Reichtum, sondern aus Armut. Diese Menschen haben nichts zu sagen. Eine flache Erotik ist der einzige Inhalt ihres Lebens. [...] Alles wird zur Staffage, zur Reklame, zum Plakat [...]. Auch Zuloaga ist unerträglich theatralisch; für uns jedenfalls nicht zu genießen. (BW-AMB, 6 de junio de 1930).⁵⁰⁴

La consciente división de una España moderna y una España antigua y profunda no llega a cubrir la España *intracastiza*, como lo podemos ver en el comentario de Blattmann, observador de esta clásica división. Él se conforma sólo con la constatación de la existencia de las dos Españas en la visión schneideriana:

Dabei kommt es darauf an, daß diese Bereiche [Destruktion, Nada, tragischer Agon, Vergänglichkeit und Tod] nicht Spanien schlechthin zugesprochen werden, sondern fast allein dem alten, inneren Spanien "unter der dünnen Decke der modernen Zeit". Diese Zweiteilung ist also der erste Schritt zur Erkenntnis, daß dem Außen (dem Wüsten- "Außen" und dem Äußeren, modernen Spanien) ein inneres, ein historisches, unveränderliches Spanien, eine "Tiefe der Tradition" gegenübersteht. [...] Die Landschaft ist eine Ideenlandschaft, die von "außen" nach "innen" "geschichtet" ist.⁵⁰⁵

A partir de 1939 gran parte de la pintura religiosa española va a ser eje principal de su narrativa y tema central de las publicaciones de Schneider en revistas como *Hochland*, *Die Literatur*, *Europäische Revue*, *Die neue Saat* y *Weißer Blätter*. Esta última, donde aparecen varios artículos sobre Unamuno, es editada por Karl Ludwig zu Guttenberg, una de las víctimas ejecutadas el 20 de julio por el régimen nazi. En sí son ensayos camuflados, dedicados en primera línea a El Greco, a Velázquez y a Murillo, que poco comentan en realidad los cuadros desde el punto de vista del crítico experto: “Noch einmal werben die Werke der Meister um die Seele der Menschen, [...] das bildgewordene Vermächtnis Spanien wirbt mit ihnen. (“Die spanischen Bilder”, MuG: 256;242)

⁵⁰⁴ La correspondencia con su amigo Rössel evidencia el conocimiento de la situación política española y del papel de Ortega y Unamuno en la vida política. RSA-BW-Rössel (Carta de Madrid, del 11 de febrero de 1932).

⁵⁰⁵ Blattmann E. (1979), p. 28;32.

Los representantes de la 'escuela castiza castellana' en el arte han sido ya mencionados por Unamuno en *En torno al casticismo* (1895-97), en especial en su relación creativa entre el arte y la poesía.

Si estáis en ciudad, y hay en ella algunos cuadros de la vieja y castiza escuela castellana, id a verlos, porque esta casta creó en los buenos tiempos de su expansión una escuela de pintura realista [...] Tal vez topéis con algún viejo lienzo de Ribera o Zurbarán [...] Velázquez, el más castizo de los pintores castellanos, era un pintor de hombres, y de hombres enteros, de una pieza, rudos y decididos, de hombres que llenan todo un cuadro.” (ETC: 178).

Schneider introduce también su poética en esta manifestación pictórica identitaria del *intracasticismo*. Como lo fue en los poetas y en los místicos del Siglo de Oro, el artista tiene una responsabilidad frente a la historia. Los pintores religiosos forman parte del cuadro ideológico e imaginario de la época, que Schneider también incluye tanto en su dramaturgia (Calderón, Lope de Vega y Tirso de Molina) como en su producción lírica: El Greco como pintor representativo de la España áurea es protagonista en dos de sus sonetos, *Der Greco* y *Die Seelenflammen, die zum Himmel schlagen* (1941). Diego Velázquez y José Ribera están presentes en sus mejores relatos: *Der Sklave des Velázquez* (1940) y *Das getilgte Antlitz* (1940).

8. 4. Ecrástica ejemplar *Der Sklave des Velázquez*⁵⁰⁶ *Das getilgte Antlitz* 1940

Der Sklave des Velázquez

La acción en *Der Sklave des Velázquez* se desarrolla en el Madrid del siglo XVII, concretamente en el taller del pintor de la corte Diego de Velázquez en los interiores del Alcázar. Los protagonistas de este relato no van a ser ni el rey, Felipe IV, ni el gran maestre de la orden de Santiago. El protagonista es Juan Pareja, un simple criado al servicio del pintor al que no le está permitido más que el servicio a su señor. A escondidas cuando Velázquez se ausenta del taller, se dedica a pintar un cuadro: “La visitación del Señor al celador Mateo”. Pareja es sorprendido en plena tarea por el mismo rey, Felipe IV. El monarca, después de alabar su obra por su calidad, se ausenta para enviarle después al enano, conocido como ‘el primo’, quien le va a instar en nombre del monarca a que mezcle su cuadro con los de Velázquez. Al día siguiente se desarrolla la escena de sorpresa y de disgusto de Velázquez al descubrir el cuadro ajeno. El argumento gira en favor del esclavo Pareja por intervención del monarca, que entiende que el acto de creación al servicio de

⁵⁰⁶ RSA-BIBL [5246] Justi, Carl (1933): *Diego Velázquez und sein Jahrhundert* Leipzig: Phaidon.

Dios es un acto de ennoblecimiento del alma. Pareja, el esclavo, demuestra que no sólo tiene un alma, sino que su alma es cristiana, algo de lo que Velázquez ni siquiera se había percatado.

Con la entrada del ‘primo’ en la escena, el esclavo Juan Pareja se convierte en el narrador de una historia enmarcada: este personaje narrador cuenta cómo Velázquez le encuentra en la calle. Por el color tostado de su rostro, no más claro que el del Papa Inocencio III, es el modelo que Velázquez busca. Así es cómo Juan Pareja entra al servicio del pintor. En el relato secundario hecho por el personaje de Juan Pareja, Schneider explica una *teoría del arte religioso*, una interesante autorreflexión sobre la propia imagen y su desdoblamiento en la imagen que existe dentro del interior del artista y la imagen que está delante de él: “Er malte ja nicht mich, sondern das Bild, das er gesehen; aber dieses Bild hatte er von mir empfangen.“ (DSKL: 313)

Interesante es que en esta historia se produce al parecer una confusión en el mismo Schneider, ya que da la impresión de estar hablando de Felipe II, cuando históricamente era Felipe IV el monarca que reinaba en el momento de la acción del relato. Una confusión que al parecer es continuada por Urs von Balthasar:

[...] König Philipps mit dem Meister zur echten Wechselwirkung der beiden Ämter, die im Realen und Idealen das Ewige repräsentieren und die es beide nur können, wenn sie im Sinne der Heiligen ihr Leben zu einem Werk Gottes werden lassen.⁵⁰⁷

La consciente responsabilidad del artista de mantener el pasado se tematiza aquí como respuesta al arte de las vanguardias, que pretende hacer *tabula rasa* con la tradición. Todo lo que está llevando a la muerte de la tradición es para Schneider una verdadera falta de responsabilidad. El arte no debe caer tampoco en manos irresponsables. El escribe ampliamente sobre el arte para insistir en que su origen radica en una necesidad interior de los hombres:

Der Ursprung der Kunst liegt niemals in den Umständen, sondern in der Mächtigkeit der Seele. Aus dem Bedürfnis nach neuen Räumen für neue Menschenmassen kommt man niemals zur Architektur; wo aber das Anschwellen der Städte, der Völker gleichzeitig mit einem Anschwellen des Lebensgefühls erfolgt, wird sich eine Form erheben die diesen innern Gehalt widerspiegelt damit Anspruch auf künstlerischen Rang hat. (TB: 553), (28.2.1932)

⁵⁰⁷ Balthasar (1953), p. 60.

*Das getilgte Antlitz*⁵⁰⁸

Es un relato breve escrito inmediatamente después del relato *Die Dunkle Nacht* a principios de diciembre de 1939. La protagonista es una mujer, la hija del famoso pintor José Ribera, oriundo de Játiva (Valencia) conocido como “El Españolito”, residente en Nápoles desde 1616 hasta su muerte en 1652.

La historia marco se inicia en el convento de Las Descalzas Reales de Madrid, en el momento en que una monja enferma decide confesar su pasado a la priora del convento y rogarle que borren el rostro de un cuadro de la Virgen donado al Convento. La monja (sin nombre) se remonta a los años de su juventud y relata los acontecimientos del pasado, para volver a cerrar la historia marco con el cumplimiento de su deseo de borrar el rostro de la imagen. El relato enmarcado es mucho más complejo porque narra dos historias trágicas, en el mismo sentido *intracastizo* que venimos siguiendo: la primera historia es la historia espiritual-trágica del pintor Ribera y la de su hija, cuyo nombre no se menciona, y una segunda histórico-política, cuya figura es Masaniello, el popular héroe revolucionario de la histórica revuelta de Nápoles contra España en 1647.⁵⁰⁹

La historia se centra en esta figura femenina que se presenta como un personaje trágico que se deja seducir, tanto por el amor pasional con el infante Don Juan – Don Juan José de Austria⁵¹⁰– como por el movimiento revolucionario de Masaniello. El padre sufre una profunda depresión porque la jovencita virginal ya no puede ser modelo de las vírgenes inmaculadas que hasta ahora había sido. Por otro lado la figura de Masaniello, el héroe revolucionario, encarna al poderoso que proviene del pueblo, promete grandes cambios en su favor y finalmente termina corrupto por el poder y convertido en un dictador que finalmente será presa de su locura.

La joven seducida por la pasión abandona a su padre y se marcha con Don Juan para al final ser entregada al cuidado de una dama. Esta mujer se ve obligada a entregar a su hija Agnes en adopción. Ella finalmente termina en el convento de Las Descalzas Reales de Madrid donde está confesando su vida a la priora. En este punto la historia enmarcada

⁵⁰⁸ Este relato se publica en el volumen de relatos *Die dunkle Nacht. Sieben Erzählungen*. Alsatia-Verlag. 1943. (*Der fünfte Kelch- Der Traum des Heiligen- Die dunkle Nacht des heiligen Johannes von Kreuz - Das getilgte Antlitz - An des Reiches Grenzen - Der Tröster - Vor dem Grauen* (Der Bettler von San Ignazio).

⁵⁰⁹ Getzeny (1987), p. 96; Laufhütte (2008), p. 106.

⁵¹⁰ Este Don Juan es a su vez el hijo bastardo de la unión entre el monarca Felipe IV y la actriz llamada ‘la Calderona’. Esta historia forma parte de la leyenda que se cierne sobre esta figura, que en otras versiones la identifican con la hija de ésta, de nombre Anna. Pero no es la misma hija de Ribera en esta información, sino la misma hija que se llama Agnes y que en otra versión es la que vive en este convento.

Véase <https://imagenesmadrid.wordpress.com/2016/01/18/sombras-en-las-descalzas-reales/> [02.03.2016]

vuelve al punto de partida en el cual le pide a la priora que borren el rostro de la Virgen del cuadro pintado por su padre que en una ocasión fue cedido al convento. El rostro de la Virgen se asemeja al rostro de la monja en su juventud. Este cuadro al parecer fue efectivamente retocado y pintado el rostro por el pintor Claudio Coello (1642-1693).

La figura de Masaniello se presenta en la crítica como el paradigma de la propaganda fascista. Mi interpretación no es del todo la misma, ya que la denuncia va más dirigida – como en *Das Erdbeben in Chili* de Kleist– al concepto de revolución, de levantamiento del pueblo, el dominio del populacho jacobino, al mando de un pescatero como Masaniello, alias Thomaso Aniello. Masaniello en la realidad histórica lo que hizo fue iniciar la revuelta de Nápoles contra los elevados aranceles impuestos por la corona española.

Como ya señala Caeiro, la hija del pintor José Ribera lleva marcas de los personajes trágicos de Unamuno en su desgarramiento interior, en el ‘desdoblamiento del yo’⁵¹¹ de una personalidad que se encuentra entre dos mundos antagónicos. También es Caeiro el que afirma que este relato pertenece a la literatura de resistencia: “Tal es el espíritu de la ciudad, lo que se pone de manifiesto cuando ésta actúa uniformemente (es uno de los relatos de Schneider con inconfundible alusión a la realidad alemana de 1940).”⁵¹² Como constante isotópica vuelve a aparecer el idilio del paisaje descubierto en el fondo trágico de la guerra y convertido en *paisanaje*.

En el relato *Der Tröster* usa el mismo contraste idílico-trágico, con el trasfondo de la Guerra de los 30 Años⁵¹³. Así lo hizo también con el paisaje de Straßburg, como vimos en el capítulo 6.3. La ciudad de Nápoles aparece igualmente vista aquí, primero desde un espléndido jardín y su arco de rosas con el mar azul, pero al fondo la flota española dispara sus cañones. (DGA: 344)

De modo similar a la historia de Bernardino de Lares en *Las Casas vor Karl V.*, relato escrito el año anterior, la crítica ha acentuado el factor histórico como parábola de representación del poder fascista. No obstante hay que destacar un factor esencial y constante en la narración schneideriana: la fusión del personaje con su momento histórico, la tragedia personal que sufren aquí tanto el pintor José Ribera como padre, que termina enfermo y arruinado, perdido en las calles de Nápoles (al menos en la ficción) como la hija en su tragedia personal, con el abandono de su condición de virgen y la caída en la tentación de la carne, de la pasión del amor con Don Juan. Además cae también en la tentación de la

⁵¹¹ Caeiro (1970), p. 99.

⁵¹² *Ibid.*, p. 143.

⁵¹³ Cfr. Schuster (2001), pp. 102-103.

revolución de Masaniello, a quien sigue en su levantamiento. Finalmente se verá sola y sin su hija, vieja y enferma en el convento, con una conciencia que no le permitirá soportar que su imagen siga siendo parte constituyente de un arte sagrado, cuando su vida no lo ha sido.

Con este ejemplo se ha podido ver que para Schneider el arte religioso está unido intrínsecamente a la realidad espiritual que representa y no puede separarse de la realidad histórica de la cual surge.

Llegados a este punto, con una idea de los presupuestos intracastizos relacionados con el arte, podemos pasar a la siguiente manifestación, mucho más importante en la obra y también en la persona de Schneider. Se trata de la mística, que, como podemos recordar, Unamuno equiparaba a cualquier gran filosofía alemana y la llamaba *intrafilosofía*. Schneider va a ser capaz de integrar este mismo modo de pensar con la misma finalidad de responder, protestando contra la filosofía de su propio tiempo.

IX: INTRAFILOSOFÍA: DE MÍSTICA Y HUMANISMO

9. 1. La mística *intrafilosófica*: Teresa vs. Nietzsche

Wenn es eine Antwort gibt auf die Philosophie unseres Zeitalters, so hier; und wenn deren Ursprünge gefunden werden können, so können sie vielleicht hier gefunden werden. “(Reinhold Scheider: “Die Weltsendung Spaniens”)⁵¹⁴

Como podemos constatar en esta cita introductoria, Schneider está respondiendo a la filosofía de su tiempo, para lo cual va a ser de nuevo el pensamiento intracastizo hispano su instrumento de respuesta dialógica. Vamos a ver cómo sus planteamientos coinciden con aquella propuesta de Unamuno de responder al pensamiento europeo con su genuina *intrafilosofía* española: la mística. Sin una previa formación, las dificultades que va a tener Schneider para la lectura de los místicos españoles van a ser grandes, como nos lo afirma en sus notas autobiográficas: “Unendlich mühsam ist es schon aus sprachlichen Gründen die spanischen Mystiker zu lesen. Ich studiere jetzt die Teresa [...] Philipp dagegen ist mir verwandt.“ (TB: 70, 19. 6.1930). No es nada probable que pretenda imitar la experiencia mística desde un esfuerzo individual, ya que Schneider no ha pretendido en ningún momento ser un místico del siglo XX, sino un cristiano consecuente. (Epílogo, *Zeugen im Feuer*, GW4: 489).

El pensamiento barroco de Schneider, más conocido desde su adaptación de dos Autos sacramentales de Calderón entre 1947 y su publicación en 1950, se ha desarrollado en realidad a lo largo de tres décadas y en etapas diferenciadas: la primera etapa, en torno a los años 30, viene marcada tanto por el pensamiento de Nietzsche como por la visión intracasticista de Unamuno y mantiene muchas coincidencias con la generación del 98; la segunda etapa, durante los años 40, en un contexto nacionalsocialista y desde una profunda religiosidad en la que se ha declarado profundamente católico; en la tercera fase, a finales de los 50, este pensamiento barroco se manifiesta con la experiencia de la mística negativa en un sentido muy distinto y en medio de una profunda crisis existencial y religiosa al final de su vida.

⁵¹⁴ Schneider (1953): „Die Weltsendung Spaniens“ (2.10.1953), en: Schneider (1953): *Der christliche Protest*, Zurich: Die Arche.

Schneider (1953): RSA-Tps. N° 2244 "Barcelona" (Palma de Mallorca, 15.5.1930)

Es obvio que la mística española es tratada por Schneider desde el pensamiento de Unamuno como una respuesta a la filosofía de su tiempo, especialmente a Nietzsche, como superación de su propuesta ‘simplemente trágica’:

Als junger Mann sah er Nietzsches Vermächtnis nicht eigentlich im Nein an das Christentum, sondern in der “Bejahung des Tragischen, die freilich eng verbunden war mit diesem Nein“. Aber darin wurde Nietzsche von Unamuno und der spanischen Welt über-rundet: Spanien war – bis tief in seine Heiligen hinein– tragisch und gläubig zugleich (290). Tragik und [en el original gesperrt] Mystik bedeuteten mehr als Nietzsches Tragik ohne den Glauben.“⁵¹⁵

En este punto Schneider se acerca a la postura de Unamuno contra Nietzsche, a quien “no perdona sus calumnias al Cristianismo” al interpretar la figura de Cristo como un arquetipo del ‘superhombre’. Schneider en un principio se define como “Metaphysiker ohne Religion” (TB: 45, 5.6.1930) para establecer un diálogo con Nietzsche desde un ángulo más objetivo, sólo que en este proceso es cuando al final se convierte definitivamente al catolicismo. En este punto Beer, que estudia la respuesta de Reinhold Schneider a Nietzsche, destaca la importancia del nadismo en la voluntad de superarle: “Dem Nihilismus wird also der spanische “Nadismus” entgegengesetzt, der jenen überwindet. Das Leben wird zum Traum, in dem der Lebende, Handelnde sich der Vergeblichkeit von Sein und Tun bewußt ist.“⁵¹⁶ El problema planteado por Ingo Zimmermann⁵¹⁷ sobre la lectura de la mística española influida por Nietzsche, viene resuelto con la comparación que Schneider efectúa en su *Madrid Tagebuch 1930-1935*, cuando se dedica a Teresa escribiendo el ensayo sobre Felipe II en Junio de 1930.

El nadismo⁵¹⁸, como superación del nihilismo a través de Unamuno, aparece tematizado en el volumen póstumo *Pfeiler im Strom*⁵¹⁹: „An der äußersten Grenze [...] wo der Tod, das Nichts, das Nada [...] dem Anschein nach gewonnen haben, überwindet Unamuno den Nihilismus, durch „den von ihm entdeckten spanischen Nadismus.“(PfiStr: 270) Schneider

⁵¹⁵ Scherer (1964), p. 376.

⁵¹⁶ Beer (1966), pp. 23-31.

⁵¹⁷ Zimmermann, I. (1982), p. 68.

⁵¹⁸ Schneider utiliza el término ‘nadismo’ como lo hacen los investigadores en la cátedra Miguel de Unamuno. Armando Savignano, Universidad de Trieste (Italia): “[...] el pensador vasco no sin razones prefería nombrarlo nadismo”. (VIII,726). “Filosofía y religión en Unamuno: El nadismo”, en: Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, Nº 48, 1, 2010, págs. 107-116. http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0210-749X/article/viewFile/8451/8548 [30.03.16]

⁵¹⁹ Este volumen recopila ensayos sobre historia, poesía, fe, personalidades, paisajes y ciudades y recuerdos. Werner Bergengruen nos informa que este era el próximo proyecto que tenía en mente después de terminar *Winter in Wien*. Los artículos donde destacan los temas hispánicos son: “Das Problem Papst Alexander VI” (pp.48-54) “Das Drama des Geistes in der Geschichte” (Sobre Donoso Cortés) pp. 55-62; “Loyola” (208-211); “Unamuno (Zu seinen Briefen)” (pp.256-270); “Madrid: El Cristo del gran poder (Christus der großen Macht) (367- 370) “Buchmesse in Lissabon” (pp. 400-406).

hace uso de una determinada identidad hispana como respuesta dialógica a la crítica de Nietzsche al Cristianismo; en primer lugar reprocha a Nietzsche el no haber conocido España; piensa que de otro modo no hubiera podido justificar la dura crítica que hizo al Cristianismo.

Schneider presenta con esta dialogicidad tres argumentos que han de evidenciar la fuerza vital del Cristianismo en España: a) la época de la Reconquista; b) la juventud de Carlos V en su ‘voluntad de poder’; c) el carácter vital-activo de la mística española, en especial Santa Teresa, no la embelesada, sino la Teresa de carne y hueso. Schneider se queja efectivamente de que: “Zu Nietzsches Zeit war Spanien, außer von Schopenhauer, nicht entdeckt; heute wäre eine Nachlässigkeit, Spanien nicht gegen ihn aufzubieten.” (TB: 162-163)

La conclusión ya temprana de Schneider es clara frente a la filosofía: “Mystik überschreitet jede Kategorie, sei es die des Denkens oder der Ästhetik.” (PRtb: 156) Pese a su considerable dedicación a Schopenhauer, tanto en los primeros años como en 1956, Schneider no llega a interesarse por Baltasar Gracián, el jesuita del siglo XVII, cuya obra *Oráculo manual*⁵²⁰ ya tuvo una importante recepción gracias a Schopenhauer su traductor y Nietzsche.

9.1.1. Descalificación del ‘eterno retorno’

Está claro que Schneider estaba centrado en superar el nihilismo de Nietzsche, cuyo concepto critica argumentando en favor de la fe frente a la filosofía. Si Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* habla del ‘eterno retorno’ de Nietzsche como un “remedo” de la inmortalidad del alma (DSTV:103), Schneider habla de este retorno como:

Ein Ring, der sich im Leeren dreht, eine streng begrenzte, sich selbst bekämpfende Energie ohne jede Perspektive, das heißt der unablässig sich bestätigende und vollziehende Nihilismus. Eine lebensfeindlichere Konzeption ist nicht denkbar; Nietzsche hat als Nihilist in ihr gelebt, als Feind des Lebens. [...]

Er ist der erste Philosoph, der keine Wahrheit zuläßt: als Künstler. Denn die Wahrheit verweigert die Vielfalt des Ausdrucks, die Totalität. [...] Philosophie: Ausdruck durch die Relation. So erscheint die Philosophie. Subjektiv ist sie mehr: Eroberung, Vergewaltigung der Welt und der Dinge durch ihre Benennung. Der Mensch macht sich eine gemäßige Welt. Er zwingt die Erscheinungen zu einer Übereinstimmung mit sich. Damit dehnt er sein Ich auf die ganze Welt aus; er erzwingt sich die kosmische Bestätigung seiner selbst, das ihm entsprechende Haus, den Boden seiner Aktion. (TB: 164-165)

⁵²⁰ Muñoz Fernández, Adela: (2008): “Pesimismo español o alemán: La influencia de Gracián en Schopenhauer”, en: Vega Cernuda (2008), p. 283-291.

Schneider se manifiesta escéptico frente a la idea unamuniana de la inmortalidad del ser a través de sus obras, pero sí va a estar de acuerdo con que la idea de que el *hombre* no puede ser la idea abstracta. Unamuno iniciaba su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* enfrentándose con el concepto de “*humanus*” y diferenciando su posición contraria a un humanismo abstracto:

Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto humanitas, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, –sobre todo muere– el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quién se oye, el hermano, el verdadero hermano. (DSTV: 25)

También Schneider va a desarrollar la misma idea sobre la humanidad y el hombre, como vemos en las reflexiones apuntadas en su *Madridener Tagebuch 1930-1935*. En esta fase vuelve ya a las reflexiones anteriores:

Das Leben für die Menschheit allein entspricht schon der Natur des Menschen nicht: in der Familie, in der Bindung und Fortwirkung des Blutes ist zwar ein Anfang zur Metaphysik, aber ‚die Menschheit‘ bleibt, wie Unamuno sagt, abstrakt: eine moderne Eisenkonstruktion. Kurz: der Mensch, als ein nicht zu befriedigendes, und in Wahrheit nicht zu begrenzendes Wesen, kommt ohne eine Beziehung zum Unendlichen nicht aus.

Das ‘Leben in der Menschheit’ aus der Perspektive des Schriftstellers: daß die Bücher länger dauern als Blut und Herzschlag. Was für ein törichtes Versprechen! Wie stellt man sich dieses ‚Leben‘ vor? Fortleben in anderen: wer kann sich darunter etwas denken? (TB: 157, 21.9.1930)

Del mismo modo hay que acentuar que Schneider no es un autor aislado. Pese a su devoción ibérica, sus lazos con la nobleza alemana son muy fuertes. Durante los años en los que reside en Potsdam tiene contactos con los que más tarde formarán el grupo de resistencia conocido como el *Kreisauer Kreis*⁵²¹, un grupo de amigos contrarios al régimen y pertenecientes a la aristocracia alemana en torno a Helmut James von Moltke, Graf Schenk von Stauffenberg y Graf von Yorck,⁵²² que el 20 de Julio de 1944 fueron ejecutados al ser descubiertos sus planes contra Hitler. Según Baumer, Schneider organiza un grupo de resistencia similar en Freiburg.⁵²³

⁵²¹ Para mayor información véase <http://www.bpb.de/suche/?suchwort=kreisauer+Kreis&suchen=Suchen> [13/12/2015]

⁵²² Stadie (2008).

⁵²³ Baumer (1987), p. 28.

La proyección trágico-agónica de Schneider, también en la visión *intrafilosófica* del Carmelo, no ha sido siempre bienvenida por la misma orden carmelita actual, ya que es incluso criticado por la misma en su afán trágicista. Este concepto, que presenta a Teresa de Ávila como atormentada, es interpretado como una construcción schneideriana. Esto es realmente cierto, lo que refuerza nuestra hipótesis de la *transculturación trágica* que venimos estudiando. En realidad Schneider mismo confiesa su proyección agónica del Carmelo mediante el influjo de Unamuno: „Er führte mich zu dem von frühester Jugend geliebten Calderon, seinen Vorgängern und Zeitgenossen; er [Unamuno] deutete auf die große Teresa, den Carmel, die Agonie als Lebensform des Glaubens, als geschichtliche Existenz.“ (VT: 51-52) Christina Kaufmann, una de las grandes figuras de renovación y apertura del carmelito catalán, manifiesta su crítica al respecto:

También Reinhold Schneider en el ensayo sobre Felipe II presenta un retrato de Teresa, atormentada por la irrupción de lo divino en su vida, por las exigencias ascéticas que se impone para responder al Dios que la “castiga con mercedes místicas”, atormentada por el discernimiento de la autenticidad de sus experiencias y perseguida por los doctores. Algo hay de todo esto en la vida de Teresa, pero deducir que “más tarde se reconocerá en el ‘desesperado’ al elegido por Dios” parece responder más al drama personal de Schneider o a las brumas nórdicas tan alejadas de la luz implacable de la llanura castellana.⁵²⁴

9.1.2. Del sentimiento trágico de la mística

Vielleicht könnte das Leben, in das Theresa eintrat, ein tragisches genannt werden, freilich im strengsten christlichen Sinne (Thvs.p, p. 20)

Diese Anspannung ist wie ein Todeskampf; sie ist die höchste Not um Gott. (GW1-Ph, p. 309)

El concepto que Schneider tiene de la personalidad trágica de Teresa viene asimismo acompañado por la proyección figurativa del sufrimiento de Cristo. Para el cuerpo es destrucción, para el alma es desasosiego o pérdida de la paz. Las visiones le acarrearán la duda de su veracidad. Esta duda es signo de alejamiento de lo que en la Edad Media significaba la *hybris* o el pecado de la soberbia. Sin embargo, Teresa es para Schneider testigo de los efectos divinos.

Como en San Juan de la Cruz, su sufrimiento viene unido a la sensación de felicidad, especialmente en la identificación con el sufrimiento de Jesucristo, con la pasión. Pero lo más significativo es la interpretación que hace Schneider de Teresa en tanto que la incluye en la capacidad real de transformar la historia. La propuesta de Schneider hacia una

⁵²⁴ Kaufmann (2002).

consecuente *imitatio Christi*, que interpreta la historia como una *pasión* y que a través de la oración mantiene la esperanza de alcanzar la Gracia, se hace cuestionable en la práctica real de la existencia cotidiana.

Schneider es consciente de este problema y por ello propone la imitación de los santos en muchos aspectos, pero no en sus vivencias místicas, sino como testimonios de la existencia espiritual en la vida real. Más bien procura unirse a los místicos en su actitud ante la vida terrenal: en la oración, en la actitud frente a la enfermedad, en el sufrimiento, en el ascetismo, en el recogimiento y sobre todo en la actividad infatigable en medio de esta agonía del Cristianismo. Schneider pretende paradójicamente transformar el sentido de su experiencia trágica en una experiencia positiva y enriquecedora, en la que ve inmensas posibilidades: “Wenn ich dem Verzicht einen durchaus positiven Sinn geben kann, ohne deshalb aufzuhören, unter ihm zu leiden, so habe auch ich mein Spiel gewonnen. (TB: 26) Para lograr esta transformación positiva del sufrimiento Schneider hace uso de imágenes y símbolos bíblicos que han de expresar lo inefable sobre la vida espiritual.

El modelo de vida de las carmelitas descalzas para la realidad histórica alemana de la Segunda Guerra Mundial bajo el nacionalsocialismo es una propuesta atrevida que hay que analizar a fondo. El modelo teresiano para Schneider es valioso especialmente en el paso de lo místico a lo real, por la influencia en la vida de sus monjas y por el efecto de sus fundaciones: “[...] nicht allein im Trachten nach dem Seelenheil der Ordensleute, sondern im Beruf in der Welt, im sichtbaren und unsichtaren Wirken”. (Thvs.p: 42-43)

9.2. Breves relatos hagiográficos (1939-1940)

El contexto histórico y político del nacionalsocialismo le lleva a escribir relatos-ensayo religiosos también frente al gran riesgo que supone escribir otros géneros más claros: “alles andere ist so ernst und gefährlich wie nur denkbar; nun scheint auch das Unheil zu kommen über die Völker im Norden.” (BWAB, 9.12.1939) Su decisión de escribir relatos breves y dedicarse más bien al género del ensayo viene determinada por las difíciles circunstancias:

Es ist mir klar geworden, dass man im Essay heute eine viel nützlichere Arbeit leisten kann als etwa in der Historie oder im Roman – die beide kaum mehr durchgeführt werden können. *Aber der Essay kann zum Prisma werden, in dem der Geist der Zeit bricht*; er kann, wenn die schwierige Form gelingt, ungemein viel zur Klärung der Lenk und Anschauungsweise beitragen – *und zwar auf eine ganz unangreifbare Weise*. Auf die Schule des Denkens, Erkennens, Anschauens kommt aber sehr viel an.“ (BAMB, 26.03.1938) [cursiva propia]

A finales de 1939 Schneider escribe la hagiografía *Theresia von Spanien* (1940) y con ella algunos relatos hagiográficos sobre Loyola: *Das Antlitz Ignatius von Loyola, Der Abgrund* (Loyola); sobre San Juan de la Cruz: *Die dunkle Nacht Johannes vom Kreuz*, [1939] –publicado en 1943– y sobre Ramon Llull ‚Hagiographische Skizze‘ [1939]⁵²⁵ (capítulo “Der Mystiker von Palma“) en el volumen de ensayos *Verpflichtung und Liebe* (1964)⁵²⁶.

El volumen de ensayos *Macht und Gnade* (1940) integra varios artículos dedicados a temas igualmente hispánicos de anteriores publicaciones. El valor de estos ensayos radica según Maria del Carmen Alonso en participar de algún modo en la acción antifascista de la *Weißer Rose*.⁵²⁷ Sin embargo, el relato más conocido y como tal más estudiado es el que vamos a ver a continuación, y que nace casi exactamente por las mismas fechas en que se inicia la Segunda Guerra Mundial.

Relato intrahagiográfico: “Die dunkle Nacht Johannes vom Kreuz”

Aunque Schneider lee español, muchas de sus fuentes provienen de textos franceses; uno de ellas es la obra del experto sanjuanista Jean Baruzi⁵²⁸ *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924). Vemos hasta qué punto le importa a Schneider el efecto que le está causando la lectura de San Juan de la Cruz:

Liebste Ana Maria, sehr glücklich bin ich darüber, dass der “Aufstieg zum Berge Carmel” Dir so viel bedeutet. Es wird auch nicht viele Werke geben, die uns einer solchen Klarheit und Fülle der Seele den Weg weisen; die an einer jeden Stelle auf Erfahrung und konkretes Wissen gegründet sind und aus solcher Tiefe [en original Sperrung]des Leids zu solcher Höhe führen. Nur solche Kräfte tragen noch. Ich las inzwischen die „Dunkle Nacht“, die ich mir zurückbringen werde, und lese eben die „Lebendige Liebesflamme“, die mir bisher als das höchste Werk des Heiligen erscheint; hier verwandelt sich alle Nacht in Licht; ja, die Nacht ist Licht. In der Tiefe seines Kerkers in Toledo, dem der Heilige nach neuen Monaten entfliehen konnte, vernahm er die ersten Klänge seines Geistlichen Gesangs; er hat furchtbar unter den Menschen gelitten. (BW-AMB, 6. 10. 1939)

Schneider vuelve así a recurrir a la *intraliteratura* del Siglo de Oro para expresarse a través de sus motivos, enlazándolos con el momento histórico que está viviendo: esto lo

⁵²⁵ Schneider (1939): Tps. “Die Bekehrung des Ramon Llull. Hagiographische Skizze.”

⁵²⁶ Schneider (1964): „Der Mystiker von Palma“, en: *Verpflichtung und Liebe*: Freiburg i. Br.: Herder, pp.13-20.

⁵²⁷ Alonso Imaz (2007), p. 107.

⁵²⁸ Baruzi, Jean, (1924). Esta misma obra viene citada en Unamuno *La agonía del cristianismo*, p. 65. El trabajo de Baruzi supuso una visión novedosa y a su vez problemática de la obra de San Juan de la Cruz. Véase Ruiz Salvador, Federico (1968): *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos y el sistema*. Madrid: BAC (Biblioteca de autores cristianos), p. 145.

podemos ver en el uso extraño de las metáforas que se refieren a la guerra como por ejemplo “Der große Eisgang”, frente al cual queda la huida hacia la esperanzada noche oscura de San Juan de la Cruz’:

Der große Eisgang hat über Nacht begonnen, und niemand weiß, wohin er seine Schollen wälzen, und wer sich ihm entgegen stellen wird [...] Man möchte sofort wieder zum Heiligen Johannes vom Kreuz flüchten, der schrieb: „Leben Sie in Glaube und Hoffnung, auch wenn Sie dabei im Dunkeln wandeln: denn in dieser Finsternis beschützt Gott die Seele. (BW-AMB, 25.10.1939).

Esta carta la está escribiendo Schneider poco antes de viajar a París como invitado por el Baron von Münchhausen, director de la *Goethehaus* en esta ciudad. Durante esta estancia entre el 9 de noviembre y el 24 de febrero, Schneider llega a conocer a los hermanos Baruzi; uno de ellos, Jean, es el especialista en San Juan de la Cruz.⁵²⁹ Importante en este punto es la situación personal del autor, que tiene que autocensurarse, como lo vemos incluso en este epistolario íntimo dirigido a Anna Maria su compañera: “Ich wäre so gerne klar und sehe mich gezwungen unklar zu scheinen. Vieles andere muss schon wieder Gesprächen vorbehalten bleiben.” (BW-AMB, 9.12.1939).

La narración se inicia en una noche de diciembre, a media noche, en plena tormenta. El protagonista del relato, San Juan de la Cruz, ante el temor de que la correspondencia que tiene en manos caiga en poder de sus contrarios, que vienen a apresarle; prefiere echarla a las brasas. Entre estas cartas se encuentran las cartas de Santa Teresa. “Der Gefangene” (San Juan) es trasladado en un carro de paja por la meseta hacia las afueras de la ciudad. Por el camino, al amanecer puede percibir el mundo desde la jaula, ver la salida del sol, escuchar el relinchar de los caballos y el griterío de la gente. San Juan es encerrado en un calabozo completamente oscuro, del que saldrá ocasionalmente para ser llevado ante el prior de la orden, quien le comunica el motivo por el cual ha sido detenido, o para ser maltratado y denigrado en las más diversas formas posibles. La reacción del preso no es otra que la silenciosa conciencia de estar sintiendo la experiencia de la pasión de Cristo. Finalmente es liberado. Alguien le abre la puerta, sale, no ve a nadie y se dirige al convento de las monjas de Bea.

El relato aparece estructurado por escenas, que postfiguran la pasión de Jesucristo y que nos llevan a deducir que se trata de una *imitatio Christi* que funciona como eje argumental, aunque apenas sin acción. Ésta transcurre en parte en el calabozo, donde es encerrado, o en el refectorio. Se describe cómo se siente San Juan en los momentos en que es maltratado: “er

⁵²⁹ Haehling von Lanzenauer (2009), pp. 45-65.

spürte ein paar Faustschläge [...]. Das Gefängnis war ein Schacht, in dem es vollkommen finster war, ein wenig Stroh raselte unter seinen Füßen (DNJK: 82) Con la experiencia de la cruz el santo valora la transformación interior y el sufrimiento como un momento sublime de gracia; en su interior es feliz por tener la oportunidad de vivir esta imitación y de ser capaz de soportar lo que Cristo soportó. La violencia, la burla, la denigración, aparecen en un orden donde las escenas se suceden como un via crucis.

Mientras San Juan es azotado, se deja traslucir la escritura oblicua al diferenciar muy sutilmente entre los que azotaban llenos de odio y entre los que azotaban porque estaban obligados por la obediencia, o sea, los novicios. (DNJ: 88) El autor posiblemente está trasladando el sistema opresor nazi a una estructura opresora de una institución eclesiástica, quizás sin ser tan consciente de ello. Destaca en la figura del padre de San Juan de la Cruz el motivo, reiterado en otras intrahagiografías (Loyola, Las Casas, Bernardino), de la separación de la familia y la renuncia a la herencia: “[...] um ihrerwillen hatte er sich von seiner ritterlichen Familie getrennt, auf sein Erbe verzichtet und während der wenigen ihm noch vergönnten Jahre die Not des Daseins erduldet, die an die Stelle der erhofften Glückes getreten war. Ob es wohl die rechte Liebe war, die Vater und Mutter verbunden hatte?“ (DNJK: 91)

San Juan se presenta aquí no sólo en la postura de víctima de la violencia, sino también en la actitud de profunda humildad, en la oración y en el trabajo. Sin embargo, algunas alusiones a sus actos ejemplares quizás demasiado generalizadas, despiertan la sospecha de que detrás de estas líneas se está emitiendo otro mensaje que relaciona el contenido del relato con la realidad real nacionalsocialista circundante. El mensaje se está dirigiendo a los lectores de 1939: a los que sufren, a los desesperados, a los enfermos, para lograr con él un efecto de consuelo por un lado pero más aún de esperanza y fuerza de aguante hasta un final.

[...] sagte er dann und wann ein Wort, das die Gedanken der Menschen aus der Not ihres Leidens, der Enge ihrer Geschäfte emporlenkte; leise, ohne dass seine Worte zu Gewichten wurden, wendete er den Sinn der Ungeduldigen und Verzweifelten, indem er sie dort eine Gnade erkennen ließ, wo sie bisher nur Strafe und Prüfung gesehen hatten." (DÜ: 10-11)

El prior de la orden es presentado como un personaje al cual "eine besondere Weise Glück und Wärme fehlte." (DNJK: 83) El contenido de la intervención del prior se centra en una cuestión mucho más profunda y que atañe a la problemática histórica de la Orden del Carmelo y la reforma de la Orden. También aquí se teoriza la relación de la verdad con la

forma, el contenido de la verdad con la forma de la expresión. Como en los demás relatos, el personaje contrario argumenta su posición, como Sepúlveda argumentaba en *Las Casas*. El prior aquí también explicita su postura: "Es wäre freilich leicht wenn ein Gefühl überzeugte. Aber was wir sehen und erkennen, ist nicht dieses Gefühl von dem du sprichst; es ist Unruhe und Verwirrung". (DNJK: 84) La escena deja actuar las reflexiones del narrador, que integra asociaciones efrásticas entre la figura de San Juan y la pintura barroca que aparece en su trasfondo. Esto se refleja en la semejanza de la figura del santo con un cuadro flamenco en la levedad y transparencia de su persona: "[...] hingleitend wie ein Schatten, als sei eines von der Bilder aus dem Rahmen getreten." (DNJK: 87)

El punto clave en este relato, como se puede ver, no es la experiencia mística de la *noche oscura* en sí, sino que destaca más la experiencia personal y el comportamiento de los monjes que lo tienen en cautiverio. Con ambos hechos destaca Schneider el fuerte contraste entre la biografía del santo y su obra. En su biografía destacará la simultaneidad de los contrarios como lo horrendo y lo oscuro junto con lo sublime y lo amoroso. Lo significativo y sospechoso de subversividad es, como en el relato lascasiano, el tono polifónico de las expresiones y el carácter aforístico de las frases: "*der Bann des Haßes schien abzufallen von den Brüdern, und eine uns gleiche Freude darüber versenkte den Knienden ins Gebet.*" (DNJK: 105-106). [cursiva propia].

El temor de San Juan no es su encierro, sino el miedo de alejarse de la luz divina: "Mein Gott", fragte er leise, "warum hast du mich hierher verbannt, so weit fort von deinem heiligen Licht in diese Welt, wo ich dich verlieren werde. Ich werde dich wieder suchen müßen, wie ich dich im Kerker gesucht habe; aber hier werde ich dich nicht finden." (DNJK: 107)

Desde la reflexión teológica, Schneider expone una tesis: El mundo al que San Juan regresa es un mundo en el que no se va a encontrar a Dios. La realidad a la que el poeta cristiano se enfrenta no es otra que una realidad demoníaca marcada por la violencia, la denigración y finalmente la guerra y la muerte. San Juan es en Schneider un hombre de carne y hueso que está sufriendo en su cuerpo; no hay duda de que se está refiriendo al momento histórico negro que están viviendo. La noche oscura como motivo isotópico, especialmente en torno al concepto de la nada, lo vuelve a tratar Schneider en su última autobiografía *Winter in Wien* (1958)

El teólogo jesuita Stefan Lüttich (2008), en un estudio más profundo sobre San Juan de la Cruz en Schneiderpero le critica que no es capaz de llegar a integrar el misticismo en su vida, pese a que destaca su fascinación especial por el santo: „Dennoch vermag er nicht, den Glauben und vor allem die Leidensbereitschaft des Johannes vom Kreuz, die ihn in besonderer Weise fasziniert, in sein eigenes Leben zu übertragen.“⁵³⁰ En el texto schneideriano no hay en efecto momentos de búsqueda de unión beatífica, ni tampoco pretende teorizar sobre la mística. Sus textos tampoco son apuntes autobiográficos de la experiencia mística, ni hablan de revelación, ni siquiera de un íntimo acercamiento a Dios. Tampoco sus poemas surgen de la experiencia mística en sí, es decir en el camino de perfección místico o la subida al Monte Carmelo. Schneider nos presenta efectivamente un nuevo modo de tratar la mística, según Lüttich, innovador desde el punto de vista teológico, ya que aparece “auf meisterhafte Weise literarische Fiktion und historisch-theologische Reflexion miteinander verknüpft.”⁵³¹

En estos momentos Schneider está alcanzado su punto culminante en su fase de profunda religiosidad, desde la cual se le conoce en la posterioridad, como se puede comprobar en la recepción crítica. Una recepción que se preocupa de desvincular la religiosidad de Schneider con un hereje, como se le está considerando a Unamuno.⁵³²

Nosotros preferimos dejar hablar al mismo Schneider al respecto. Como podemos constatar, este problema del carácter herético de Unamuno no le es ajeno. En el original y en el contexto de la frase, sin embargo, es el mismo Schneider el que subraya el breve periodo de tiempo en que Unamuno había representado esta visión crítica del catolicismo:

Zuerst, von vordergründigen Versagen, von erstarren, sich entleerenden Formen aufgebracht, sieht Unamuno im katholischen Glauben Aberglauben [...]

Aber schon nach drei Jahren (Mai 1905) spricht er die alles Folgende bestimmende Erkenntniss aus: ‚Das Heil liegt nur darin, daß wir uns unseren Mystikern zuwenden.‘ Er bekennt sich zum leidenschaftlichen, tragisch bestimmten Ewigkeitserlangen, dem Pena y Gloria para siempre der Teresa von Ávila, zum Erbe ihrer Stadt. Ávila ist die Stadt, ist das Haus, London und New York können nie Stadt und Haus sein. (*Pfeiler im Strom*, p. 263)

⁵³⁰ Lüttich (2008), p. 99.

⁵³¹ Lüttich (2008), p. 85.

⁵³² Pese a todo impacto hispano, valorado como lo hace Scherer, quien afirma que quien le lleva al Cristianismo es Unamuno: "Zum Christentum führte ihn auch wieder Unamuno oder das tragische Lebensgefühl. Denn Tragik führt vor das Kreuz, und Unamuno wies auf Teresa von Ávila hin, auf den Geist des Karmels, auf die spanische Mystik." Scherer (1964), p. 26-28/ p. 27, también hay otras posturas como la de Steinle, que se inclina por desmentir el impacto religioso de Unamuno: „Obwohl er ihn schon in den zwanziger Jahren faszinierte, kann Unamuno nicht als Mentor Schneiders zum Katholizismus gelten, da dieser Spanier den Katholizismus als Aberglauben ansah“, Steinle (1992), p. 39.

Por su importancia, aunque en menor grado que las anteriores, integramos también a continuación la intrahagiografía de Loyola, reflejada en dos relatos publicados en un solo título *Der Überwinder*. Aquí lo que más destaca es la opción por la pobreza y la renuncia a las armas.

Autenticidad ignaciana: „Der Überwinder“ (Der Abgrund) y (der Gast)

La hagiografía de Loyola es tratada del mismo modo que las demás: Ambos relatos se concentran en determinadas escenas, las cuales funcionan como símbolos de aquello que el autor pretende destacar: Por ejemplo, en el relato *Der Abgrund* lo que destaca es el juramento y el acto de sustituir las armas por la vida de peregrino en el lugar sagrado del monasterio de Montserrat. De la personalidad de Loyola destaca la fortaleza de carácter y la valentía frente al dolor físico, para evidenciar que éste es relativo. La opción por la pobreza aparece simbolizada por el intercambio de las vestiduras ricas por las ropas de peregrino.

Su origen familiar es noble, como el de Teresa, o el de San Juan de la Cruz; se presenta dispuesto a darle un giro radical a su vida: "Ich bin ritterlichen Stammes [...] aber mein Leben, das vor dem heutigen Tag liegt, ist zu Ende; ich habe ein neues begonnen" (DÜ: 9). Así lo hicieron también Bernardino de Lares en la novela *Las Casas vor Karl V.* y el aprendiz en el relato *Vor dem Grauen*.

El título *Der Überwinder* concentra no obstante el acto de renuncia a los bienes terrenales, como acto de ejemplar de superación. Ignacio de Loyola es presentado –al igual que los demás personajes– desde un ángulo humano, destacado en su actitud heroica en sentido totalmente contrario al héroe clásico; no en los campos de batalla, sino en la capacidad de sufrimiento, de renuncia y de superación de las tentaciones del mundo, incluida la desesperación de Loyola al borde del suicidio. Parece tener el texto una clara finalidad de distanciarlo de la misma Compañía de Jesús, la institución que él mismo creó y que, según Schneider, sus seguidores han transformado:

Inzwischen hat die Institution, die sich in mancher Beziehung gewiss nicht im Sinne ihres Gründers entwickelte, selbst im Bewusstsein geistiger Kreise das Bild jenes grossen Kämpfers verdunkelt und verwandelt: wir sehen ihn im Schatten seiner Gründung, und diese wieder im Schatten der gegen sie erhobenen Vorwürfe; kaum noch begegnen wir ihm selbst.⁵³³

⁵³³ Schneider (s.f.) RSA-Tps. N° 734 „Das Antlitz des Ignatius von Loyola“, p. 1.

En esta biografía lo que llama la atención es la importancia prestada al tema del suicidio, precisamente en los pensamientos de Loyola. Detrás de ello se vislumbra una problemática similar, de carácter autobiográfico, que Schneider arrastra desde el suicidio de su padre. La sensación de polifonía nos indica que está reflejando los pensamientos de Loyola, y al mismo tiempo, como autor, está dirigiéndose al lector para incitarle a la acción. Esto se vuelve a repetir en este relato: "Ich fühle doch, dass ich etwas tun soll hier auf Erden!" (DÜ: 25). Esta lucha interior es la apelación al lector a que vea esta agonía trágica en el protagonista. En efecto, hablamos en términos de Unamuno en tanto que también Schneider insiste en un dialogar con su conciencia. El sujeto escindido se dirige a un 'otro' cercano mediante el uso del pronombre *Du* para llevarlo finalmente al momento clave de la superación, de la decisión de permanecer vivo para cumplir una misión suprapersonal.

En el relato hagiográfico *Der Gast* (1940) el tema inicial trata del regreso de Loyola a su propia casa, donde se siente ahora como un invitado. Su personalidad ha sido transformada en la personalidad de un mendigo: "Mir gebührt unter den Armen zu leben als der Geringste unter ihnen.[...] Als Bettler willst du leben? hier, wo Deine Väter geherrscht haben, wo Deine Brüder herrschen? In der Welt begibt sich ein ungeheurer Kampf; in dem muß ich stehen." (DG: 52;61)

La conversión es descrita aquí con más detalle y centrada en una actitud clave: la renuncia a la guerra, a la violencia, a la fama y al nombre: „Schwert, ohne Ruhm und Namen; es hat sich alles in das Gegenteil gewendet in meinem Leben, seit ich hier, im alten Hause der Väter, die große Wandlung erfahren habe." (DG: 66) El relato se cierra con la presencia de otro personaje secundario, pero muy significativo, que refuerza el carácter de ejemplar del relato, como el hijo de Bernardino de Lares en *Las Casas*. Se trata de un joven, el hijo de Maria, que anhela seguir el modelo de vida que acaba de presenciar: "Ich möchte werden, wie er" (DG:70).

Llegados a este punto podemos pasar de los breves relatos a la hagiografía en su pleno sentido y como publicación independiente en forma de libro. Sin duda entre todos los ensayos hagiográficos de Schneider el más importante es el dedicado a Santa Teresa de Ávila. En el capítulo siguiente estudiamos esta hagiografía desde el concepto de *intracasticismo* como en los anteriores e intentando responder a las sospechas de la investigación schneideriana de ser un ejemplo de renovación de este género, ya que la figura de la santa ya la vimos al dedicarnos al ensayo sobre Felipe II.

9. 3. La renovación de la hagiografía. *Theresia von Spanien*

Alle Gefühle und Vorstellungen, die dem Bereich unseres eigenen Daseins entnommen sind, tauchen für diese Höhe nicht. (RS: Theresia von Spanien. 1939: 19)

Una breve mirada a los comentarios de la crítica nos lleva a la común convicción de que Schneider está aportando una novedad al género de la hagiografía. Según Walter Nigg la hagiografía schneideriana no sólo adopta una postura bien alejada de los esquemas clásicos, sino que viene marcada por una mezcla de realismo y carisma: „Den Heiligen gegenüber hat er sich weder ‚erbaulich‘ noch ‚unterwürfig‘ verhalten [...]. Die Schilderungen sind realistisch und charismatisch zugleich.“⁵³⁴

No son pocos los que afirman que el ensayo hagiográfico de Schneider está alejado de toda „hagiographische Schwärmerei“⁵³⁵: "Der Dichter hat durch eine Vielzahl von Heiligendarstellungen einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung der Hagiographie (Heiligenbeschreibung) in unserer Zeit geleistet. Die Biographien der Heiligen waren, vor allem im 19. Jh. fade und klischeehaft geworden."⁵³⁶ Es probable que tanto en Unamuno como en Schneider la mística carmelita de los descalzos fuese bienvenida también por su actitud antiinstitucional y libre, casi luterana, que se distanciaba de la exégesis académica para enfatizar la misma Sagrada Escritura y la propia experiencia espiritual. En su hagiografía Schneider define la mística desde el mismo trasfondo filosófico que Unamuno:

Mystik, deren Lehrerin sie werden soll, bezeichnet ja kein Denken, sondern ein von Liebe durchglühtes Beten, in dem die gereinigte, von Christus ergriffene Seele dem Wirken Gottes sich hingibt, um dieses zu erfahren und von Gott in seine immer größere Nähe getragen zu werden. (Thvs.p: 31)

Ingo Zimmermann destaca su aportación a la renovación hagiográfica: "Der Dichter hat durch eine Vielzahl von Heiligendarstellungen einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung der Hagiographie in unserer Zeit geleistet. Die Biographien der Heiligen waren, vor allem im 19. Jh. fade und klischeehaft geworden."⁵³⁷ Sin embargo la diferencia no radica ni en que sean menos aburridas o no se apeguen al esquema hagiográfico clásico. La novedad, más bien ejemplaridad, radica en la fuerza vital de Teresa, capaz de entregarse sin reservas a la

⁵³⁴ Nigg (1959), pp. 16-17.

⁵³⁵ Thiede (1980), pp. 14-15.

⁵³⁶ Zimmermann, I. (1982), p. 133.

⁵³⁷ Ibid.

vida espiritual sin abandonar el apego terrenal y asumiendo todo riesgo. Pirmin Meier en su conferencia “Verständnis und Darstellung des heiligen Menschen bei Reinhold Schneider”, dada en Múnich el 23 de mayo de 1998 ⁵³⁸, subraya que las hagiografías de Schneider se mueven al borde del género:

Ein Zeuge dieser Art, ein Heiliger in der Hölle wie wenige andere, ist in der Darstellung von Reinhold Schneider Ignatius von Loyola. [...]. Von der Textsorte her bewegt sich die Geschichte am Rande dessen, was noch als Heiligenvita gelten kann. [...] Heiligen bis in ihre Abgründe nachzusteigen, sie aus ihrem Nachpunkt zu erfassen, ist wesentliches Merkmal von Reinhold Schneider Heiligendarstellung [...].⁵³⁹

Los santos, como vemos también en los relatos sobre Loyola, son personas trágicas que tienen también que enfrentarse a conflictos y luchas internas:

Für ihn sind die Heiligen keineswegs den Antinomien unserer Welt enthoben, auch sie hatten mit schweren Versuchungen zu kämpfen. [...] Reinhold Schneider hagiographische Skizzen genießen eine erregende Lebendigkeit. [...] und ich rechne zu den wenigen Bahnbrechern einer neuen Hagiographie in unserer Zeit.⁵⁴⁰

Estos indicios de la misma crítica literaria nos invitan a querer comprobar hasta qué punto Schneider se desconecta de este género, profundizando en la hagiografía de Santa Teresa.

Theresia von Spanien (1939)

Esta breve hagiografía, acompañada de numerosas ilustraciones sobre la iconografía de la santa, pretende ofrecer una visión conjunta de la vida y de la personalidad de Santa Teresa. Sale a la luz pública una década después del ensayo *Philipp II.* (1931) con la intencionalidad de responder al nacionalsocialismo pagano y por tanto aún con más fuerza y mayor actualidad.

La imagen dada de Teresa de Cepeda y Ahumada es todo lo contrario a la imagen de una mística celestial, es una Teresa trágica de carne y hueso. Su relación con la realidad social está sostenida por un lado por su entorno conventual carmelita y por otro por su entorno histórico en relación con el monarca Felipe II.

Das Motto für Teresa ist ein Wort von ihr aus dem Streitlied für ihre Nonnen: Ya no durmais, ya no durmais / Que no hay paz en la tierra! [...] Es ist nicht falscher, als sich diese Heiligen mit dem Himmelsfrieden auf dem Gesicht in der ruhigen Klosterzelle vorzustellen.

⁵³⁸ Meier, P. (1998), pp. 151-168.

⁵³⁹ *Íbid.*, pp. 158-159.

⁵⁴⁰ Schmitt (1973), p. 17.

Sie suchten nur die Ruhe, weil in ihr der Kampf am intensivsten ist. (BWAMB: 10 de julio 1930)

Schneider compara la mística española con la inglesa y termina por subrayar que los místicos ingleses no estuvieron en el límite de esta extrema situación típicamente española, en la que son capaces de arriesgar la propia vida. A los místicos ingleses les llama así, pero con reservas: "sofern man ein so hohes Wort für sie gebrauchen darf" (TB: 811). En Inglaterra apenas encuentra existencias extremas comparables, con la excepción de Tomás Moro a quien dedica el relato *Der Traum des Heiligen*.

Die Unwirklichkeit der Welt, die Traumhaftigkeit, die Erkenntnis "todo es nada" dämmern höchstensfalls ganz von Ferne; denn da sind ja Gläubige versammelt [...] Hier zwingt nicht wie in Ávila oder Granada, in Köln oder Konstanz die Zelle zur völligen Einsamkeit mit Gott und seinen Geheimnissen. (TB: 812)

La valoración de la mística española tiene en realidad un referente histórico de actualidad, clave en toda la obra. Lo importante en el modelo de imitación, aunque ecléctica, del Barroco hispano, es la fuerza de convicción por la vía irracional: la entrega total, la actitud consecuente de Teresa, la fuerza activa de fundación y de imitación de la *Vita Christi*. La capacidad de ser humilde en extremo, de sacrificio y renuncia, son los argumentos convincentes, casi podríamos hablar aquí de hagiografías *sui generis*. Entre los más diversos espacios semantizados con la lucha interior, éste es el núcleo de la *transculturación*: espacio de lucha en el lugar (Ávila) y en el tiempo (Siglo XVI). Ambos son transportados en el tiempo primero a la actualidad a principios del siglo XX y más aún a partir de 1940 para luchar ejemplarmente con más fuerza contra el régimen endemoniado de la barbarie nazi. La intencionalidad de este texto radica en la paradójica o quizás quijotesca recepción y su efecto real en los soldados sufriendo en el frente, en tanto que estamos hablando de mística con los pies en el suelo: "Ich fand Halt und Führung in den Schriften der hl. Teresa von Ávila und des Johannes vom Kreuz. Dann entfaltete sich der große Zusammenhang, der das ergreifendste Geschenk meines Lebens ist: die Briefe der Soldaten (EE: 25)

El carácter ejemplar de todas estas personalidades consiste prácticamente en responder con todos los argumentos anteriores, primero en los años 20 y 30 ante la decadencia histórica del momento como propuesta regeneracionista; en 1940 como protesta y fuerza bélica contra un régimen satánico. Estas luchas interiores y las decisiones que se toman tan al modo unamuniano –que considera el proceso hacia el hecho más real que el hecho mismo– son las que en opinión del autor mueven en realidad los destinos de los pueblos:

Die Ideen, die inneren Erlebnisse entscheiden den Weg eines Volkes, und Teresa lebt dem Volk und dem König vor. Nun erkennt man mit unwiderprüchlicher Deutlichkeit, daß der innere Reichtum den äußeren unendlich überwiegt, daß das Kreuz mehr ist als das Schwert; Gebete mehr sind als Befehle. Irdisch betrachtet, ist der Standpunkt der Teresa tragisch; für sie selbst freilich ist alles, was sie ablehnt, Staub und Nichts. (TB: 47)

En resumen, los santos son personajes de fuerte carácter, emancipados, personalidades que responden claramente a una dialogicidad adversa. Más importante es la visión de la lucha de Teresa como lucha trágica: “Es ist der Kampf zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben, der in einmaliger, fast tragischer Härte die Geschichte ihres Volkes wie ihr persönliches Dasein und noch ihr Werk durchdringt.” (Thvs.p: 8).

Como en el tratamiento de los géneros anteriores, los textos hagiográficos schneiderianos no entran en normativas, programáticas, dogmatismos ni demás doctrinas. Su comportamiento es consecuentemente antidogmático; casi se podría afirmar que se centra en los aspectos irracionales, personales y humanos. Esta es una hagiografía de carácter ensayista con componentes *intracastizos*⁵⁴¹. Pirmin Meier ejemplifica indirectamente esta postura al constatar en Schneider una lectura de Santo Tomás de Aquino, similar a como lo había hecho en sus lecturas de Camões, Corneille o Fichte, más humanizante y liberadora que dogmática:

Reinhold Schneider, der mit der katholischen Dogmatik jeweils seine liebe Mühe gehabt hat, würdigt den Kirchenlehrer Thomas von Aquin nicht über sein Werk, sondern lieber über sein später mystisches Schweigen. Er zitiert ihn mit seinen berühmten letzten Worten: „Alles was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Spreu, verglichen mit dem, was ich geschaut habe und was mir worden ist.“⁵⁴¹

Pese a la gran dedicación a la mística y la experiencia de una profunda religiosidad, es importante destacar que Schneider –como afirmaba Getzeny– no es ni un místico, ni pretende serlo. Además no es éste el sentido de sus escritos, pese a que se acerca en determinados puntos, como la oración, el sufrimiento, el sacrificio personal y la lucha a través de la palabra. Se trata más bien de una consecuente *Imitatio Christi*.

Así como señalaba Briesemeister (ver arriba capítulo 7.1.) el poco interés del autor por las formas poéticas renacentistas de la epopeya *Os Lusíadas*, también aquí a Schneider se le pasa por alto, o mejor dicho, no se interesa por lo que Tietz va a destacar, valorando la

⁵⁴¹ Meier, P. (1998), pp. 151-168/p. 165.

autobiografía de Santa Teresa: “Im literarischen Bereich stellt ihr *Libro de su vida* (1562) die erste moderne Autobiographie im spanischen Sprachraum dar”⁵⁴².

Schneider reescribe traduciendo y parafraseando escenas de la autobiografía de Teresa casi obsesionado con el vitalismo quijotesco de su personalidad y con el aspecto trágico de su existencia desde el prisma cristiano y vinculado con el marco histórico-religioso contrarreformista que la envuelve. Recordamos cómo la mística venía categorizada por Unamuno como *intrafilosofía*, y por ello nos llama la atención el comentario del filósofo alemán Leopold Ziegler (1881-1958),⁵⁴³ amigo y conocedor de la obra schneideriana, cuando se refiere a su especificidad extraordinaria, a su “besondere geschichts-philosophische Signatur” que le distingue con respecto a las tendencias de su entorno:

Aber die lebensphilosophischen, existentialistischen, dezisionistischen Tendenzen, die er mit anderen Denkern seiner Zeit teilt, stoßen bereits hier an eine Grenze, die sich in Schneiders Denken und Erleben fortan immer entschiedener auswirkt, und die seinen Schriften von Anfang an jene besondere geschichtsphilosophische Signatur verleiht, die Leopold Ziegler an ihnen entdecken und rühmen wird.⁵⁴⁴

Pero Schneider nos quiere presentar además una Teresa trágica y agónica, luchadora del espíritu, o sea unamuniana. El *sentimiento trágico de la mística* radica en la escisión y en la lucha continua –agónica en el sentido unamuniano– entre el espacio terrenal y el espacio celestial. Su verdadera tragedia consiste en el sufrimiento causado por la no realización de su deseo existencial, el de morir.

Unermeßlich wie das Glück ist *das Leid dieses zwischen Diesseits und Jenseits geteilten Lebens*; gegen die Sehnsucht, die sei von der Erde forttragen möchte, stellt sich immer wieder das Bewußtsein des Dienstes auf dieser Erde, den ihr Gott aufgetragen hat; sie muß leben und möchte doch sterben, denn sterbend erst fände sie ihr wahren Leben: so verzehrt sie sich in Leid, weil sie nicht sterben kann. [...] das Leben ist nichts als die Jahrzehnt währende Agonie der Gläubigen, die der Todesnacht sehnsüchtig entgegenbangen. (Thvs.p: 33-34) [cursiva propia]

Como se puede ver, en todo caso se trata de un tragicismo interior basado en el sufrimiento, cuya meta es la *Imitatio Christi*, fin último de la mística como pretende enfatizar Schneider: “Denn die Mystik hat das eine feste Ziel, das Leben des Menschen dem

⁵⁴² Tietz (1997), p. 272.

⁵⁴³ Leopold Ziegler, filósofo alemán conservador, es cercano al pensamiento de Keyserling y antieurocentrista. Sus textos son valorados por los autores de la *Konservative Revolution*, especialmente por los hermanos Jünger, Ernst y Friedrich Georg.

⁵⁴⁴ Kölling, Timo: "Existenzen also wie Metalle". Reinhold Schneider und Leopold Ziegler, en: <http://www.leopoldzieglerstiftung.de/texte/24/existenzenalsowiemetallereinholdschneiderundleopoldziegler> [12. Dezember 2014]

Leben Christi gleichförmig zu machen; wer diese innerste Form empfing, soll, unlösbar mit dem Herrn vereint, in der Geschichte, die das Kommen seines Reiches ist, streiten für dieses Reich.” (Thvs.p: 38) También Unamuno convierte el ,sentimiento trágico de la vida’ en un sentimiento español católico.

Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España. Y ese sentimiento trágico de la vida es el sentimiento mismo católico de ella, pues el catolicismo y mucho más el popular, es trágico.” (DSTV: 247)

Tras publicar *Theresia von Spanien* (1940) Schneider continúa dedicándose a los textos místicos como la obra del alumno de San Ignacio, Francisco Javier, a quien califica como “Mystiker im spanischen Sinne”: “Vostra santa charydad.” (BW-AMB, 16.8.1939). Igualmente Hugo Kehrer agradece a Schneider y a Walter Nigg sus informaciones sobre la influencia de la mística alemana en Santa Teresa⁵⁴⁵ y en Ignacio de Loyola: “Dagegen waren die Einflüße der deutschen Mystik auf Spanien von anderer Art. Ignatius von Loyola hatte die tiefen Gedanken der deutschen Mystik in sich aufgenommen. Die Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen (gest. 1377 in Straßburg) hatte er [...] gelesen.”⁵⁴⁶

En un tiposcrito de 1953 sobre Teresa de Ávila, Schneider establece una división clave entre la mística española y la alemana: afirma que la mística alemana experimenta el nacimiento de Dios en el alma y en el yo metafísico, mientras que la española encuentra a Dios por la imagen figurada, contemplada y experimentada. Las direcciones son totalmente contrarias. Mientras que Schneider valora la mística española por esta capacidad de vivir tan intensamente la experiencia de Dios, Karl Vossler ve la misma comparación desde una perspectiva crítica; él ve en la mística española un movimiento diletante:

Es war eine zerstreute, sprunghafte, vielfach diletantische Bewegung, ohne den lehrhaften, philosophischen Zusammenhang, ohne die erzieherische Stoffkraft, ohne den theologischen Charakter, den sie in der deutschen Mystik schon lange vor der Reformation angenommen hatte.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Kehrer (1953), p. 273.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 163.

⁵⁴⁷ Vossler (1946), p. 150.

X: INTRALITERATURA: LENGUAJE Y LITERARIZACIÓN?⁵⁴⁸ INTRACASTIZA

Enlazamos de nuevo con los presupuestos intracastizos que hemos expuesto enumerando las características que conlleva la *intraliteratura*. Junto con las anteriores manifestaciones intracastizas, recordamos cuáles son las características que las distinguen de las manifestaciones artísticas convencionales:

10. 1. La *intraliteratura* como literatura transdisciplinar

Es una literatura que se abre a otras disciplinas no pertenecientes a su carácter, como la historia, la filosofía y la religión, aunque desde una acepción no científica de la disciplina en sí. Por ello no va a mantener límites de definición científica, ni se acopla a categorías temporales concretas, como lo haría la historiografía. Pero por lo que más destaca esta intraliteratura es por su clara desconexión neorromántica de los géneros literarios a través de su estilo ensayista. La apelación a sus lectores radica en una libertad de lectura; es una literatura de ensayo abierta a la reflexión, que incita al lector a que piense y saque conclusiones de todo tipo. Obviamente, sus lectores no son los lectores de consumo, especialmente aquellos burgueses que se regocijan con la novela realista del siglo XIX. Esta intraliteratura ‘liberada de los géneros’ es creadora de géneros alternativos de carácter dialógico y en Unamuno con otra nomenclatura (*nivolos*, *drumas*⁵⁴⁹ o *sonites*). La consecuencia es que en su conjunto se aleja de la oficialidad y no deja de ser polémica, en muchos de los casos incomprendida e incluso rechazada.

Antes de pasar a los conceptos en torno a lo que conlleva hablar de ‘intraliteratura’, hay que volver y reflexionar sobre las características del lenguaje intracastizo⁵⁵⁰ como base de la misma, que al igual que los demás conceptos que venimos estudiando es un lenguaje agónico. Unamuno se refería a una continuidad en el lenguaje, el pasado del lenguaje que está presente y que permanece como continuidad eterna en el sentido de permanente, luchando por su subsistencia; de ahí el término ‘agónico’ también para el lenguaje. Este punto lo tratará Schneider especialmente en los textos de 1946.

⁵⁴⁸ Briesemeister utiliza al respecto el término “Literarización del paisaje”: “Un aspecto importante de los relatos es la literarización del paisaje, la vivencia del paisaje español, que tiene como fondo básico tan sólo los recuerdos de lecturas de libros anteriores.” Briesemeister (1984), p. 289.

⁵⁴⁹ Sobre la dramaturgia en el ámbito hispano-alemán y el concepto de tragedia en Unamuno y Schneider véase Hörr (1997), pp. 46-50.

⁵⁵⁰ Arribas (2000), pp. 249-263.

La segunda característica es la falta de nimbo y de musicalidad. La teoría del nimbo – como ya vimos al referirnos al texto unamuniano de *En torno al Casticismo* (ETC:182)– destacaba la falta de matices intermedios. En el *Tagebuch 1930-1935* se puede percibir con mayor claridad esta marca intertextual por la expresión intercalada como referencia impersonal “*sagt man*”, lo que indica que Schneider está recurriendo a un hipotexto para caracterizar la lengua española:

Das spanische Gefühl ist stark, aber monoton. *Die Zwischentöne, der Reichtum der Intervalle fehlen vollkommen.* Deshalb fehlt auch der Sprache die Musik, fehlt den Dichtern die Melodie [...] Monoton, *sagt man*, soll auch die Sprache sein, hart und sehr eindeutig wie das Schicksal und die Erde. Vieles stößt mich ab. Bin ich offen, so muß ich zugeben, daß ich manchmal fliehen möchte. Aber dieses Widerstreben sammelt die Kraft, vergrößert die Spannung, aus der das Werk entsteht. (TB:16-17)

Otro significado de *nimbo* aparece en su interpretación como una especie de ‘aura de permanencia’ que envuelve pasado, presente y futuro. En *En torno al casticismo* de Unamuno se reitera un pensamiento antihegeliano que se va a reconocer como el verdadero estado de la mente:

En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de continuidad, un nimbo que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente; la vida de la mente es como un mar eterno sobre el que ruedan y se suceden las olas, un eterno crepúsculo que envuelve días y noches, en que se funden las puestas y las auroras de las ideas. (ETC: 179)

El mar es aquí metáfora de la vida de la mente, las olas que se forman o surgen son las ideas, que salen o se ponen. Esta teoría del nimbo funde el tiempo, se libera de los hechos y de las acciones como hilo de sus narraciones para presentar en escenas lo que sucede. Se evita acudir a los hechos y se reflexiona sin rehacerlos, no hay síntesis como método; al contrario, se presenta todo como en caleidoscopio, como decía Unamuno:

Al llegar aquí tenemos que traer a cuenta algún hecho que sirva de hilo central a nuestras reflexiones, que seguirán, sin embargo, sin atarse a él, ondulando acá y allá, fuera de maroma lógica, para engendrar en el alma del lector el nimbo, la atmósfera de donde vaya surgiendo algún tema. Y este hecho central ha de ser nuestro pensamiento castizo, el de la edad de oro de la literatura castellana [...] (ETC: 182)

Otra marca transcultural *intraliteraria* en Schneider es la semantización religiosa de sus textos. Schneider reconoce explícitamente hasta qué punto le ha marcado el lenguaje

religioso de Unamuno, como él mismo lo manifiesta en el capítulo: „Begegnung mit Kierkegaard“ (1955):⁵⁵¹

Ich hielt mich damals für glaubenslos; erst später begriff ich, *daß es die religiöse Sprache Unamunos war, die mich bezwungen hatte*, nicht seine Philosophie, sondern die Wahrhaftigkeit, mit der er auf seiner Verzweiflung seinen Glauben gründete, in der spanischen Felsenlandschaft, vor dem Nichts, in der Estremadura. [...] In der Tat: es ließe sich oft schwer entscheiden, ob Unamuno stärker bewegt ist von Teresa von Àvila oder von dem extremen dänischen Protestanten. (DLG: 9) [cursiva propia]

Unamuno en *Andanzas y Visiones* expresaba la relación del paisaje con la religiosidad de esta manera:

Pero no es lo mismo para aquel que encuentra en el campo un Evangelio y absorbe en la montaña, tanto más que efluvios estéticos, efluvios éticos. Por que el campo libre es una lección de moral, de piedad, de serenidad, de humildad, de resignación, de amor. “ (AyV, p.72) [...] La mejor lectura en el campo es la de los evangelios de todas clases o la de una tragedia humana. (AyV:74)

También en el texto schneideriano encontramos el mismo recurso que Unamuno utiliza en sus citas bíblicas, por ejemplo para caracterizar a Portugal refiriéndose a su pobreza: “Sein Reich ist nicht von dieser Welt.” (PRtb: 83). Los textos de Unamuno reflejan un casticismo auténtico mediante las citas directas de los autores del Quinientos, del padre Sigüenza o de Rivadeneira; de ahí que le llame “quinienista” a su *intraliteratura*. Esta misma fuente es utilizada también por Rilke en su paso por España de modo muy similar a Schneider: “[...] no será la tierra de flores y danzas, sino la España descarnada, desolada, la España cósmico-existencial traspasada de acentos religiosos: una España en perfecta consonancia con el estado interior del poeta.”⁵⁵² Schneider afirma claramente que ha leído a este autor: “Vom heiligen Franz Xaver erzählt Ribadeneira (sic!) (Vida del Padre Ignacio de Loyola), daß er auf den Molukken das Christentum in ungewöhnlichem Maße volkstümlich gemacht habe.“ (TB: 789, 26.8.1930)

10. 2. Lenguaje y literariedad *quinienista* del Siglo de Oro y qui jotismo

El referente principal de esta *intraliteratura* es la literatura clásica del Siglo de Oro; con ello queda abierta la cuestión de si esta mentalidad ha calado, y parece ser que sí, y mucho, en la mentalidad del autor. Como factor primordial hemos de tener en cuenta que no se trata

⁵⁵¹ Schneider (1955): "Begegnung mit Kierkegaard. Kierkegaard und die Krise unserer Zeit. Zum 100 Todestag des großen dänischen Theologen“. *Deutsches Volksblatt. Die geistige Ebene*. N° 256. Samstag. (5.Nov. 1955).

⁵⁵² Ferreiro Alemparte (1966), pp. 41-42

de sólo *intraliteratura* con respecto a la poética, sino también es una intraliteratura que viene impregnada del resto de las manifestaciones culturales: historia, literatura y pensamiento, bellas artes y cotidianidad, en sentido holístico, como era el Barroco. Por este motivo hemos visto justificado un tratamiento general de este fenómeno en su prosa y no nos hemos limitado tan sólo al aspecto estético literario, ya que no es suficiente para su explicación.

El autor propone una capacidad de sentir similar a la propuesta por Unamuno: la *empatía* para sentir el Barroco como posibilidad ética y estética, que el *ethical criticism*⁵⁵³ relaciona con la pérdida de los valores y la búsqueda de modelos foráneos. Un modelo claro para Schneider es Calderón, a quien considera la figura más representativa de lo español, aunque hay que diferenciar su recepción en el ensayo sobre Felipe II en 1930, muy distinta a la recepción durante la postguerra.

Una década de nueva dedicación a Calderón le lleva en 1947 a estudiar la hoy llamada *Theodramatik* (Urs von Balthasar), la cual entendemos como una continuidad en su lucha renovada en la posguerra, ahora contra el nihilismo reinante. En un nuevo contexto regenerador de la literatura alemana, el drama clásico hispano le parece a Schneider ser oportuno para sus planes. De este modo empieza una nueva fase de hispanización que sigue consistiendo en el ‘sentimiento trágico de la vida’, esta vez en el ámbito dramático, pero siempre fusionado con la historia. En 1949 se vuelven a reeditar ambos ensayos (*Camões* y *Philipp II.*) bajo un solo título: *Iberisches Erbe* (1949). En el prefacio a esta edición va a destacar Schneider, ya en tono autocrítico y distanciador, que se trata de una realidad espiritual lejos de toda posición política y justificando al mismo tiempo las circunstancias en que estos libros fueron escritos:

Darstellung der seelischen Wirklichkeit der iberischen Völker, wie sie sich durch das Medium des Geschichtlichen ausgesagt hat. Mit Bezug auf diese Wirklichkeit, sie zu vergegenwärtigen wurden die Themen bestimmt, die Tatsachen ausgewählt, die Ausdruckskraft schien wichtiger als Vollständigkeit, die Schilderungen möchten vom Innern und Innersten des Geschichtlichen her, nicht von politischen verstanden werden, so wenig dessen Bedeutung abgeschwächt werden soll. [...]

Der ganzen, umfassenden, das heisst religiösen Wahrheit hofft der Verfasser indessen näher gekommen zu sein und damit auch der christlichen Idee von der Geschichte; er musste einen Weg gehen; und wie sehr er auch wünscht, er hätte in völliger Klarheit begonnen, so möchte er doch nicht anders erscheinen, als er war und die Arbeiten seiner Jugend nicht abwandeln, auch ihnen nicht nehmen, was etwa nur Arbeiten dieser Art haben können. (Firmado 30.01,1948)

⁵⁵³ Gumbrecht (2002), p. 182.

10.3. Autonomía cervantino-unamuniana de los personajes.

Se puede hablar de una autonomía de personaje en cuanto que demuestra su actitud independiente ante las posturas opuestas de enemigos o contrarios. Los personajes antagónicos tienen la oportunidad de expresarse en iguales condiciones y desde su propia argumentación. Los enunciados discrepantes se enfrentan, se escuchan sin intervención del narrador precisamente en los momentos más decisivos. Este recurso nos permite hablar aquí de un quijotismo unamuniano que viene a caracterizarse también por la autonomía del personaje, que Urs von Balthasar también observa en Schneider:

Im Erscheinen von Don Quijote und Sancho Pansa erhellt das Geheimnis wahrhaft dichterischer Gestalten: sie führen ein eigenes Leben losgelöst vom Dichter und seinem Werk. Nicht der Dichter hat sich ihrer bemächtigt, sondern sie bemächtigte sich vielmehr ihres Geschichtsschreibers. [...] „Gestalten dieser Art vermag vielleicht nicht einmal der Dichter auszuschöpfen, der sie geschaffen geschweige denn die Nachwelt.“⁵⁵⁴

Aquí hay que puntualizar que las conversiones de los personajes schneiderianos no son conversiones genéricas, ni siquiera reversiones; no suceden desde el nihilismo o desde el agnosticismo, o desde cualquier otra confesión, sino que se dan dentro de la misma catolicidad. En este caso más bien se podría hablar del término *metánoia*⁵⁵⁵ que abarca este tipo de revolución interior y parece tener que ver más bien con lo que Sobejano ha llamado el *Idearium Tolstoi*, término usado para designar los cambios basados en la renuncia a los bienes materiales, la cual es una constante isotópica en Schneider:

Gegen 1894 sprach die spanische Kritik vom Idearium Tolstojs als der Verheißung einer Aufwärtsentwicklung. Wer mit dem formalistischen Katholizismus und seinem Bündnis mit einer Politik des Immobilismus nicht einverstanden war, erblickte in jenem Idearium ein naives Christentum, bewundernswert an sich und wertvoll als kritische Waffe im Kampf gegen dogmatische Erstarrung und Reaktion. (Vgl. Unamuno) Benito Pérez Galdós nahm begeistert die evangelische Inspiration auf, die die letzten Werke des russischen Apostels ausstrahlten.⁵⁵⁶

En los relatos de tema ruso, como *Elisabeth Tharakanow* (1939), se mantiene la fusión entre religiosidad e historia, bajo la misión de restaurar en el pueblo la fe perdida: “Und Sie werden eine große Rolle spielen, meine Tochter, wenn die heilige Ordnung Rußlands wiederhergestellt wird.” (ET: 51) Elisabeth es perseguida y metida en el calabozo, de igual

⁵⁵⁴ Citado en von Balthasar (1953), p. 335.

⁵⁵⁵ Kazmierczak (2003-2004). [05 de enero de 2016] p. 2.

⁵⁵⁶ Sobejano, Gonzalo: „*Die spanische Literatur 1898-1918. Generación del 98*“. La publicación sólo aparece en alemán y no hay ninguna indicación de que sea una traducción.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/45706286540158321932679/p0000001.htm> [04/03/16]

modo que San Juan de la Cruz⁵⁵⁷. En ambos la persecución y el sufrimiento no son motivo para perder la fe, al contrario, sino para alimentar la esperanza. Schneider transporta al espacio ruso la misma problemática que conoce de España entre casticismo y europeísmo. La europeización de Rusia va a tener el mismo efecto trágico en los personajes tratados, como constata P. Meier en este relato:

In Katharinas Rußlandsbild prallen zwei gegensätzliche Vorstellungen aufeinander: Der aufgeklärte Absolutismus der Monarchie und das mythische Traditionsbewußtsein breiter Volksschichten. Seinen historischen Ursprung hatte dieser Konflikt in der unter Peter des Großen eigeleiteten „Europäisierung Rußlands“, die das Volk in eine tiefe Krise seines inneren Selbstverständnisses hinneigefügt hatte.⁵⁵⁸


Meier ve en *Elisabeth Tarakanow* la presencia del revolucionario conservador de Oswald Spengler y en su narrativa las huellas de Dostoiewsky. En *Taganrog* (1940) se relatan los últimos días del Zar Alexander II, el atentado sufrido por su padre 25 años antes, su confesión de sentimiento de culpa, la voluntad de expiación mediante la conversión, el trueque de su identidad con un reo y finalmente el retiro definitivo. El gran zar, figura del gran poderoso, es cristiano de corazón que experimenta el sentimiento de culpa y encarna la figura del verdadero rey. “Das wahre Königtum”, tal como se presenta en este relato, es ya sólo una utopía, una expresión simbólica que sigue el discurso de ruptura con la historiografía convencional sobre los grandes zares. Schneider desmitifica su grandeza dejando entrar a su narrador omnisciente en sus íntimas confesiones. El relato se centra en el proceso interior de humanización de estas personalidades, que al igual que Bernardino, Loyola, etc., terminan en una especie de conversión o *metánoia* hacia un cristianismo franciscano, de pobreza y penitencia, no de palabra sino de obra y con un enorme esfuerzo de superación. Lo que llama la atención es que el personaje es el mismo que se autoacusa y que se conciencia de una existencia desde las distintas perspectivas que pueden tener los demás de él, pero en especial la imagen que tiene ante Dios.

In den langen durchwachten Nächten auf meinen Fahrten fühlte ich, wie mein Glaube stärker wurde und mir gebieten wollte, ein anderer zu werden, und zugleich bezichtigte mich mein Gewissen der Lüge; der Ruhm schmeichelte mir, ich konnte ihm nicht entbehren, aber niemals vergaß ich, daß dieser Ruhm ein Betrug war und daß ich für meine Tat und meinem Sieg einen Preis entrichtet hatte, der sie zunichte machte. Vor der Welt war ich ein Held, vor dem Menschen, die mir ihre Liebe schenkten, ein Engel, vor Gott – ein Mörder.“ (*Taganrog*: 170)

⁵⁵⁷ Son muy numerosos los religiosos, entre ellos místicos, que fueron perseguidos y encarcelados por la Inquisición: Fray Luis de León, San Juan de Ávila, Fray Luis de Granada, San Ignacio, entre otros muchos. Juan de Ávila (1500-1569) pasó un año en una cárcel de Sevilla. Véase: Valbuena Prat (1974), p. 281.

⁵⁵⁸ Meier, P. (1978), p. 121.

Oscar Caeiro, de hecho, ha vislumbrado la teoría del personaje de Unamuno en estos relatos de tema ruso y nos da referencia de los posibles hipotextos: *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, *Nada menos que todo un hombre*⁵⁵⁹ y *Vida de Don Quijote y Sancho*: “En *Elisabeth Tarakanow* especialmente en el dualismo interior de los personajes, la desproporción quijotesca entre su realidad y lo que quieren ser.”⁵⁶⁰ En el fondo los personajes schneiderianos son también personajes “agonistas del espíritu”⁵⁶¹, como definía Unamuno en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*: “Sus agonistas, es decir, luchadores –o si queréis los llamaremos personajes–, son reales, realísimos y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos, en puro querer ser o en puro querer no ser, y no con la que la den los lectores.”⁵⁶²

En los capítulos anteriores hemos podido recoger indicios suficientes para preguntarnos por las consecuencias estético-literarias que ha podido tener esta transculturación ibérica. Lo que nos parece interesante por paradójico es que la investigación, por un lado le convierta en un caso especial difícil de insertar en su propio contexto histórico, y al mismo tiempo insista en su calidad de renovador del género. De todos modos nos centramos aquí en el concepto genettiano de la *architextualidad* y hablamos de la transformación architextual en términos de Genette como diálogo consciente y consecuente con los géneros, que Schneider no pretende renovar, porque no se enfrenta a los géneros exclusivamente, sino que busca otros modos de expresión que los géneros convencionales no le pueden ofrecer 

Tras haber estudiado algunos ejemplos de esta específica *transculturación intracasticista* en las manifestaciones culturales y su recorrido por las diversas identidades culturales de Europa, pasamos a observar las consecuencias que estos esfuerzos de hispanización de Europa han podido tener en el campo de la narratología schneideriana. Es inevitable que en algunos puntos volvamos a temas ya expuestos anteriormente. No obstante los exponemos desde el prisma estético-literario y desde la narrativa schneideriana como paradójica renovación de los géneros, ejemplificando de modo puntual algunos de los procedimientos intertextuales que ha estudiado la investigación posmoderna. No hay duda de que Schneider conoce muy bien el funcionamiento de la narratología unamuniana hasta el punto de

⁵⁵⁹ Esta obra se prohíbe en 1926 después de varios meses en escena. Rabaté, 2010, p. 315.

⁵⁶⁰ Caeiro (1970), pp. 98;135.

⁵⁶¹ Unamuno: “Si quieres crear, lector, por el arte personas, agonistas-trágicos [...] no acumules detalles y desnuda el alma de su alma”. Citado en: Salinas, Pedro (1970): *Literatura española del Siglo XX*. Madrid: Alianza, p. 86.

⁵⁶² Unamuno (1920): *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid, Barcelona: Calpe, p. 11. <https://archive.org/stream/tresnovelasejemp00unam#page/n3/mode/2up> [14 de noviembre de 2014]

encontrarle una lógica formidable, “eine(r) furchtbaren Logik”. Schneider caracteriza sus novelas y otros relatos del modo siguiente:

In seinen Romanen und Novellen, in denen er, frei von aller Zustandsschilderung, eine zeitlose von einer furchtbaren Logik bestimmte Form gefunden hat (vor allem in: „Tante Tula“ und „Ein ganzer Mann“, denen gegenüber der ‚Nebel‘ doch nur Formexperiment ist) bezieht Unamuno auch das Familienleben in die Tragödie ein. („Der Mut zur Tragödie” BBZ, *Berliner Börsen-Zeitung*, 17.9.1933)

Schneider deja constancia de su preocupación por la tragedia interior en la vida cotidiana. El personaje de Gertrudis en *La tía Tula* es el que más le impacta, por simbolizar esta tragedia interior en una escena específica, la escena XI, en la que ambos protagonistas se encuentran ante un atardecer de luna llena, momento en que podría haber sido un acercamiento de amor e intimidad y sin embargo Gertrudis renuncia como una santa a la relación con Ramiro. No hay remedio, ella es tan inalcanzable como el astro que contemplan en el ocaso.

Detrás de la tragedia interior de el personaje de Gertrudis está Santa Teresa: “Denn der Schatten dieser Frau, die das Unerhörteste litt und ihr Leiden und Leben in kristallene Reinheit verklärte, steht hinter dem Werk“. (*Die Literatur*, 1934/35, p. 144) Al respecto, en el artículo “Unamuno”, Schneider se expresa sobre el género de esta obra,⁵⁶³ a la que primero llama ‘novela’ (*Roman*) pero que inmediatamente corrige para llamarle *Novelle*: “Das Buch ist eigentlich eine Novelle, denn es überschreitet an Geschlossenheit und diamantener Klarheit bei weitem die Möglichkeit des Romans.“ (*Die Literatur*, 1934/35, p. 144). Schneider admira la actitud de los personajes de ficción de las novelas de Unamuno, especialmente la figura protagonista de *Abel Sánchez* y el protagonista de *Nada menos que todo un hombre*. Gertrudis, la tía Tula, le fascina en su capacidad de simbolizar la lucha interior, las leyes, los sentimientos y la razón determinados en parte por una marcada subjetividad autobiográfica:

Der Frau Bestimmung ist es, Kinder zu gebären; der Mann wird mit einer gewissen, halb mitleidigen Geringschätzung des "Männchens im Manne" betrachtet. Wenn die Frau früh verbraucht wird, des Mannes Sehnsucht sich nicht erfüllt: was liegt daran? Doch die ganze Verachtung trifft den Mann, der den Mut zur Ehe und zum Vatertum: den Mut zur häuslichen Tragödie nicht aufbringt.⁵⁶⁴

⁵⁶³ RSA-BIBL [Nº 1584] Julián Marías: *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa Calpe, 1943.

⁵⁶⁴ Schneider (1933): “Szenen aus Unamunos Tante Tula“, *Die Literatur* (12.5.1933).

Existe una fuerza que no permite al hombre crear la realidad que desea. La situación de ambos con la imposibilidad de una relación convencional es la prueba de que existe una determinación externa: "[...] denn das Gesetz verwirklicht sich allein, nicht der Wunsch; und so nahe Mann und Frau einander waren: so waren sie doch von Anbeginn voneinander getrennt".⁵⁶⁵ Schneider ve el trasfondo de una actitud de renuncia comparable a la actitud de renuncia de Santa Teresa (similitud expresada ya en el texto de Unamuno). También nos encontramos con esta presencia en *San Manuel Bueno Mártir*. Mecke, basándose en Pfister, caracteriza la narratología unamuniana del modo siguiente:

La narratología unamuniana consiste en reducir la acción a escenas y a algunos diálogos, monólogos o *monodiálogos* de los personajes principales. De esta manera Unamuno confiere una importancia narrativa más grande al personaje y sus palabras; la preponderancia del diálogo elimina la mediación entre los sistemas exterior e interior.⁵⁶⁶

10. 4. Intertextualidad y transformación semántica

Gerard Genette, teórico de la literatura y de la narratología, tematiza en su análisis una problemática transtextual al constatar cómo Unamuno se toma la libertad de llevar a cabo una *transformación semántica* que va más allá de la diégesis o de las transformaciones formales.

Ist eine rein semantische Transformation denkbar, die mit keinem pragmatischen, diegetischen und selbst mit keinem formalen Eingriff einhergeht? Das ist, wir erinnern uns, die Wette von Borges, als er sich vorstellt, wie Pierre Menard aus sich selbst heraus eine neue, wortwörtlich mit der von Cervantes übereinstimmende Fassung des *Quijote* schreibt, der allerdings ein historischer Abstand von zwei Jahrhunderten zusätzlich Reichtum und Tiefgründigkeit so wie einen ganz anderen Sinn verleihen sollte; diese Wette ist, wie bereits gesagt, nichts anderes als eine monströse Ausdehnung des Prinzips der Minimalparodie. Etwa diesen Status, wenn auch natürlich weniger streng, besitzt eine andere, weniger berühmte Bearbeitung des *Quijote* die wenigstens das (allerdings mitunter fragwürdige) Verdienst für sich beanspruchen kann, daß „es sie gibt“: *Vida de Don Quijote y Sancho Panza [...]* von Miguel de Unamuno. (*Palimpseste*, p. 432)

Genette caracteriza la relación intertextual de Unamuno con Cervantes como: a) “rasche Inhaltsangabe” b) “anspielende Erwähnung”; c) “wörtliches Zitat” y d) una mezcla de los tres procedimientos que Unamuno efectúa frente al hipotexto cervantino. En comparación, Borges, con su personaje de Ménard, copia literalmente un fragmento del texto de Cervantes:

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ Mecke (2012), p. 187.

[...] schreibt Unamuno seinen *Quijote* mit dem von Cervantes vor Augen, wodurch seine Erzählkunst rasch erstickt wird. Im Grunde kann Unamuno nur auf die eine oder andere Weise *in Erinnerung rufen*, was, wie jedermann weiß, Cervantes zufolge Don Quijote und Sancho Pansa widerfahren ist. Der Rest, nämlich die hier auch quantitative Hauptsache seines Beitrags und seines Eingriffs, gehört eher in den Bereich des *Kommentars*. (*Palimpseste*, p. 433)

Genette no sólo capta el comentario como intertexto, sino que percibe un tipo de transformación específica: “Die transformierende Absicht gilt nicht den Begebenheiten, sondern ihrer Bedeutung.” (Idem; 433) Como a Schneider, también a Genette le llama la atención que Unamuno contradiga al mismo Cervantes:

Es kommt recht häufig vor, daß Unamuno gegen Cervantes den Standpunkt Don Quijotes einnimmt. Seine grundlegende Haltung besteht sogar darin, die Großherzigkeit des “Quijotismus” der Kleinlichkeit und der reduktionistischen Ironie des “Cervantismus” entgegenzuhalten. [...] Die Interpretation Unamunos ist hier also nicht bloß gegen Cervantes gewendet, sondern hyperquijotistisch. [...] Cervantes schildert die Abenteuer Don Quijotes und erklärt sie fortwährend durch die Verrücktheit seines Helden. Unamuno läßt Don Quijote zu einem richtigen Helden werden, [...]. Seiner Ansicht nach war es eigentlich Cervantes, der die Abenteuer des Ritters (ironisch) *interpretierte*. Er selbst stellt nur ihre Wahrheit wieder her, und insofern läuft seine Transformation auf eben diese Berichtigung hinaus. (*Palimpseste*, pp. 434-435)

Hemos integrado estas observaciones de Genette aquí para llamar la atención de cómo las interpretaciones de la investigación schneideriana son muy similares. También Schneider se ha ido desconectando de los géneros convencionales, como hemos visto. Sobre su visión unamuniana de Don Quijote no hay la menor duda, sus propias palabras lo afirman: „Ich sah Don Quijote wie Unamuno ihn gesehen hatte.” (VT, 64)

10. 5. Desconexión de los géneros desde el *intracasticismo*

Hans Naumann, refiriéndose al ensayo de Schneider *Corneille in der Ära Ludwig des XIV*, llama la atención sobre el hecho de que ésta no es una ensayística en sentido estrictamente literario:

Auch hier muß man von vornherein feststellen, daß es sich bei seinen zahlreichen Essays über Dichter und Dichtungen nicht um Literaturkritik im strengen Sinne handelte, so wenig wie in den Werken über Philipp II, Las Casas, die preußischen Könige um Geschichtsforschung im Vordergrund stand der Leit- und Vorbildgedanke, und an der Haltung des jeweiligen Dichters entwickelte er sein Verhältnis zu ihnen. ⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ Naumann (1968), p. 393.

Hemos ido viendo cómo Schneider, partiendo de los géneros establecidos, como es la epopeya *Os Lusíadas*, se ha desconectado de ella para recrear la obra y trasladarla al género libre del ensayo biográfico. Hablábamos del ensayo porque Schneider se distancia de una representación de Camões como poeta de la epopeya renacentista para adaptarlo exclusivamente a su fin y medida como representante personificado de la nación lusitana:

Ich wollte über Camões schreiben; aber nicht über die in der Literaturgeschichte reflektierte Gestalt, sondern über den Dichter, der alles erlebte was sein Volk war, getan, verfehlt hat; seine Leistungen und Gefahren, seine Sieg und Verhängnisse; er war in die Stunde des Unterganges gesendet, aber er – und er allein- gab diesem Untergang Sinn durch sein Werk, klagte an und rechtfertigte zugleich. Ich stand also schon am Ausgang ästhetischer Wertsetzung, wenn auch keineswegs auf festem Boden; am Epitaph, das der Dichter seinem Volke schreibt, zerbrach die Sinnlosigkeit der Verfehlung und Katastrophe; Kunst steht also nicht für sich allein, sondern sie steht in der Geschichte, in einer Ordnung sich umfassender, vom Volk zur Christenheit, zur Welt ausschwingender Kreise (DCP, p. 38.)

Que este ensayo, por otro lado, es de bagaje ibérico, ya ha sido registrado por Carrington como ensayo híbrido de ciencia historiográfica y poesía:

Das Leiden des Camões parece portanto ser uma obra híbrida, um ensaio histórico com uma forte componente narrativa, um ensaio ficcionalizado marcadamente poético. [...] Em suma, a obra seria, então, um ensaio, tal como Schneider a denominou, mas tratar-se-ia de um ensaio híbrido, um misto de ensaio biográfico, poético e histórico, mistura sui generis de ficcionalidade poética e de narração factual.⁵⁶⁸

Pero es aún más interesante y significativo, como contraste, el uso de la metáfora textil que usa el escritor Ramón Pérez de Ayala (1880-1962) al subrayar la desconexión dogmática del género en los ensayos unamunianos, que puede ser perfectamente aplicada a la desconexión renovadora de Schneider, que está siguiendo el método unamuniano, no sus textos:

Don Miguel tomaba los géneros literarios como si fueran literalmente géneros, es decir, telas, y se cortaba con ellos un traje a medida. No supo o no quiso acomodarse a las normas de los ya establecidos y consagrados por la tradición – la novela fue para él nivola; el drama, druma– pero el ensayo no estaba sujeto a reglas, podía ser largo o corto, objetivo o subjetivo, tratar los más variados temas.⁵⁶⁹

Precisamente en esta desconexión dogmática de tinte unamuniano –que viene “aliñada de religiosidad mística y humana” – encuentra Schneider la liberación y el impulso que le lleva a decisiones estéticas que rompen con la línea tradicional del género en Alemania: tanto el tratamiento del paisaje, como la historiografía, la hagiografía y hasta el mismo ensayo toman

⁵⁶⁸ Carrington (2007), p. 95.

⁵⁶⁹ Pérez de Ayala, Ramón (1983): *Manual de Literatura española*. Tafalla: Cenlit, p. 108.

carismas de humanización y ontologización empapada de mística – aquella a la que según Schneider Nietzsche no tenía acceso– que hibridizan (en sentido clásico) la obra schneideriana, y al mismo tiempo la desmembran de algún modo del sistema racionalista europeo. No obstante, partimos de la obviedad de que Schneider, en su antirracionalismo, no sólo obedece a una impregnación hispana; también hay cierta carga tipológica en la que coinciden ambos autores con autores neocatólicos de Europa (T.S. Eliot, Paul Claudel⁵⁷⁰, Bernanos, etc.). Schneider muestra de hecho su escepticismo frente al *Renouveau Catholique* puesto que éste, según él, parte del arte y no de la religión. (TB: 114). Por ejemplo, para Schneider el escritor francés Claudel “war ein Gestalter und kein Former” (TB: 124, 28.8.1930) y su presentación de la Edad Media es poética, no histórica.

Unamuno dirigía connotaciones severamente críticas incluso a veces insultantes a los académicos investigadores de la literatura.. A los recursos modernistas les llama Unamuno “faramalla pseudoclásica”.⁵⁷¹ En la edición de Rabaté vemos a Unamuno insultando a los catedráticos correctores de errores: “!Al cuerno con vuestra corrección y vuestro aliño!” (ETC: 279) Los textos autobiográficos schneiderianos reúnen las mismas características que los demás géneros intraliterarios. Las autobiografías pueden considerarse sin duda como *intraautobiografías*. Sin embargo, tenemos que introducir aquí una particularidad: que las creaciones autobiográficas entran ya dentro de un nuevo y último período en la existencia del autor, en el que va a dedicarse de nuevo a la obra unamuniana, como vamos a ver en el siguiente capítulo, y que va a jugar un importante papel en la construcción de la identidad europea que estamos viviendo en la actualidad.

⁵⁷⁰ Schneider se distancia de Claudel por demasiado poético. Véase: (TB, 24.05.1930).

⁵⁷¹ Unamuno, Miguel de: „Prólogo” a: *En torno al casticismo*, edic. de 1902, p.164.

XI. INTRAAUTOBIOGRAFÍAS DESDE LA MEMORIA (1954-1958)

11. 0. Nuevo contexto post-nacionalsocialista: reconstrucción cultural

En un nuevo contexto de reconstrucción total y por tanto también de reconstrucción cultural, Schneider, al referirse a la americanización en la Alemania de posguerra, vuelve a subrayar que la cultura tiene que desarrollarse, no desde la imposición exterior, sino paulatinamente, en diálogo con la propia historia: "Kultur ist das Gespräch begnadeter Geschlechter mit den ewigen Dingen, unter dem Gesetz der Geschichte. Ein echtes Gespräch."⁵⁷² En la conformación de la nueva cultura Schneider se ve envuelto en una nueva lucha, ahora contra la modernidad de los años 50.

Con la propuesta de un cambio de mentalidad, Schneider pretende construir una nueva Europa que parta de un reconocimiento de la culpa como medio de superar el pasado, lo que se conoce como *Vergangenheitsbewältigung*. La elección del auto sacramental *La Nave del Mercader* es clave, porque en este auto aparece la alegoría de la culpa, dirigida a Europa: La culpa y el señor rodean al mercader, quien construye una nave con un trozo de cielo, pero no consigue hacer subir al hombre en ella; pese a todo, con su libre albedrío, éste se ha decidido por el mundo. Esta es la alegoría que Schneider, ya en fase de resignación, ve en el hombre contemporáneo, que sigue orientado hacia el nihilismo.

Entre 1947 y 1950 se está generando en Alemania un ambiente muy tenso y peligroso: la guerra fría está fomentando un nuevo rearme de las naciones, con lo cual vuelve a actualizarse el problema que ya se planteó en la novela *Las Casas vor Karl V*. La justificación de la guerra, la guerra justa y el derecho natural vuelven a ser tratados en la encíclica papal de la Navidad de 1948 *Confirma fratres tuos*. Schneider está aún muy marcado personalmente por la conciencia lascasiana y por tanto no tiene dudas en distanciarse de esta encíclica: "[...] von der Weihnachtsbotschaft des Heiligen Vaters vom Jahre 1948 entschieden lossage: [...] von da an viele Gegner haben werde, namentlich unter den Katholiken." (BW-BvH: 113).

No es de extrañar que ante esta nueva realidad histórica y sobre todo frente a la actitud de la Iglesia católica, Schneider se va a ir distanciando cada vez más hasta sentirse realmente solo, como podemos detectar en su epistolario con Bernt von Heiseler: "Die Einsamkeit vollendet sich gerade darin, da ich mich zur katholischen Kirche bekenne; in der evangelischen wäre ich nicht ganz so allein." (BW-Bv H: 125). La colaboración de la Iglesia

⁵⁷² Schneider (1946), p. 23.

con el poder y con ello su aprobación del rearme es un problema básico en la ética de Schneider que difícilmente puede superar.

Der Krieg ist für mich Sünde und der Christ hat die Aufgabe, der Welt zu zeigen, dass er die Sünde mehr fürchtet als alle Mächte und Leiden; [...] Was das politische angeht so bin ich überzeugt, dass ich die Lage der Deutschen in der Ostzone [...] durch die Wiederbewaffung des Westens auf die gefährlichste Art verschlechtert; dagegen zu protestieren ist mir Gewissenspflicht.“ (RSA-BW-Niedermeyer, 17. Okt. 1950).

Recordamos la misma problemática en los textos que trataban de la conquista, sus aberraciones y la bendición por parte de la Iglesia. Bernt von Heiseler recibe una carta, para nosotros clave, fechada el 17 de septiembre de 1950:

Selbst mit den bestehenden Formen christlicher Verkündigung finde ich mich nicht mehr zurecht; am Problem des Krieges ist mir der tragische Widerspruch zwischen Evangelium und unserem Leben [...] und der Riß vertieft sich unablässig in die Vergangenheit hinein, das Geschichtsbild durch die Werte zerstörend, die ich bisher noch zu halten suchte. (BW-BvH: 91, 17. 09. 1950)

Der Große Verzicht (1950) es un drama fruto de esta situación que apela a la renuncia al poder y a la ambición. Su valor de actualidad lo adquiere ante el trasfondo histórico del rearme en Alemania durante la guerra fría. La Iglesia ha de actuar a través de la ejemplaridad; a falta de ello Schneider saca a la luz de su dramaturgia como protagonistas al papa Celestino V, el eremita que (como postfiguración de Jesucristo) desciende “con jumento y desarmado, sin caballo y sin espada”. Pretende dejar claro que un conflicto bélico supondría el enfrentamiento entre hermanos y por lo tanto volver a tener que cargar con la culpa; así nos encontramos en su correspondencia con Przywara.⁵⁷³

Con respecto a a la dramaturgia española, Schneider no se limita a los Autos sacramentales de Calderón; también el dramaturgo y fraile Tirso de Molina, pseudónimo de Gabriel Téllez, es el protagonista del relato *Tirso und Gabriel* (1949),⁵⁷⁴ que trata de la doble personalidad entre lo religioso y lo profano: esto es significativo desde el punto de vista narratológico por sus consideraciones metapoéticas y por la mezcla de ficción de la representación teatral y de la teoría sobre el drama dentro del relato de ficción. Pero lo importante en nuestro contexto es que su actualidad radica en la temática de la influencia negativa del teatro nihilista del momento en la juventud. Aquí sólo nos referimos en líneas

⁵⁷³ RS-BW-Przwara (1963): *Briefwechsel mit Erich Przywara*. Mit Gedenkwort von Theodor Heuss, Werner Bergengruen, Erich Przywara. Und einen Vortrag von Reinhold Schneider. Zürich: Verlag der Arche 1963, pp. 76-77.

⁵⁷⁴ Schneider (1949): „Tirso und Gabriel“, en : *Der ferne König* (1959)

muy generales, ya que esta temática no entra en nuestro marco de estudio. Efectivamente, Schneider goza a primeros de esta década de los 50 de un nuevo reconocimiento como dramaturgo, que culmina con el premio internacional de los festivales de Bregenz.

“Der Fall Schneider” (1951)

Su conciencia cristiana consecuente en extremo le lleva al punto de estar dispuesto a cruzar cualquier límite o frontera para llevar su palabra allá donde sea posible, siguiendo aquí en su acto temerario a su apreciado Ramon Llull en África. Contacta con numerosos escritores (Alfred Döblin⁵⁷⁵, Arnold Zweig y Johannes R. Becher) en busca de apoyo contra este desarrollo bélico y anticristiano apelando a la libertad de conciencia⁵⁷⁶. No le importa colaborar con numerosas⁵⁷⁷ revistas comunistas, como la revista cultural del Berlín Oriental *Aufbau*.⁵⁷⁸ Tres artículos (“Verantwortung für den Frieden”; “Ein Brief Reinhold Schneiders” y “Die Macht des Gewissens”) parecen ser el motivo del revuelo periodístico en la prensa conservadora, que le amenaza con la excomunión y termina boicoteando sus publicaciones. Estas circunstancias dieron lugar a lo que se ha llamado “Der Fall Schneider”,⁵⁷⁹ plagado de malentendidos y falsas informaciones, las cuales de hecho salpicaron también a la prensa española. La revista *Arbor* había publicado al parecer (no hemos encontrado la fuente, pero sí la referencia en el epistolario RSA-BW-Niedermeyer, 11 y 13 de noviembre de 1951) que Schneider se había pasado al comunismo. Schneider expresa su agradecimiento al profesor Calvo Serer por revocar sus palabras al respecto: “In jedem Falle bin ich Herr Professor Calvo Serer sehr dankbar für seine Bereitchaft sein Urteil zu revidieren.” (RS-BW-Niedermeyer, 26 de enero de 1952).

Schneider no es ni ciego ni *naïv* frente a las difíciles condiciones políticas durante estos años. Su propósito concreto es inculcar la espiritualidad en los poderosos con la esperanza de que actúen, si no cristianamente, al menos en conciencia. Schneider vuelve aquí a mostrar

⁵⁷⁵ Stauffacher, Werner (1987): “Zwischen äusserer und innerer Emigration: Las Casas als Figur des Widerstands bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider”, en: Frühwald, Wolfgang/ Hürten, Heinz (Hrsg): *Christliches Exil und christlicher Widerstand*. (Ein Symposion an der Katholischen Universität Eichstätt 1985) Regensburg: Friedrich Pustet. Schneider contacta con Alfred Döblin e incluso intercambian dedicatoria con respecto a sus obras dedicadas a Las Casas.

⁵⁷⁶ Schneider (1951), RSA- Tps. No.183, *Aufbau*, Berlín (21.2.1951)

⁵⁷⁷ Mientras que en Schmitt-Scherer se nombran tres títulos, que son la fuente de Maria Jesús Sánchez, Blattmann nos indica que son unos treinta. Véase: Blattmann (2007), p. 21,

⁵⁷⁸ Véase Sánchez, Maria Jesús (1992): “R.S. y la Innere Emigration”, en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=58766&orden=0 *Anuario de estudios filológicos*, T. 15, 1992, pp. 291-304.

⁵⁷⁹ Blattmann, Ekkehard (1992): *Reinhold Schneider – Militarisierung oder Passion: ein Beitrag zum „Fall Reinhold Schneider“*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

una actitud semejante a la tomada en su relato *Las Casas von Karl V.* Decide dirigirse incluso a los representantes de la RDA en un desesperado intento lascasiano de llegar a la conciencia de los que ostentan el poder. Aunque no lo parece, está actuando consecuentemente, es decir, quijotesicamente. *Las Casas von Karl V.* se publica en la RDA, es incluso propuesto para el “Nationalpreis”⁵⁸⁰; un reconocimiento que según Blattman fue desviado a tiempo por las instituciones de la RFA.

A partir de 1952 Schneider es rehabilitado y recompensado, no sólo con premios como el Premio *Pour le Mérite*, sino con un nuevo auge de la recepción de su obra; eso sí, tras haberse distanciado de sus contactos con la Alemania del Este. Después de este “fatalen Schritt ins Rote Netz”⁵⁸¹ se vio obligado a abrirse y a dar a su obra una nueva orientación que terminará en el predominio de las publicaciones autobiográficas, iniciadas con *Die ewige Krone* (1953)⁵⁸² y un artículo en la revista *Michael* bajo el título “Kleine Selbstdarstellung” (15 de mayo de 1953). Todas ellas son un avance de lo que iba a ser la autobiografía *Verhüllter Tag* (1954). Según Bernt von Heiseler, esta autobiografía llega a alcanzar incluso el rango de las *Confesiones* de San Agustín. Otras voces han interpretado esta obra como una “respuesta en voz baja”⁵⁸³ a la obra apologética de Urs von Balthasar *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk* (1953).

Sin embargo en nuestro contexto, lo interesante es que tanto las publicaciones de tinte autobiográfico, indicadas anteriormente, como las dos grandes biografías que vendrán después, *Der Balkon* (1957) y *Winter in Wien* (1958), se escapan del género de la autobiografía convencional. Así lo podemos constatar con las mismas palabras de Schneider con respecto a *Verhüllter Tag*:

An den Lebensumständen eines Autors liegt nichts; es kann sich nur um die Antworten handeln, die er auf das Geschichtliche sucht, die es ihm aufnötigt. Auch scheint es mir unmöglich, eine hinreichende Selbstbiographie zu schreiben: sie stellt eine Anforderung an Wahrhaftigkeit, die von der Öffentlichkeit nicht vollziehbar ist und mit deren Vollzug auch nichts gewonnen wäre. (VT: 9)

La autobiografía *Verhüllter Tag* es también un texto intracasticista. Es una *intraautobiografía*, ya que introduce los mismos criterios del *paisanaje*, la intrahistoria y la intrafilosofía. El paisaje viene caracterizado en primera instancia como „südlich weich“

⁵⁸⁰ Blattmann (2007), pp. 9-26/13-14.

⁵⁸¹ Blattmann (2007), p. 19.

⁵⁸² Schneider (1954) *Die ewige Krone*. Olten. Vereinigung Oltner Bücherfreunde. También: "Ringe des Lebens. Ein Selbstporträt", *Welt und Wort*, 9Jg. (1954), pp. 157-159.

⁵⁸³ Mirgeler (1954), pp. 690-694.

(VT:16), además aparece relacionado directamente con la Historia y la Religión, como lo vemos en la descripción de la torre de Straßburg, que aparece difuminada (pobre en matices, es decir, obedeciendo a la teoría de la falta de nimbo de la que hablamos en el capítulo III). Igualmente aparece fuertemente personificado, como lo vemos en la personificación de los castillos, que ,presentizan‘ un pasado trágico: “Reden das Wort nach vom Streit an der Grenze; sie reden wie irre Greise Worte de Jugend wiederholen, die einmal voll starken Feuers waren und nur sinnlos geworden sind.” (VT:16)

También la literatura secundaria se refiere a las autobiografías de Schneider como un texto distinto a las autobiografías convencionales:

Wenn hier eine ausdrückliche Verweigerung des Autors über sein privates und soziales Leben überhaupt preisgeben zu wollen zudem die Akzentuierung der literarischen und spirituellen Bedeutung hervorgehoben wird, zwangsläufig wird man kaum von Autobiographie sprechen können. Jedoch die Lebensessenz des Dichters besteht fast ausschließlich aus dem spirituellen Weg, die Definition wäre angemessen, wenn wir über eine Seelenbiographie, oder Auto-seelenbiographie nennen könnten)⁵⁸⁴

Desde el ‘Fall Schneider’ (1951/52) se han venido produciendo en este autor profundas modificaciones, las cuales, por su carácter paradójico y poco claro, son interpretadas, en palabras de Rast, como una “Seltsame Wandlung”⁵⁸⁵, que parece estar en relación con el proceso de creación de las autobiografías. Schneider vuelve a revivir su propia obra temprana y con ella la lectura de los textos de Unamuno, Kierkegaard y Schopenhauer, con lo cual la mirada al pasado, desde su convicción profundamente cristiana, va a verse condicionada hasta el punto de proyectar una creencia o una fe, cuya presencia había negado, como recordamos, cuando decía que era un metafísico sin religión.

Blattmann –quizás demasiado radical en su visión de un Schneider vanguardista – aprovecha para desgarrarle del conservadurismo y lograr una separación de la literatura cristiana conservadora: “So gehört “Winter in Wien” in Wahrheit zu jener “christophorischen Literatur”, die in den letzten Jahrzehnten die vormalige christlich-konservative Literatur abgelöst hat.”⁵⁸⁶

La vuelta a los principios hace pensar en un abandono del restauracionismo y en un abrazo de las vanguardias de los 50 para la construcción europea. Blattmann trabaja para demostrar que Reinhold Schneider está más cerca de la “allgemeinen Befindlichkeit von

⁵⁸⁴ *Reallexikon zur Literaturgeschichte*, Meztler/Stammler, S. 806.

⁵⁸⁵ Rast (1953), p. 39.

⁵⁸⁶ Blattmann (1981a), p. 194. .

Destruktion, Negation im Denken und Handeln der Avantgarde der 50er Jahre auffassen läßt.“⁵⁸⁷

Attig, con el apoyo de Blattmann, se propone demostrar que Schneider es en *Winter in Wien* un autor moderno de las vanguardias de los 50. Su análisis en torno al fenómeno del fragmentarismo le da pie a comentar de paso fenómenos dominantes como la *Dialogizität* o la *Grenzmetaphorik*⁵⁸⁸ en sus últimos ensayos y en las autobiografías: “Die Poetik des späten R.S. kann somit aus semiologischer Perspektive gleichsam als Transversion des semiotischen Raumes, als Vertauschung von Peripherie und Zentrum charakterisiert werden.”⁵⁸⁹

Nuestro interés no se centra en responder a la crítica sobre el grado de modernidad de Schneider en esta nueva situación, sino en observar en este proceso el factor intracasticista y su función en la conformación del género autobiográfico y en responder a la cuestión de si se puede hablar de una *intraautobiografía*.

11. 1. Reinhold Schneider ¿‘Bueno y Mártir’?

Schneider se descubre a sí mismo en unas dudas que no había podido predecir; se sorprende ante un posible convencionalismo de su propia fe, llegando a pensar que el momento más trágico era el descubrir que todo parece ser un engaño, una apariencia lejos de la autenticidad. También duda ahora de su fe y sobre todo del contenido trágico de esta duda, problema que le va a volver a unir con el pensamiento de Unamuno.

Llama la atención que a partir de estas fechas desaparece la idea agónica en el sentido de lucha y empieza a cuestionar la autenticidad de su propia fe, o la pérdida de la misma, explicable por el desengaño de todo lo que le ha rodeado. No obstante, lo más interesante por su paralelismo es que también Unamuno tematiza en su obra *San Manuel Bueno Mártir* el sacrificado mantenimiento de la apariencia de una fe para paradójicamente salvar las almas del prójimo.

En 1934 Schneider ya había publicado en la revista *Die Literatur* un artículo titulado “Unamuno”, probablemente en ocasión de su 70 aniversario. El epígrafe de este artículo cita una frase simbólica de esta obra menos conocida en la recepción de Unamuno en Europa:

⁵⁸⁷ Ibid, p. 190.

⁵⁸⁸ Attig (2010), p. 82-83.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 163.

San Manuel Bueno Mártir: [...] “In seiner Seele war eine Stadt versunken [...] eine mittelalterliche Stadt.”⁵⁹⁰

En octubre de 1952, en su carta a Otto von Taube manifiesta no sentirse satisfecho con el concepto de sentimiento trágico de la vida y se refiere ahora a la importancia temática de *San Manuel Bueno Mártir* para llamarle la atención de cómo: “Der Priester der aus Liebe zu den Menschen, den Glauben vortäuscht den er verlor oder niemals hatte. Dies ist das Symbol unserer Zeit und echtester Unamuno.” (BW-OvT, 18.10.Oct.1952)

No es tampoco casual que Schneider tematice ya en *Verhüllter Tag* (1954) el mismo paradójico sacrificio del ateo por amor a la fe: “Das Opfer des Nichtglaubenden, der aus Liebe den Glauben vorgibt.“ (VT: 53). Es muy posible que haya estado rehurgando en sus escritos de la primera fase para escribir sus autobiografías. En el epílogo al epistolario de Unamuno con su amigo Ilundain, escrito en septiembre de 1955, Schneider identifica a Unamuno con su protagonista San Manuel Bueno, al tiempo que afirma que Unamuno es la “Inkarnation spanischen Wesens, des zeitlosen Spanien.”⁵⁹¹ Aunque se habla de un redescubrimiento del rector de Salamanca en Alemania en 1955, como hemos visto a lo largo de este trabajo, Schneider ya se ha dedicado a Unamuno y su obra con mucha anterioridad a la llamada ‘Ola Española’⁵⁹². Lo más novedoso en este desarrollo es que por primera vez Schneider, en su epílogo a la obra editada por Niedermeyer *Miguel de Unamuno Briefwechsel mit seinem Freunde dem Landsmann Ilundain* (1955)⁵⁹³, muestra explícitamente tanto su agradecimiento como su intencionalidad de expandir el pensamiento del rector y no sólo en sus ensayos:

Ich fühle immer eine tiefe Dankbarkeit für die unermesslichen Anregungen, die ich von ihm empfangen habe. Darum würde ich, wenn der Band erscheint, sehr gerne versuchen, mich, wo es mir möglich ist, in Presse oder Rundfunk dafür ein zu setzen. Eine eindeutig christliche Aussage des Mannes, der wirklich wusste was das „Nichts“ – sein nada – bedeutet, ist für die Gegenwart und gerade für die Deutschen von höchstem Werte. (BW-Niedermeyer, 17.oct. 1950)

El distanciamiento o la duda de la fe, sorprendentemente, no le lleva ni a la desesperación ni a un intento de recuperación de la misma, por la que tanto había luchado en décadas

⁵⁹⁰ Schneider (1934/35): “Unamuno”, *Die Literatur*, 1934/35, pp. 141-145/p. 141.

⁵⁹¹ Schneider (1955), p. 324.

⁵⁹² Lorenz, Günter W. (1971): „Influencia de la cultura española en Alemania”, en: http://www.agfitel.org/admin/pdf2/AGFITEL_Expres_Espanol_1971_197102%20%2000034.pdf [26 de noviembre de 2015]

⁵⁹³ Schneider: „Nachwort“ a: „Unamuno zu seinen Briefen“ (Nachwort von Schneider), en: Niedermeyer, Franz X.: Miguel de Unamuno. Briefwechsel mit seinem Freund dem Landsmann (Pedro Jimenez) Illundain. 1955, pp. 281-282.

anteriores: “Was mich überrascht, ist, daß ich keine Bangnis empfinde; daß es mich beruhigt, dort wieder anzulangen, wo ich in Jünglingsjahren war.”⁵⁹⁴ Esta misma frase invita a interpretar un regreso al pasado nihilista de los años 20: “Ich begann zu werden was ich war.” (VT: 58). Esta fase de retractación es en realidad más compleja de lo que parece y no se puede explicar con un sólo argumento de pérdida o ganancia de la fe. Este conjunto de actos de retractación, más que un despegue vanguardista, es más bien muestra de un agotamiento que se ha ido arrastrando y desgastando durante décadas y que ha llegado al punto donde las fuerzas y la motivación desisten hasta la resignación. En *Winter in Wien* afirma: “Ich existiere in imaginären Gesprächen, der Kunst gegenüber ohne Leid resignierend”. (WW: 45)

El abandono de la lucha agónica, no obstante, no significa dar la razón al ‘otro’, al contrario, sino que puede ser simplemente una decepcionante capitulación con la modernidad. Pese a ciertas similitudes, Schneider se diferencia frente a los discursos de la modernidad y de la posmodernidad en que no se encuentra en el discurso de la Ilustración ni de la Revolución Francesa.⁵⁹⁵ La conciencia de seguir luchando contra un nihilismo al parecer invencible le lleva a una disposición, casi a modo de inercia, de seguir rezando por los demás y ya no por él mismo, que se encuentra metonímicamente hablando, trágicamente identificado con su época. De ahí que podamos localizar el comienzo de su mirada hacia el pasado con las autobiografías en la memoria, que terminan siendo *intraautobiografías* en las que el narrador (coincidente en muchos casos con el ‘yo’ del poeta) aparece igualmente identificado con la historia de la propia nación.

Unamuno hablaba de una “íntima biografía”, entendida ésta en otro sentido convencional de la palabra ‘íntima’: “La historia de la filosofía se centra más en los sistemas filosóficos que en los mismos filósofos, la íntima biografía de los filósofos que filosofaron ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esta íntima biografía la que más cosas nos explica.” (DSTV: 27) Al respecto, Oscar Caeiro realiza un planteamiento similar cuando se refiere a la autobiografía schneideriana *Verhüllter Tag*:

Schneider presenta así las distintas *etapas interiores, personales*, que tuvo que cumplir para llegar a la realización de esta obra. Está ciertamente hablando de sí mismo, de lo que hacía, pensaba, en determinado momento de su vida. [...] pero todo ello se integra en el libro cuya génesis interior procura reseñar.⁵⁹⁶ [cursiva propia]

⁵⁹⁴ Citado en Frühwald (1981), p. 203.

⁵⁹⁵ Zimmermann, D. (1978), pp. 61-62.

⁵⁹⁶ Caeiro (1968), p. 119.

Llegados a este punto –donde se inició la investigación schneideriana, con la obra de Hans Urs von Balthasar (1953)– podemos ver con más claridad el motivo por el cual la crítica ha interpretado *Verhüllter Tag* (1954) como una réplica en voz baja a la obra de Balthasar y haya sido igualmente la obra más agredida por la crítica posterior, que ha intentado corregir la interpretación demasiado teológica y apologética.

Este nuevo impulso de las relaciones culturales hispano-alemanas de posguerra permite no sólo una apertura de España hacia Europa, sino también que sus pensadores como Ortega y poetas como Lorca, Dámaso Alonso, Delibes o Cela puedan ser conocidos en otras latitudes, una vez que ya se está experimentando un impulso que Neuschäfer ha venido a llamar “Beginnenden Abschied des ‘ewigen Spaniens’.”⁵⁹⁷

En 1954 se había firmado un convenio cultural entre España y Alemania entre Adenauer y Antonio María Aguirre en Bonn⁵⁹⁸. Este año Schneider es invitado a Salamanca por el Instituto de Cultura Hispánica para dar una conferencia en las Jornadas Hispánicas⁵⁹⁹ en ocasión de la celebración del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, una invitación que por lo visto no dio frutos, pero sí posteriormente en 1956, cuando el convenio cultural es ratificado en Madrid en marzo de 1956.

Schneider no tendrá inconveniente en visitar la Península Ibérica tras 25 años de ausencia. El viaje de Schneider a Portugal en Navidad de 1955 y a España a finales de febrero de 1956 es ya de carácter oficial y dentro del marco de las reiniciadas relaciones interculturales entre la España de Franco y Alemania después de la II Guerra Mundial. Aquí hay que destacar que el franquismo subrayaba su ‘compromiso de neutralidad’ en las invitaciones culturales después de finalizada la guerra.⁶⁰⁰

Schneider va a dar unas conferencias y a recitar algunos de sus sonetos (“Philipp”, “Calderón” y “El Greco”) ante un público selecto ya en calidad de Doctor en Historia y Jurisprudencia en el Ateneo de Madrid⁶⁰¹, y posteriormente habla sobre Schiller en el Colegio Alemán de Barcelona. La apertura de la biblioteca alemana de Barcelona, en el entonces Instituto alemán de Cultura, permite que Schneider sea el primer autor alemán que dé una conferencia después de la Segunda Guerra Mundial, como consta en notas de prensa y en los anales del centro: “El 9 de febrero de 1956 pronunció la primera conferencia del

⁵⁹⁷ Neuschäfer (1995), pp. 217-226/ pp. 218-219.

⁵⁹⁸ Ruíz Escudero (2007), pp. 133-141. /pp. 135-136.

⁵⁹⁹ RSA-BW-Instituto de Cultura Hispánica, Madrid (26 de abril de 1954).

⁶⁰⁰ Rodríguez López (2008), pp. 101-128.

⁶⁰¹ Su éxito en Madrid se publica en un artículo del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27 de febrero de 1956.

nuevo organismo el escritor hispanófilo Reinhold Schneider, que había trabajado sobre las figuras de Fray Bartolomé de Las Casas, Carlos V y Felipe II.”⁶⁰²

Schneider conoce durante su estancia en Madrid al por entonces famoso psiquiatra profesor López Ibor y contacta con personalidades del mundo cultural y científico como el profesor Calvo Serer o José Luis Varela. Los indicios que hablan de un Schneider distinto son numerosos, aunque no es el nihilista de los primeros años, ni tampoco el fervoroso católico de los años de la guerra. Schneider vuelve a enlazar no sólo con los conceptos de *intracasticismo* y tragedia, sino también con otras *señas de transculturalidad* hispánica que le enlazan con la Generación del 27, concretamente mediante las obras de Federico García Lorca, sobre todo el *Romancero gitano* 1928 y *Poeta en Nueva York* (1931), sin duda presentes en *Der Balkon* (1957) y *Winter in Wien* (1958).

Las *señas de identidad intracastiza y su transculturación en la literatura alemana* en esta última fase se manifiestan de modo muy disperso en muy distintos momentos de la memoria de estos textos, que queremos observar en un nuevo entorno crítico *transcultural* de los años 50, en el cual Schneider también se despide de los géneros literarios anteriores, sobre todo del género lírico, los sonetos, que habían sido tan importantes en su obra.

Aunque a pesar de que siente comenzar una nueva etapa de su vida, el modelo estructural planificado va a ser muy similar a los primeros viajes dedicados a la Península Ibérica, una estructura muy similar a la del ensayo histórico *Philipp II*. Schneider cambiará sus planes,⁶⁰³ y su viaje a las regiones boreales se hará realidad 25 años después, en la mitad de los años 50. Por estas fechas el filósofo Erich Przywara le insta sin suerte a escribir una „saga“ paralela a las anteriores: “Von Ihren Nord-Aufenthalt erwünsche ich mir einmal von Ihnen eine rechte “Nord-Saga“ so wie Ihre Werke über Portugal, Spanien, England und Preußen richtig ‘saga’ sind.” (BW-Przywara: 92) Schneider reflexiona sobre el problemático fenómeno identitario de los países nórdicos, que asocia esporádicamente con el problema de Portugal y su pérdida de identidad durante la ocupación hispana entre 1580 y 1640.

En Oslo rememora la Península Ibérica, Lisboa, las campanas de Ávila, los Pirineos, hasta el punto de que el narrador viajero los fusiona en su imaginación al observar la entrada

⁶⁰² Véase al respecto la entrevista con la directora de la biblioteca de este centro en aquella época, Rosemarie Hess, en la página del Goethe Institut de Barcelona: “Am 9. Februar, kurz darauf, fand der erste Vortrag statt. Ich glaube, Reinhold Schneider war der erste Vortragende. Ein deutscher Schriftsteller, der u. a. über Philipp II. geschrieben hatte.“, en: <http://www.goethe.de/ins/es/bar/uun/50j/deindex.htm> [24 de mayo de 2016]

⁶⁰³ En 1930, finalizando ya el ensayo sobre Felipe II, ya había planificado un ‘Diario de viajes’ semejante a *Portugal. Ein Reisetagebuch* cuyos apuntes quedaron en un ‘Nordländisches Reisebuch’ (BW-AMB, 26.8.1930) y en un ‘Schwedisches Reisebuch’ (TB: 119, 24.08.1930) que no se llegaron a publicar.

de los fiordos en el puerto, hasta el punto de dudar de su situación geográfica por la afinidad de las imágenes: „Ist es Süden ist es Norden?“

Das Bild unter dem Klang der Glocken, der große Gesang der deutschen Kirche von Stockholm [...] die Klage der gebrochenen deutschen Dome [...] die eifrige Stimme der Kapelle Maria vom Schnee in Ávila [...] und der Ruf einer winzigen Kapell aus einer verschneiten Schlucht der Pyrenäen [...] und Stimmen, Stimmen.“ (PfiStr: 67)

Schneider viaja efectivamente a las zonas periféricas de Europa dejando vislumbrar en numerosas ocasiones la presencia de Iberia en sus textos. Citando a Strindberg, por ejemplo, evoca a Calderón: “Der die Wahrheit sagte vom Leid und seiner Einheit, von der Schuld dazusein, einer Weisheit der Griechen und der Spanier“ (DB: 91) Recuerda con detalle cómo en Suecia descubre las obras completas de Lorca que la editorial Aguilar “se atrevió” a editar, según recuerda en estas memorias de Baden-Baden. De este modo Schneider no entra en el discurso receptivo lorquiano convencional que se conoce en la recepción (de sus obras de temática arcaico-campesina, como *Bodas de Sangre*, (1933) o *La casa de Bernarda Alba* (1936). Obviamente no era normal que un autor asesinado por el régimen ahora se pueda editar sin más:

Neben den Strindberg Bänden stand im Untergeschoß von Fritzes Hovbokhandel in Stockholm die wundervolle Dünndruckausgabe der Werke Federico García Lorcás, die herauszubringen Aguilar in Madrid den Mut hatte: der Verleger stellte damit den andalusischen Gitarrensänger, den Zigeuner, der die antiken Tragiker im Herzen trug, in die erlauchte Reihe spanischen Erbes. (DB: 92)

Es posible que sólo fuera posible su edición bajo el régimen franquista con esta imagen distorsionada de Lorca como guitarrista agitanado y fuente del error de las traducciones de Enrique Beck, a quien Neuschäfer se refiere, haciendo hincapié en la gran diferencia de interpretación y cambio de paradigma en la recepción lorquiana: “Die romantische Übersetzung von Enrique Beck trug zu diesem Missverständnis bei, und ihn, nicht als Mythenzerstörer; sondern als Mythosbestätiger des Ewigen Spaniens.“⁶⁰⁴ De todos modos Schneider lo cita desde esta óptica tragicista del Lorca gitano (cuando el mismo poeta granadino afirmó que no lo era). Sin embargo en el texto schneideriano no aparece estudiado desde la perspectiva castizo-folclórica, sino desde la perspectiva intracastiza de la tragedia del “Cante Jondo” (término que no traduce).

⁶⁰⁴ Neuschäfer (1995), pp. 217-226 / p. 220.

11. 2. Paisanajes reencontrados y simbolismos velados de la tragedia

Tras 25 años las impresiones paisajísticas vuelven a emerger en sus textos, aunque con variaciones en la percepción y con una nueva estética surrealista, en la que aparece como novedoso el recurso de la sinestesia, aún más impactante que en su primera etapa: el mar lusitano, que era tenebroso, aparece ahora como fuego azul. ‘Das blaue Haus’ ya no es azul: “Mein ‘blaues’ Haus steht noch, aber es ist nun hellrot gestrichen, und die schmale Eisenhand an der Tür, die mir das ‘Nein’ der Redaktionen und Verleger ankündigte, geht mich nicht mehr an.“ (PfiStr: 408)

En 1956 mantiene una postura crítica, esta vez dirigida a la historia de Inglaterra desde una invariable postura anticolonial. El jardín dedicado a Thomas Cook es presentado primero como un paisaje grandioso y fantástico, como un ejemplo de “Landschaft des Tertiär”, para ser inmediatamente desenmascarado y presentado como un espejismo de tiempos remotos que silencia la verdad trágica *intrahistórica*:

Ich weiß nicht einmal wie der Gärtner hieß, der im vorigen Jahrhundert für Thomas Cook diesen Park gedichtet hat, und wer seine Helfer waren. Es ist, als habe Gott selbst ihn gepflanzt, ein jedes Gewächs genau an der Stelle seiner Natur, in seinem Wesen, seinem Geheimnis verstanden und gehegt: Palmen und Birken und Zedern und Pinien und Koniferen Gingo und Chilifichte [...] Es gibt keine Vergleichsmöglichkeiten mehr, kein gültiges Maß, denn groß ist alles, ja die Größe nimmt zu, je tiefer wir uns beugen: ein einziger, vom Farnen, Flechten, Moosen überwuchterter Stein [...] Der Ozean ist Geschichtslos, er trägt und verschlingt die Karawellen, ihre Flaggen und Wappensegel und dämonischen Galionsfiguren, trägt Könige an den Strand und begünstigt ihre Flucht. [...] Der Ozean schweigt. (PfliStr: 410-412)

Las descripciones de esta fase despliegan nuevas imágenes surrealistas como las visiones descritas sobre la Plaza Mayor de Madrid. El paisaje urbano aparece desenmascarado mediante imágenes de horror: el narrador visiona la presencia de Felipe III, la plaza llena de sangre de toros derramada, de sangre de condenados a la guillotina, para contrastar con el ambiente de tabernas y de tapeo. Describe una imagen de la gente comiendo gambas con un detallismo que va más allá de la descripción fotográfica, proyectando simbólicamente la contradicción vital desde una perspectiva surrealista y trágica: la de la vida que se alimenta de la muerte. Una visión surrealista de la modernidad, que capta incluso los *Caprichos* de Goya:

[...] wenn die Stiere kämpfend verbluteten, wenn das Schwert des Henkers blitzte über einem entblößten Hals. Unten, in den Kellerschenken, fließt der Wein über die Zische. In das heiße Geflüster der Liebespaare irren ein paar Klänge vibrierenden Gesangs; zwischen den Tellern häufen sich Köpfe und Schwänze der Gambas. Das Essen hat einen grausamen Zug: die toten Krebse mit bösen stechenden Augen werden von feinen Händen mit spitzen Nägeln zerrissen; der Panzer der Krabben wird mit dem Hammer zerschmettert: Leben nährt sich

triumphierend von Leben. [...] Der Kellner, ein Schauspielergesicht, unter buntem Kopftuch, steifem schwarzem Hut, beklagt den Leichtsinn der Menschen: was ihn angehe, er gebe nicht zehn duros aus, wenn er nur für fünf verdiene. Aber Goya hat die drei in ihre Mäntel geduckten Männer gemalt, über die der Schneesturm hinbraust, und dahinter den Maulesel, dem ein geschlachtetes Schwein aufgeschnürt ist. Wie hart ist der spanische Winter, wie eisig der Wind in den Straßen Toledos! (PfiStr: 570-571)

No obstante ahora se nota una nueva conciencia de apertura intercultural en el momento de seleccionar las metáforas y los símbolos para su nuevo lenguaje: por ejemplo el río Tajo, antes símbolo de decadencia del Imperio lusitano, ahora simboliza el encuentro transcultural entre Oriente y Occidente. Destaca el fenómeno de simultaneidad de dos movimientos de transculturación recíproca: “[...] ineinander verschmolzener europäischer und orientalischer Formen. Wo Europa mündete, drangen der Orient und Indien ein.“ (PfiStr: 5) En sus conferencias sigue convencido de que los países periféricos forman parte de la identidad europea. Ésta no puede consistir en la visión eurocentrista, es decir franco-alemana, como un “*chibolete*”, como ya criticaba Unamuno en contra de la idea de una Europa como categoría metafísica:

Yo sólo sé que es un *chibolete*, (véase mis Tres ensayos). Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico –España desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...– y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania con sus anejos y dependencias.” (DSTV: 251)

Para Schneider todos los discursos, tanto tradicionales como progresistas, racionales como irracionales, tienen ahora el derecho de formar parte de esta identidad europea. La esencia de Europa radica en la presencia simultánea de Oriente y Occidente y en la tensión entre ambas fuerzas:

Europa ist ein bestimmter Blick auf die Welt [...] Europa ist eine bestimmte Art zu sein, Widersprüche anzunehmen, widerspruchvolles, in seinem Widersprüchen überquellendes Leben. [...] Europa ist ein Delta: der Strom zerteilt sich vor der Mündung. (PRtb: 220)

En su artículo “Kontinuität oder Ende der europäischen Geschichte”⁶⁰⁵ mantiene su postura defensiva de una identidad de Europa, que como reivindicación es de gran valor actual:

Europa soll von Menschen gemacht werden eben nicht von den Kabinetten und Parlamenten aus Einsicht oder Furcht dekretiert, von den Syndikaten als Geschäftsverschluß propagiert und gemacht, sondern von den Menschen aus Achtung der Freiheit vor der Freiheit gewollt und in Opfern getan werden soll. (GW7: 200)

⁶⁰⁵ Schneider (1980), p. 229

Con estas palabras –que fusionan en un mismo enunciado el recuerdo de una lectura intensa y la sensación de volver a ser el que fue en ese momento– recuerda el autor la vuelta a los textos de Unamuno en el volumen póstumo *Begegnung und Bekenntnis* (1963) al tiempo que reitera su valoración frente a la actitud del poeta inseparable de su obra: “Die Bewunderung für die Einheit von Person und Werk im tragisch-christlichen Existentialisten Unamuno.” (BB: 51) Schneider vuelve a subrayar la importancia de Unamuno hasta tal punto de que se ve obligado a disculparse frente a la audiencia lusitana:

Aber welche Schmerzentiefen schlummern in mágoa, welche Erfahrung menschlicher Existenz in Fala-só und in sózinho! Unamuno – Sie werden es mir nicht übel nehmen, wenn ich einen Spanier zitiere und vor der Tradition mich in Dankbarkeit beuge, wie fest ich auch überzeugt bin von der Unabdingbarkeit der iberischen Dualität; Unamuno, Baske und Kastilier zugleich ein religiöser Nihilist hat das Wort „Nada“ als Krongut der spanischen Sprache gefeiert. (PRtb: 221)

En su artículo „Begegnung mit Kierkegaard“ (1955) expresa claramente su disconformidad con la errónea recepción de Unamuno, en su opinión maltratado por los sistemáticos: “Ich war leidenschaftlich mit den Schriften des Basken Unamuno beschäftigt, der so viel an unerschrockener Existenz und an Wagemut vorweggenommen hat, was dann von Systematikern verbreitet oder zerredet wurde.“ (DLG: 9) Schneider presenta a Unamuno muy posiblemente como Unamuno se sentía, o al menos como él deseaba que lo vieran, es decir, no le clasifica; al contrario, le capta en su ‘otra’ dimensionalidad humana, en el sentido del “hermano Kierkegaard”, sin etiquetas ni categorías y basándose en su *Credo poético*: “Pensar el sentimiento y sentir el pensamiento”,⁶⁰⁶ frase que Schneider cita y traduce en su ensayo, defendiendo al rector en su condición de hereje:

Aber es wird immer gefragt werden können, ob die Konzeption Unamunos, der weder ein Theologe war noch ein Philosoph, sondern eine dichterische, von Sendungsbewußtsein durchglühte Existenz, eine unangreifbare christliche genannt werden kann, ob er nicht zu den Brennenden und Verbrannten hinüberschweifte, die mit einer gewissen Voreiligkeit Ketzer genannt werden. Gelehrter will er noch weniger sein; ihm geht es darum, „*das Gefühl zu denken und den Gedanken zu fühlen.*“ (DLG: 13)⁶⁰⁷ [cursiva propia]

⁶⁰⁶ Unamuno Miguel de: *Poesías Credo poético*, primer verso. Véase: García Blanco (1954), p. 17.

⁶⁰⁷ Ibid..

11.3. Visiones de *Poeta en Nueva York* en *Winter in Wien* y *Der Balkon*

Lorca sagte von den andalusischen Stieren, daß sie den Rhythmus alter Glocken haben und Vogelaugen: das heißt, sie haben den Blick der Alten Welt, der Götter Ägyptens, in das Mysterium (DB: 137)

En *Der Balkon* (1957) se ratifica la recepción de Lorca,ⁱ del cual sólo tomará el aspecto trágico y crítico expresado en *Poeta en Nueva York* para subrayar sobre todo la tradición oriental que lleva su poesía. En esta *intrabiografía* Schneider revaloriza el mito nórdico y las identidades boreales como espacios protegidos –heterotopías ante la hegemonía del momento– mantenedores de la tradición identitaria europea, frente a la modernidad americana. La imagen lorquiana de Nueva York le va a venir perfecta para sus reflexiones sobre su imagen de América.

La lectura de los textos lorquianos sigue la misma constante que vimos con los otros textos hispanos. Su interés no se centra tanto en los aspectos formales o de estética como en el contenido del ‘sentimiento trágico’ distinto que percibe ahora de los andaluces gitanos, un sentimiento ‘jondo’ de amor, de dolor y de la presencia de la muerte como símbolo de la esencia andaluza. Schneider va a tomar de Lorca esta imagen de la civilización americana que amenaza a Europa en su autenticidad. Las imágenes surrealistas creadas por Lorca en América se transculturalizan por el filtro lorquiano a la cultura española y de ésta pasa a emerger con fuerza en las dos últimas obras de Schneider y en la conferencia titulada “Wiedersehen mit Portugal”, dada en Lisboa a principios de 1957.

Con este tipo de traslación Schneider entra en una relación transcontinental, que él mismo ve como innovadora. Es posible que el fragmentarismo que Blattmann y Attig interpretan como vanguardista sin más, venga en parte por esta vía, al menos si nos detenemos en el comentario de Luis Cano⁶⁰⁸ sobre Lorca, donde encontramos interesantes coincidencias intertextuales. Las citas textuales de Cano son casi idénticas a las de Schneider, sobre todo en las palabras de Lorca admirando a Unamuno.:” ¡Qué grande es Unamuno! ¡Cuánto sabe y cuánto crea! El primer español.⁶⁰⁹ Y en las palabras idénticas de Schneider: „Wie groß ist Unamuno. Was weiß er und was gestaltet er.“ (DB: 131)

⁶⁰⁸ Cano (1988).

⁶⁰⁹ Ibid., p. 114 ss.

En *Der Balkon* se vuelve a recrear poéticamente la impresión sensorial extrema que conocemos de sus impresiones de Castilla, en las campanas de Ávila: ahora es el temblar de las campanas símbolo del paso trágico del tiempo y de la tragedia de la temporalidad.

Ein bedeutender Literaturkenner soll gesagt haben: in hundert Jahren sei es mit Lorca vorbei. So kompetent bin ich nicht. Wenn es zuträfe, so würde nichts besser zu Lorca passen, denn die Melodie, die Gott ihm auferlegt hat, die Gewalt und das Verzittern des Glockenschlags, ist ja eben die von der Vernichtung der Zeit, vom Ablauf der Uhren, vom Herauftauchen eines unbetretbaren Ufers: diese Erfahrungen trug er durch die Welt mit der Orangenblüte am Herzen, mit dem Schmetterling an der Stirn, dem unsichtbaren Kuß. [...] Erfüllt von diesem Erbe, ging >der letzte Dichter der Welt<, ultimo poeta del mundo, wie er die Kühnheit und wahrscheinlich ein verdächtiges Recht hatte, sich zu nennen, durch die Straßen New Yorks, huldigte er Walt Whitman, dem am Hudson schlafenden Riesen nordischer Vorzeit, dessen Bart bis zum Pol reichte und dessen Hände offen blieben empfangshungrig und empfangsbereit; er grüßte ihn im Namen spanischer Agonie und Verwesung:

Agonía, Agonia, sueño, fermento y sueño

Und begann damit ein Gespräch zwischendem Abendland und dem transozeanischen Westen, das meines Wissens keine Fortsetzung gefunden hat. (DB: 92-93)

LORCA:

Y tú, bello Walt Whitman, duerme a orillas del Hudson con la barba hacia el polo y las manos abiertas. Arcilla blanda o nieve, tu lengua está llamando camaradas que velen tu gacela sin cuerpo” (Oda a Walt Whitman, PNY: 224)

“Agonía, agonía, sueño, fermento y sueño”(PNY: 222)

Los temas simbólicos que se repiten a través de sus citas como el final del tiempo, como la imagen de los relojes que se detienen definitivamente, son extraídos de los versos aislados y trasladados en forma de cita al hipertexto de Schneider. El verso es originario del poema *Donde se ahoga el sueño*⁶¹⁰. Otro motivo asociado a la tragedia de la temporalidad es Los laberintos del tiempo: “Zeit, Zeit, Zeit, also Lorcas Melodie und die Unamunos und Karls V. pedantisch – schwermutsvoller Trost.” (DB: 159) Un recorrido por la memoria termina convirtiéndolo todo en sinónimo de la nada; del desierto.

Lorca:

Y después...

Los laberintos/ que crea el tiempo se desvanecen/ (Solo queda/ el desierto)

Schneider:

Die Labyrinthe, die die Zeit baut, schwinden hin. Es bleibt nur die Wüste [...] Und was sollte man erst sagen vom Gehäuse des eigenen Lebens, der Schale, die sich um die Seele schloß? Dann aber der Aufschrei:

Wann bricht die Dämmerung an/Aller Uhren?/

¿Cuándo será el crepúsculo de todos los relojes?

⁶¹⁰ García Lorca, F.: *Poema de la seguirylla gitana*. “Donde se ahoga el sueño”, en: O.C., p. 526.

Und die Antwort: “Gehen wir, um zu gehen. Gehen wir, um nicht anzukommen. (DB: 94-95)

Este juego repetitivo, pero con variaciones, también se ve a menudo en Lorca. En Schneider no se repite en la misma página, sino en páginas posteriores, en *Der Balkon*, también con la variante: “Gehen wir, um nicht anzukommen. Gehen wir, um zu gehen. [...] (DB: 173) Imágenes sin lógica que, si conocemos sus circunstancias como el derrumbe de la casa natal, llegan a identificar a una figura femenina con el mismo autor:

[...] und indessen vergißt und versäumt die schöne Leserin ihr Leben über Buch und Uhr-, und plötzlich sieht sie im Spiegel ihr Gesicht, und es ist alt, und die Welt, an die sie gewöhnt war, ist längst nicht mehr, und das Haus in dem sie geborgen war, wird abgebrochen, und alle, mit denen sie umging [...] liegen im Grabe. (DB: 161)

La composición de su ensayo es fragmentaria, pero con un sentido unificador de fondo, la poesía en la agonía del tiempo, donde el ritmo de las frases imita a modo de onomatopeya el paso del tiempo: “ticken die Uhren, schwingen die Pendel, rücken die Zeiger”. Este motivo barroco usado por Lorca en su poema *Madrigal* (1919), aparece transformado y contextualizado mediante la alusión explícita al poeta García Lorca: “wie der erschossene García Lorca sagte” y la cita del estribillo del poema: (*Los relojes llevan la misma cadencia,/Y las noches tienen las mismas estrellas.*)

Unablässig ticken die Uhren, schwingen die Pendel, rücken die Zeiger aus fernen Ländern und Zeiten, einig in der Arbeit am Vergänglichen, in der Aufarbeitung der Welt. *Die Uhren führen alle denselben Schlag und die Nächte haben dieselben Sterne am Himmel:* das ist der Refrain eines spanischen Liebesgedichtes; wir sind ewig und wir vergehen. (DB:161)

Ich lasse mich so gerne daran erinnern, daß alle Uhren, nach einem plötzlichen wilden Stoß auf die ratlosen Pendel, stillstehen werden, daß die Zeit, wie der erschossene García Lorca sagte, «schon Horizonte» hat. („Europa und die Seele Portugals“, (PRtb: 230)⁶¹¹

Schneider se acerca a la experiencia de Lorca ante la desesperación, la muerte y el amor. Ahora Schneider busca la presencia de Dios esta vez en otros lugares mucho más profanos y totalmente contrarios a la Castilla de Teresa. La plaza de toros es ahora el lugar santo; la presencia de Dios se encuentra en la figura del torero. (Una gran diferencia a aquella plaza de toros que criticaba en sus principios como símbolo de decadencia y derroche de vitalidad en sus textos sobre Ávila). Subraya cómo el *duende*, el genio del amor en Lorca no es el duende calderoniano en *La dama duende* (DB: 95). “Gott –sein erleuchtender Bote– ist in der Liebe. Und er ist im Todbringer, im Dichter, Zerstörung und Herrlichkeit –Est deus in

⁶¹¹ Schneider (1964b): „Europa und die Seele Portugals“. Vortrag, gehalten im Mai 1957 im Deutschen Institut in Lissabon, en: Winterhalter, Curt (Hrsg): *Verpflichtung und Liebe* Freiburg i. Br.: Herder.

nobis, agitante, calecimus illo.”(DB: 96) La relación del *duende* con la venus de Camões es la que le lleva a su visión de Portugal, y que para él tiene que ver con el *duende* lorquiano:

Venus, und das ist das Geniale, ist es, die Portugals Geschichte in der Vision des Camões führt. Sie ist der Erscheinung verwandt, die der große spanische Dichter F.G. Lorca als <duende> verehrt und gefürchtet hat: Aufgang und Untergang zugleich, Versprechen und Verführung, Glück und Verderb, das Göttliche eben, das im Irdischen, in der Geschichte zweigesichtig ist. („Europa und die Seele Portugals“, (PRtb: 229)

Schneider acentúa su afinidad con Lorca en su modestia pese al éxito, aspecto ajeno a la literatura, pero cercano a la mística en tanto que la humildad es entendida como presencia de Dios: „Ich erhebe keinen Anspruch auf einen guten Sitzplatz, sondern ich gehe vorüber sonst würde mir ja Lorca nicht so viel sagen.“ (DB: 99) Curiosamente esta modestia va a ser tematizada por Frühwald en su artículo: “Die Papierrosen der Literaturgeschichte” para situar a este autor en la historia de la literatura alemana, sin embargo no especifica que esta modestia venía acompañada con su identificación con Lorca, como hemos visto. En cuanto a la calidad de estas autobiografías, la crítica les reconoce un gran nivel estético-literario: [...]: "das Höchste in der literarischen Gattung des Bekenntnisses, das heißt im Tagebuch "DER BALKON" geleistet hat." ⁶¹²

Otro tema tratado en su autobiografía es el krausismo en España. Según Schneider, éste ha sido malentendido no sólo por los españoles, sino también por Unamuno, con el cual tiene una relación en muchas ocasiones ambivalente, criticándole por un lado y reconociéndole por otro como: “[...] der baskische Don Quijote, überall weitere Verwirrung anrichtend: nur in einer Sache nicht, in der Verkündung tragischer Religiosität. Unamuno war im übrigen Lorcas Bruder, Tragiker der Zeitlichkeit.“ (DB: 131) Schneider afirma que el tragicismo hispano es una de las consecuencias del criticismo alemán en España, concretamente del krausismo:

Deutscher Kritizismus hat sich ihm ins Herz gefressen. So wie die deutsche Philosophie in Spanien verstanden und aufgenommen wurde, hat sie dort nicht die Rolle der Wohltäterin gespielt, vielleicht aber doch Glaubensglut, verwegene Grabesritterschaft erweckt. Man darf nicht vergessen, daß sie Umwege zu nehmen beliebte und daß Karl Christian Friedrich Krause aus Eisenberg im Altenburgischen für eine Weile in Spanien als der bedeutendste deutsche Denker geschätzt wurde und der >Krausismo< dort ein uns unverständliches Ansehen genoß; Krause war ein Priester der Freimaurerei und konnte, allzu deutsch wie er war, in Spanien kaum richtig verstanden werden; seinen Ruhm auf der Iberischen Halbinsel und in Latein-Amerika verdankte er viel mehr seinen Jüngern als sich selbst. (DB: 130-131) ⁶¹³

⁶¹² Frühwald, Wolfgang (1980): “Die Papierrosen der Literaturgeschichte“, en: Thiede (1980), p. 326

⁶¹³ Véase García Mateo en su referencia a las variadas traducciones de Sanz del Río de la obra de Krause *Urbild der Menschheit für das Leben* (Dresden 1811) la importancia de su traducción en el contexto hispano.

Otro cambio significativo en esta nueva y última fase del autor es que el antiguo “Mut zur Tragödie” ha desaparecido para ser sustituido por el símbolo del Cristo muerto; y la ‘Agonia del Cristianismo’ va a ser sustituida por la imagen de la *pietà* y el sepulcro del Cristo cadáver, todos ellos como signos de la época. La vida que era sueño calderoniano deja paso a ser un laberinto de sombras del pasado, del cual sólo queda la nada o el desierto. Para ello, nada mejor que las imágenes de Lorca: „Los laberintos que crea el tiempo se desvanecen, sólo queda el desierto y el olvido.“ (DB: 176)

11. 4. *Der Balkon* o ‘Del sentimiento laberíntico de la intrahistoria’

En *Der Balkon* (1957), la segunda autobiografía de Schneider, se da otro cambio significativo que consiste en una nueva perspectiva y distancia narrativas. El tema que mueve toda la autobiografía es el derrumbe de la casa paterna, el Hotel Messmer, a través del cual se simboliza la despedida de una vieja época, la casa de su infancia: “Das ist das Haus deines Lebens, das nun abgebrochen wird.” (DB: 61) “Auch die Maison war ein solches Labyrinth und erwartet nun ihr Schicksal.” (DB: 95).

Una breve ojeada a los comentarios críticos sobre *Der Balkon* (1957) nos corrobora no obstante una modernidad narratológica, es decir, desde la perspectiva autorreferencial del narrador que se autoobserva una vez se ha introducido en la ficción narrativa: “durch die Einbeziehung des Beobachters in die Beobachtung festgelegt.”⁶¹⁴ Naumann ve el valor de sus relatos en el logro de una interioridad no psicológica, que vemos muy semejante a la intraliteraria: „Weil ein seelischer Vorgang mit letztem Ernst dargestellt wird, weil das einmalige und unwiederholbare Geschehen in seiner innersten Wahrheit freigelegt wird, ohne daß die Mittel der Psychologie in Anspruch genommen werden.“⁶¹⁵

Efectivamente surge una nueva actitud desacostumbrada que le distancia de la anterior prosa profundamente marcada por la seriedad y la tragedia. Ahora aparecen sentimientos desconocidos como la ironía y el tono jovial, como lo es también el motivo del ocio, pero

“De este modo Sanz del Río pone el pensamiento de Krause ciertamente en un contexto filosófico español que no se hallaba en el original alemán”. García Mateo (2002), p. 169.

⁶¹⁴ Zimmermann, H. D. (1978), pp. 57-63/ p. 57.

⁶¹⁵ Naumann, H. (1968), p. 395.

con un tono muy cercano al motivo de San Manuel Bueno: “Ich will die Menschen froh stimmen, und wenn es auch nur eine Illusion ist.”⁶¹⁶

En *Winter in Wien* se expresa de un modo que va más allá de su propia creencia, para rezar ya no por él, sino por los demás. Como vemos, una actitud idéntica a la de la figura literaria de San Manuel Bueno Mártir, el párroco de Valverde de Lucerna, en su sacrificio por los demás: “Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben gegen den Unglauben, gegen sich selbst [...] solange dieses Muß empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben der in der Gnadenordnung steht.” (WW: 391) Aparece igualmente una anécdota cargada de ironía y de humor, que se refiere a una escena cómica, con intención de ridiculizar a la prensa con una exclamación también sospechosamente unamuniana al calificar de santo a Don Quijote:

Ich verberge mich hinter dem Feuilletonisten der ‘Allgemeinen Badzeitung’, der, ich glaube im Jahrgang 1848 oder 49, in gefährlicher Zeit, gesteht, eine ‘78jährige Matrone’ gefragt zu haben, wann die erotischen Empfindungen in der Frau einschlumern. ‘Da müssen Sie ältere Fragen’ sei die Antwort gewesen. Ehre den heiligen Don Quijote! (DB: 103)

El narrador ahora se identifica con una figura especial, con un „wenigen invaliden Müßiggängers, der sich ein Vergnügen daraus macht, sich vom >Literarischen Leben< und den ‚Literatoren Deutschlands‘ mit geziemender Höflichkeit zu verabschieden – auf dem Wege zur Existenz: vox et praeterea nihil.“ (DB: 10-11) Una postura muy cercana a aquella actitud de Unamuno, a la que ya hemos aludido que llamaba lateros, cazagazapos, escudriñatemas a los científicos y literatos: “carecen de arte, de amenidad y de gracia” y los “literatores viven ayunos de cultura científica” y los ‘escarabajos peloteros’: que recogen lo último que sale por ahí fuera. (ETC: 250).

Desde el punto de vista narratológico vemos cómo el narrador de estas autobiografías se pluraliza, cambiando frecuentemente de figura narrativa y de perspectiva: en *Der Balkon* habla de un *ich* que se convierte en un *er* (Der Junge, der Knabe) hablando de sí mismo en 1913-1914; en un *du* en los monólogos y finalmente en un presente desde un *wir* que sigue permitiendo la presencia de un yo continuo y pluralizado al mismo tiempo. Unamuno hablaba de los tres “yo” : el que soy ante mis ojos, ante los ojos de los demás y ante los ojos de Dios, o el yo de la realidad. Una deslocalización que concuerda con la situación interior del yo narrador, que en *Winter in Wien* termina con una frase de tinte muy unamuniano: “Der Zweifel ernährt den Glauben, der Glaube den Zweifel” (WW: 192)

⁶¹⁶ Look, Maria von (1965): *Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider*. Weilheim/Oberbayern. O.W. Barth Verlag, p. 234.

Otro factor que llama la atención, aparte de la nueva figura del laberinto del tiempo, son las construcciones sintácticas de tinte surrealista que muestran los textos, sobre cuyo referente intertextual nos informa el mismo Schneider.

Winters, immer früher wurde. Was wäre auch noch zu erwarten? Die Zeiger laufen rastlos zurück. (WW: 96)

Ein Labyrinth, das vergangene Zeit gebaut (hat), in dem wir gefangen waren, ist abgeräumt. [...] Gehen wir, um nicht anzukommen' Wer hat wohl Federico García Lorca erschossen? Und warum? *Lorca, último poeta del mundo?* Ein Dichter stirbt nicht für die Politik; *er stirbt sich selber zu: dem Lorbeer, Fleisch und Blut der Daphne, den Lorca um seiner Stumheit wille pries. (DB: 175)*

11. 5. Los Cristos yacentes y el sentimiento trágico de Dios

Dentro de un amplio campo cargado de ambivalencias, polisemias y relativismos, llama la atención cómo la anterior claridad del Juicio final deja de predominar, para dejar paso a un concepto más ambivalente ante la realidad que percibe el poeta: "Der Jüngste Tag war Wahrheit und doch Fabel, Götterdämmerung, nicht Wiederkunft und doch transzendentes Ereignis". (VT: 58-59)

En realidad son numerosas las ocasiones en que Schneider se retracta claramente de sus valoraciones anteriores, en especial de su actitud frente a la personalidad de Felipe II⁶¹⁷, o la Inquisición, antes de algún modo justificada dentro de su propio contexto; ahora se posiciona a una distancia políticamente más correcta. Si en 1930 *El Escorial* era el gran símbolo de la fuerza de resistencia de los españoles, ahora reconoce que la monarquía de Alfonso XIII iba a ser necesariamente superada por la Segunda República: "Am Siege der Revolution über die von ihm verkündete Idee der Herrschaft war nicht zu zweifeln" (VT: 5). Para Schneider el error de Alfonso XIII fue el apoyar a la dictadura: " [...] am Mantel der Gewalt sich festklammernd, die sein Verderben sein müsste. [...] Diesen Prozeß wollte ich das Bild wahrhaften Königtums entgegensetzen." (VT: 63)

La moderna Europa, como colectivo, deja de ser exclusivamente cristiana para el Schneider tardío. Europa se va transformando en un caleidoscopio multiidentitario en el que la continuidad cristiana sólo es posible desde la individualidad de sus culturas, incluidas las periféricas. Al establecer las premisas identitarias de la nueva Europa, va a considerar otra novedad que antes no hubiera sido posible: el concepto de queja, que era exclusivamente

⁶¹⁷ En *Philipp II* resaltaba la actitud adversa del monarca frente a las diversiones, como lo eran los torneos. Henry Kamen afirma lo contrario: "Felipe sentía un gran amor por el entretenimiento. El lugar de honor en su lista la tenían los ritos de la caballería. En su juventud y en los años de estancia en el extranjero había encontrado un enorme placer en las justas y en los torneos." Kamen (1997), p.106.

cristiano, frente a aquella *Agonia del Cristianismo*. Ahora la incluye en los espacios nórdicos paganos e incluso en el espacio de la Antigüedad clásica para reivindicar una identidad que ha dejado de ser exclusivamente cristiana: “Die Klage um die alten Götter, der klassischen Antike wie des Nordens [...] Und wer von ihr nicht berührt wurde und nicht von denen, die über ihr zerbrachen, begreift Europa nicht. Sie gehört mit zum abendländischen Empfinden.”⁶¹⁸

Si las escenas de las conquistas imperiales del siglo XVI fueron horrendas, como las del holocausto del siglo XX con el Tercer Reich, el que hayan pasado a la historia no quiere decir que la historia actual no se merezca críticos como Las Casas. Schneider sigue denunciando la realidad (escondida) no tan metafísica detrás de la nueva hegemonía de la ciencia seleccionando temas de actualidad de la prensa diaria sobre el progreso, las grandes metrópolis y la modernidad. En ambas autobiografías: *Der Balkon* y en *Winter in Wien*. vuelven a aparecer las imágenes de miseria, las mismas que denunciaban la miseria en Portugal o en Italia de finales de los años 20: gentes con rostros demacrados, pobres harapientos, etc. Schneider ahora desenmascara la modernidad a través de la mirada a los patios interiores, los *Hinterhöfe* de Viena: la podredumbre, el hedor, la putrefacción simultáneos con la vida hermosa de un mercado como en Salerno, o de un patio, vuelve a repetirse: los “verfallenen [...] gähnenden, lichtlosen, übelriechenden Höfen.” (WW: 163 ss.) Ahora su objeto de observación ya no es interpretado como el resultado de la decadencia histórica, ahora es decididamente actual y parcialmente contextual: las víctimas silenciadas de la nueva era: inválidos, lisiados de guerra en muletas, o la niña holandesa y su familia en Utrecht, que viven en aislamiento sufriendo los efectos de la radioactividad. Aquí Schneider se rebela enérgicamente y se revela como ‘Poeta en Nueva Viena’.

Der Blick auf die Glorie der Geschichte, durchquert die Ebene des Erhabenen zum Tragischen.[...] Ihre entgegengesetzt ist das Grauen, unabtrennbar; das Schreckliche und die Glorie bilden das Doppelantlitz desselben Phänomen: All die ruhmreichen Fahnen verkünden die Greuel des Verendens und der Verwesung.“ (WW: 16)

Recordamos el capítulo “Die Langusten”, en el cual la naturaleza y su crueldad eran símbolos de la enemistad del mundo en guerra; ahora son los insectos como la *mantis religiosa* que aporta un ejemplo similar. Las ciencias naturales desvelan una contradicción

⁶¹⁸ Schneider (1953b): "Spanien gehört zu Europa! Zwischen Anziehung und Abstoßung. Die Verpflichtung des Erbes", *Christ und Welt*, N° 42. Jg.VI. (15.10.1953), p. 3.

incomprensible: la coexistencia de la vida y de la muerte, la evidente necesidad o ley trágica de matar para vivir no puede ser explicada por el pecado original del Evangelio; aquí para el autor ha quedado una importante laguna.

En *Winter in Wien* vuelve a tematizar el ya reiterado motivo del párroco, del clérigo o del mismo papa, el incrédulo en el púlpito, que nos recuerda a San Manuel Bueno, que simula una fe que no tiene: "Papst Gregor, der Zweifler an der Kanzel, hält die Hostie in der Hand, an deren Geheimnis er nicht glaubt, und schaut bittersten Blicks auf die Menge herab, die nicht einmal mehr zu zweifeln vermag." (WW: 98). Aquí se tematiza una intimidad religiosa unida a la profesión de sacerdote en el caso de *San Manuel Bueno Mártir* de Unamuno y el pontífice Gregorio, que pueden estar reflejando un problema muy personal del autor, palpable en esta misma obra, en la que se revela el tono polifónico del narrador en primera persona: "Ich würde am liebsten die Wandlung verbergen, die seit einigen Jahren unter der Entschleierung gewisser düsterer Perspektiven in mir im Gang gekommen ist." (WW: 31)

Estas perspectivas sombrías van a culminar efectivamente en una figura hispana: la figura del Cristo muerto y la del apagarse del rostro de Dios. Èste es el último tema que cierra tanto la creación literaria de Schneider, como su propia existencia, ya que morirá a las pocas semanas de entregar el manuscrito de *Winter in Wien* a la editorial. Parece bastante plausible que Schneider, si pudiese interpretarse a sí mismo, posiblemente se vería como representante de la 'Europa trágica', de la Europa, cuya cultura occidental y cuyo Cristianismo han muerto como los Cristos del sepulcro de cristal, en especial el Cristo español que describe en sus últimos textos.

En su volumen póstumo de ensayos *Pfeiler im Strom* (1963) se recoge un artículo titulado „Unamuno” en el cual rememora la lectura de *Andanzas y visiones*, esta vez curiosamente sin el referente al paisaje, sino a la figura del Cristo yacente de Santa Clara. Lo novedoso en estas líneas de 1955 es que la imagen identitaria de una España como muro de contención del más puro catolicismo se deshace cuando Schneider finalmente le da la razón a Ilundain de que España no fue nunca totalmente cristiana, al referirse precisamente al Dios de Unamuno:

Am Ende des Buches >Andanzas y Visiones españolas< steht wohl das letzte Wort Unamunos von Gott. Er findet es im Kloster der Franziskanerinnen in Palencia, vor einem Bild des toten Christus: es ist der Christus, der unsterblich ist wie der Tod und nicht aufersteht. Aus seinem halboffenen Mund, geheimnisvoll undurchdringlicher Schwärze, atmet Verwesung, den Nichts entgegen, dem was niemals kommt. Denn dieser Christus seiner Erde, dieser spanische Christus ist Erde: Porque este Cristo de mi tierra es tierra. Und nun, wenn das wahr ist, muß so mancher der Behauptung Ilundains zustimmen, daß Spanien nie völlig christlich war. („Unamuno zu seinen Briefen“) (PfiStr:267)

En esta última ‘manifestación de transculturalidad hispánica’ se puede afirmar que la imagen de este Cristo español, el Cristo de Unamuno, no sólo es resultado de una proyección psicológica de un estado subjetivo, sino también es una repuesta ideológica al Cristo racional de los científicos, incluidos los teólogos. Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, refiriéndose a Harnack, se planteaba el mismo problema con la ciencia del teólogo para diferenciar el Cristo de los teólogos y el Cristo verdadero.

Dice Harnack de este Cristo, del *Cristo de la cristología nicena o católica*, que es en el fondo docético, esto es, aparential, porque el proceso de la divinización del hombre en Cristo se hizo en interés escatológico; pero, ¿cuál es el Cristo real? ¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye en un mito o en un átomo social? [...] *Entre los protestantes, este Jesús histórico sufre bajo el escalpelo de la crítica mientras vive el Cristo católico, el verdaderamente histórico, el que vive en los siglos garantizando la fe en la inmortalidad y la salvación personales.* (DSTV: 75)

Schneider vuelve a los textos de *Andanzas y Visiones*, en los que pudo percibir por entonces este Cristo español. Ya en *Camões* aparecerá descrita la imagen de un Cristo marcado por el dolor español, muy a la manera realista, como lo hace Unamuno:

Über dem Sarge des Königs aber krümmt sich ein dunkler Christus ein einem spanischen Schmerze am Kreuz. Muskeln und Rippen treten aus dem fast völlig verzehrten Fleisch, das Blut rinnt in schwarzen Strömen und Bächen, die sich kreuzen wie ein Adersystem, das über der Haut sich verzweigt statt unter ihr, den Armen entlang und unter den Achseln hervor, es sickert aus Haar und Bart, fließt über Brust und Leib und schimmert dunkel durch die Binde, die den zerquälten Körper umhüllt. Das Haupt neigt sich, tiefumschattet, nach dem Sarg.“ (GW1-Cam: 24)

La imagen del Cristo sufriente que Blattmann relaciona con la teología del dolor de Kazo Kitamori⁶¹⁹ no es otra cosa que un grito que expresa el deseo de comprender a un Dios (padre) vivo que no entre en una fría y construída idea como producto de la mente racionalista. Como ya subraya García Mateo: “La esencia de Dios no puede ser reducida a una fórmula filosófica. Dios es para Schneider algo más que una *coincidentia oppositorum*, sino que entra dentro de una mística negativa.”⁶²⁰

Posiblemente esta lectura teológica sea la que tenga en sus manos la capacidad de salvar el alma de Schneider; para ello sería necesario demostrar que fue un místico que buscó a Dios en la noche oscura, que caminó por las tres vías de llegar a Dios y que en su búsqueda le encontrará finalmente. Schneider, según los estudiosos como J. Rekola o S. Lüttich, no

⁶¹⁹ Blattmann (1981), p. 192.

⁶²⁰ García Mateo (1982), p. 11.

fue un místico. No podemos integrarle sin más ahora en el concepto místico de la noche oscura, sólo para salvarle de un rechazo por parte de la recepción cristiana. Pensamos que es más sensato el intentar comprenderle y acompañarle en este último trecho, que sin duda no fue un camino de rosas. No obstante queremos observar su última relación con la figura española del Cristo muerto como símbolo del destino del Cristianismo, el mismo destino en el que Schneider se ha insertado totalmente desde lo personal.

Unamuno publica "El Cristo yacente de Santa Clara, de Palencia" en 1913 (más tarde aparece en *Andanzas y visiones en 1922*).

Este Cristo cadáver, que como tal no piensa, libre está del dolor del pensamiento, de la congoja atroz que allá en la huerta del olivar al otro – con el alma colmada de tristeza – le hizo pedir al Padre que le ahorrara el cáliz de la pena. Cuajarones de sangre sus cabellos prenden, cuajada sangre negra, que en el Calvario le regó la carne, pero esa sangre no es ya sino tierra. Grumos de sangre del dolor del cuerpo, grumos de sangre seca! Mas del sudor los densos goterones de aquel sudor de angustia de la recia batalla del espíritu, de aquel sudor con que la seca tierra regó de aquellos densos goterones, rastro alguno le queda! Evaporóse aquel sudor llevando el dolor de pensar a las esferas en que sufriendo el pobre pensamiento, buscando a dios sin encontrarlo, vuela. [...] Este Cristo español que no ha vivido, negro como el mantillo de la tierra, yace cual la llanura, horizontal, tendido, sin alma y sin espera, con los ojos cerrados cara al cielo avaro en lluvia y que los panes quema. Y aun con sus negros pies de garra de águila querer parece aprisionar la tierra. (Cap. "Visiones rítmicas" AyV: 293-294)

Blattmann, al interpretar este fragmento, destaca el verismo y la fuerza en la descripción de la momia del cuerpo de Cristo; denota además un factor en Unamuno que llama la atención por ser una lectura a nuestro parecer algo desviada de su propio sentido. Blattmann interpreta incertadamente la relación entre el creador de la descripción y el objeto descrito: "stürzt sich mit Lust", o sea, con cierto deleite ante la figura de Cristo:⁶²¹ Aquí no cabe hablar de "Lust" o de "quasisadistische Ontologie"⁶²² en ningún momento, ni tampoco Schneider ha pretendido superar al rector de Salamanca. Pensamos que esta interpretación reitera la evidencia de algunos malentendidos entre las dos culturas, la hispánica y la alemana. Si para Blattmann Unamuno nos presenta una "ontología casi sádica", también su pensamiento herético va a ser leído de formas distintas⁶²³: si Unamuno se hizo conocido en

⁶²¹ Ibid., p. 60.

⁶²² Blattmann (1981b), p. 76.

⁶²³ Unamuno es presentado como actual y moderno por Curtius. *Del sentimiento trágico de la vida* es incluida en el *Índice de Libros Prohibidos por la Iglesia* por mantener errores declarados ya por dos concilios: "Unamuno afirma que la existencia de Dios no se puede demostrar por vía racional (error condenado por el Concilio Vaticano); [...] declaramos que el libro *Del sentimiento trágico de la vida* está claramente comprendido en la prohibición por el canon 1399 del Código de Derecho Canónico de los libros que intentan destruir los fundamentos de la misma religión [...]" Dado en Salamanca, a 20 de marzo de 1942. Enrique, Salamanca y Arzobispo Preconizado de Toledo. Véase: Monroy, J.A. (2016): "Unamuno ¿un hereje católico? El mayor hereje español de los tiempos modernos":

http://protestantedigital.com/magacin/12992/Unamuno_iquestun_hereje_catolico [09 de enero de 2016]

Europa en 1924 como exiliado de la dictadura y como antimonárquico, ahora en 1957 vuelve a la palestra y se tematiza su fama por el aniversario de la inclusión de sus libros en el Índice. Schneider registra este hecho haciendo referencia y respondiendo a la revista *The Times* en la edición de febrero de 1957. El tema en concreto se refiere al herético Dios de Unamuno. Schneider, sorprendentemente, se manifestará en favor de Unamuno incluso defendiendo su postura ante un ‘sentimiento trágico de Dios’:

Kein Zweifel: ein repräsentativer Theologe ist Unamuno wahrlich nicht gewesen, und das Kreuz das er verehrte, stand in unheimlicher spanischer Landschaft; ihm ging es um das Leiden Gottes, eine ketzerische Ansicht, die aber von gewissen Werken des ausgehenden Mittelalters, [...] bestätigt wird. Ernstlich vertrat Unamuno die Meinung, daß Spanien seinen eigenen Gott habe, einen von der Tragödie gezeichneten Gott, und daß die Unsterblichkeit des Christentums die Unsterblichkeit seines Todeskampfes sei. (DB:129-130)

No es extraño que Pirmin Meier también se refiera a la misma obra y al mismo texto con las siguientes palabras: “Als konsequente Fortführung des in ‘Verhüllter Tag’ geforderten Christentum der Agonie fällt hier zum ersten Mal in Schneiders Werk das Wort vom ‘Leiden Gottes’“⁶²⁴. Una transculturación (intra-teológica) que Getzeny reconoce claramente como procedente de la imagen de Dios unamuniana: "Dann erhielt er beim Studium der spanischen und deutschen Mystiker und des literarisch-spekulativen Gottesbildes Unamunos Anstöße dazu, daß es möglich ist, das Tragische bis zu Gott zu erstrecken."⁶²⁵

La coincidencia con Unamuno en la visión de la figura de Cristo, como ya nos la ha señalado García Mateo, consiste en la búsqueda de un Dios vivo (de ahí su sufrimiento) que dé una respuesta al sentido de la existencia⁶²⁶. La concepción vital de Cristo tiene un carácter más dialógico-filosófico, ya que se manifiesta como en el resto de las manifestaciones que hemos visto, desde una postura antihegeliana y antirracionalista, que pretende convertir a Dios en una idea abstracta.

En el artículo “Madrid: El Cristo del gran poder⁶²⁷ (Christus von der großen Macht)” en *Pfeiler im Strom* (pp.367-371) nos describe Schneider un Cristo vivo y muerto, en quien se manifiesta la vivencia de la simultaneidad de los contrarios, de la vida y de la muerte:

Es ist Christus von der großen Macht, stehend, in Pracht gekleidet, lebendigtot, das Antlitz leichenfarben, blutüberströmt, von schwarzen natürlichem Haar umwallt. Die Gläubigen küssen seinen Fuß. Wir dürfen für ein paar Minuten in der Gebetsloge verweilen,

⁶²⁴ Meier, P., p. 144.

⁶²⁵ Rekola (1980), p. 95

⁶²⁶ García Mateo (1982), p. 5.

⁶²⁷ Schneider (1956): “El Cristo del gran poder.” (Christus der großen Macht). Eindrücke aus Madrid”, también se publica en: *Die Kunstgemeinde*, Nr. 68. (mayo de 1956)..

die im Übrigen wohl Mitgliedern der Regierung vorbehalten ist. Die große Macht Christi ist sein Beistand in der Sterbestunde. (PfiStr: 369).

El Cristo que Schneider pretende seguir es hermano del Cristo de Unamuno, el humano de carne y hueso, el irracional de la contradicción. Unamuno llega obsesivamente a tal extremo que se manifiesta contra el mundo y hasta contra el mismo Cristianismo para llegar al verdadero anhelo: el de la “libertad en la Cruz”.⁶²⁸ No importa la herejía si se llega libre y vivamente al Dios también vivo. Schneider mide y valora en Unamuno la intensidad de su sentimiento y no el peso de su herejía, de la que incluso duda. Como se puede ver, se adhiere a los Cristos trágicos que ha experimentado en la Península Ibérica:

Es gibt ein Christentum der Totenklage, der Verehrung des toten, des in Erde zerfallenden Christus, der in den Kirchen Spaniens und Portugals, von Barcelona, Tarragona und Madrid bis Evora in gläsernen Särgen liegt, in unbarmherzig realistischer Gestaltung. [...] Es bedarf des Christentums der Agonie, des ja keineswegs eine Erfindung Don Miguel's gewesen ist, sondern eine Stiftung der spanischen Mystik und des Stunde um Stunde triste Sterben an seinem Leiben tragenden Apostels. (DB: 130)

La interpretación racionalista parte de un problema psicológico personal, como lo hace Hinterhäuser, el cual ve en los textos insertos en el discurso cristofórico una proyección de las propias crisis personales en la figura de Cristo: “Sie zogen es vor, wie Dostojewski, aus einer menschlichen Existenz das Bild des Erlösers hervortreten zu lassen.”⁶²⁹ Con esta afinidad es posible relacionar la cristología unamuniana con el discurso cristológico europeo, por ejemplo con el Cristo de Pascal, con el de Rubén Darío, en *Cantos de vida y esperanza* o con Dostojewski en *El idiota* como contrafigura de la figura de Cervantes, según Hinterhäuser⁶³⁰, quien habla de una “merkwürdige Parallele” al referirse al paralelismo entre Cristo y Don Quijote.

La descripción del Cristo muerto en “Wiedersehen mit Portugal” (1956) tiene un sentido muy distinto al que pudo dar Nietzsche con su “Gott hat Todesgestalt angenommen.” (PRtb, 162). Esta imagen realmente chocante, como señalaba Blattmann al hablar sobre el Cristo de Santa Clara, es mencionada también por otros investigadores como Martin Meier, que se limita a constatar la incitación de Unamuno: „Tief bewegend ist eine Beschreibung des Toten Christus, zu der Schneider 1956 durch ein Gedicht Unamunos angeregt wurde.”⁶³¹

⁶²⁸ Ibid., p. 15.

⁶²⁹ Hinterhäuser (1979), p. 21. Véase también Meier, P. (1978), p. 124.

⁶³⁰ Se basa en Vicente Marrero, quien señala la figura de Don Quijote en semblanza de Cristo, como respuesta al Anticristo de Nietzsche. Hinterhäuser (1977), pp. 40-41.

⁶³¹ Meier, M. (1985), p. 287.

Más significativa es la observación de Ingo Zimmermann⁶³² al constatar que este Cristo no cabe en una mente razonable ilustrada de Centroeuropa. Schneider simboliza y contrasta destacando la importante diferencia entre el Cristo español y el Cristo nórdico. Este cristo del Norte no ofrece una imagen de sufrimiento sino que es un cristo rubio, con una imagen más bien de violencia: “nicht mehr mit dem Ernste des Leidens, sondern mit dem Ernst der Gewalt [...]. In seiner Seele, in seinem Blick ist eine Gnadenlose Forderung, der die Liebe nicht genug, vielleicht sogar gleichgültig ist.“ (SuL: 178) Schneider se expresa finalmente en un estado de agotamiento total, cuya actitud ante Dios es prácticamente hermana de Unamuno. En el poema que cubre la tumba de Unamuno se expresa la misma actitud de cansancio ante Dios esperando que le acoja en su seno:

Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
Misterioso hogar,
Dormiré allí, pues vengo deshecho
Del duro bregar.⁶³³

Una imagen similar del mismo estado de cansancio ante Dios la expresa Schneider en su autobiografía *Winter in Wien*:

Ich weiß, daß Er auferstanden ist, *aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken*, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. (WW: 237-238)

Primera intrahistoria en *Winter in Wien*

A diferencia de los primeros viajes por la Península Ibérica y otros países de Europa, ahora Schneider se enfrenta directamente con la situación actual. En su conferencia dada en Lisboa en enero de 1956, Schneider expresaba su predilección por Lisboa por encima de todas las ciudades europeas; las conoce todas, pero a Viena le teme: “[...] nur Wien nicht: denn ich fürchtete immer das Herz werde mir brechen von unsagbarer Trauer und natürlich liebe ich Berlin, wie es heute ist, zerteilt, zerstört, nicht gebrochen”.⁶³⁴ Viena es el símbolo de su enfrentamiento con el poder del momento. Ahora no se traslada a aquella *intrahistoria* de los siglos XVI y XVII para buscar a través de ellos la solución en la fuerza de su contrariedad; ahora se enfrenta directamente a la actualidad. Ya no hay solución, ni motivo

⁶³² Zimmermann, Ingo (1973): *Der späte Reinhold Schneider. Eine Studie* (Schriften der Reinhold Schneider-Stiftung-Hamburg. Bd.1, Freiburg: Br. Herder, p. 65.

⁶³³ Niedermayer (1955), p. 23.

⁶³⁴ Schneider (1956), "Vortrag in Lissabon", pp. 5; 7.

de lucha, hay resignación y preocupación por el hombre ante la nueva situación en la nueva época ante la responsabilidad de la ciencia, ahora la protagonista y reina de la historia.

El alma trágica del poeta proyectada en la observación de la ciudad y en su historia es una actitud que ha vuelto a sentir y que es muy similar a la de los inicios ibéricos. La gran diferencia es el ángulo desde donde se escribe: en esta última fase han dejado de ser los perfiles de las grandes ciudades, ahora lo novedoso son los lugares oscuros, escondidos de Viena, a la manera retirada de los místicos en sus celdas. Para poder enfrentarse a la ‘Nueva Viena’ necesita de nuevo un referente que le sirva de auxiliar a sus reflexiones. Schneider ve en los aliados en Europa y la introducción de la cultura americana en las instituciones un nuevo obstáculo para la recuperación de la identidad cultural europea tras su desnazificación: la idea de una transculturación americana va a ser frenada con ayuda de los textos lorquianos escritos precisamente en la ciudad de Nueva York.

En *Winter in Wien* aparecen alusiones sueltas a un soneto de Unamuno *Irrequietum cor* (Soneto CXVIII de *Rosario de sonetos líricos*); cita frases enteras sin previa justificación, como la frase de Espronceda: “Tus labios son los únicos labios para besar.” También varios versos de Rubén Darío⁶³⁵, “Canción de invierno en primavera” (*Cantos de vida y esperanza*. Poema VI.)⁶³⁶

Juventud divino tesoro
¡ya te vas para no volver!
Cuando quiero llorar, no lloro
Y a veces lloro sin querer (Darío, R. p. 743)

En este contexto cita a Machado (el poema *Los Conquistadores*) y a Murilo Mendes, el poeta brasileiro converso al catolicismo en 1934: “*La hostia pura se eleva inútilmente sobre mim*” (WW: 113) A pesar de que Lorca comenta tanto los textos de Santa Teresa como los de San Juan de la Cruz, Schneider no se manifiesta al respecto; sí le importa en cambio la llamada teoría del duend, que declara como intraducible:

„Duende“ ist vielleicht unübersetzbar, jedenfalls hat Calderón keinen ‘Kobold’ gemeint, sondern den Genius der Liebe. Das Wort weist auf GöttlichDämonisches in unbenennbaren Spielarten. Man könnte auch an den ‘Engel’ denken im Sinne Shakespeares, den Engel Cäsars, Marc Antons, des Macbeth, den Engel der Liebenden, der Liebe selbst. Gott –sein erleuchtender Bote– ist in der Liebe. Und er ist im Todbringer, im Dichter, Zerstörung und Herrlichkeit. Est deus in nobis, agitante calescimur illo. (DB: 96).

⁶³⁵ RSA-BIBL- No.7054M Rubén Darío (1925): *Prosas Profanas y otros poemas*. Paris. México, Viuda de Ch. Boneret.

⁶³⁶ RSA-BIBL: Ruben Darío: O.C. (1954), Madrid: Aguilar, p. 743 ss.

El Nueva York de Lorca sin embargo ha de funcionar más como poema simbólico de crítica a la nueva civilización. Schneider lo instrumentaliza para manifestar su disconformidad ante la presencia del americanismo en Europa. Su crítica al teatro americano en Viena se centra en su superficialidad y en su fines comerciales:

Die Aussage war ebenso trostlos wie die der amerikanischen Stücke: alle sind korrumpiert, werden ausgehalten oder verkaufen sich; [...] dahinter ist nichts; kein Ethos, keine Beziehung; diese Leere wird durch Charme, ein wenig Verstand, schließlich schauspielerische Bravour zugänglich gemacht, sie behagt dem Publikum: sie ist das, was es sucht. " (WW: 98)

Schneider no es ciego a una realidad patente: la secularización de las culturas modernas, de ahí sus símbolos de la cultura cristiana, ya no en agonía sino muerta. Pero esto no es nuevo en sí, sino la constatación de que los hombres han podido y pueden prescindir de ella. La cultura cristiana ya no es indispensable: la salvación del mundo por el Cristianismo ha dejado de ser una verdad inamovible: "unüberschaubare Völkerscharen gingen und gehen hin, ohne an ihr zu leiden." (WW: 99)

La mayoría de los teólogos alemanes como Martin Meier (1982) o Stephan Lüttig (2008), entre otros, se explican este incomprensible giro mediante una lectura teológica. La 'noche oscura' es explicable mediante la mística negativa de San Juan de la Cruz. La oscuridad a la que reza la mística española es la esperanza de que sea ésta la experiencia del *Deus absconditus*.

Igualmente se presenta en la figura del Quijote: "den verprügelten und geschlagenen, den schwermutigen Narren, den Ritter von der traurigen Gestalt, das heißt: Ritter in einer unritterlichen Zeit. heißt Warten auf den Ruf des Vaters."⁶³⁷ Unamuno es en definitiva un ejemplo de salvación al menos de una pequeña parte, ya no ante la 'agonía', sino ante la „Zertrümmerung des Christentums“, del que solo quedan astillas: „Und wenn ein Geschlecht nur eine Faser seines Holzes, ist es beantwortet und vielleicht gerettet. Das war die Sendung des Basken (u. Kastiliens) Miguel de Unamuno, der seinen Namen als ‚Asphodeloshügel‘ deuten wollte.“ (MuG: 26)

En el volumen de ensayos *Macht und Gnade* (1940) Schneider profundiza sobre el tema del destino del poderío portugués, en el que ya se anuncia la nada, "die Verkündung des Nichts" („Unamuno“; 1934: 27). La monumentalización, la expansión o el poder sólo obedecen a un claro contraste entre el poder simbólico de grandeza y el propio destino

⁶³⁷ Schneider (1934 /35): „Unamuno“ *Die literatur*, p. 141-145.

histórico que los convierte en una ‚nada‘ de carácter transcendental: „Als aber das Kolonialreich noch ins Ungemessene wuchs, da wurde schon das Nichts, das ‚nada‘ gefeiert; das Nichts in einem Sinne, der nach der Meinung Unamunos anderen Völkern kaum Zugänglich ist.“ (MuG: 11)

En sus textos autobiográficos tempranos como *Verhüllter Tag* se funde el deseo de que su situación sea la ‘noche oscura’ de los místicos, o la noche del Viernes Santo, al final de las cuales la luz y la resurrección serán las que tienen la última palabra: “Wolle es Gott, daß es ein winziger Anteil ist an der heiligen Finsternis des Nicolaus von Cues und des Johannes vom Kreuz, der Karfreitagsnacht auf dem Grabe! (VT: 173) Pero esto lo afirmaba en 1953-54; por el contrario, en *Winter in Wien* (1958) va a expresar un curioso sentimiento de tranquilidad con su vuelta al pasado, como ya hemos comentado más arriba. Esta tranquilidad relativa parece darle espacio para mirar a otros temas como la hegemonía de la ciencia sobre la historia como nueva esfera de poder, para el autor sumamente conflictiva y cuyas perspectivas no van a ser nada atractivas.

11.6. Nueva hegemonía: ciencia y su vinculación histórica

Con la nueva era y la nueva Europa se produce un cambio de hegemonía; si antes era la religión la que formaba parte de los timoneles de la historia (papas, reyes, santos, monjes, y eremitas) ahora Schneider reconoce que es la ciencia la que domina la cultura y mueve los hilos de la Historia. Lorca habla en *Poeta en Nueva York* (1929) de una “civilización que avanza sepultada en cadenas de una ciencia sin raíces, ciencia impúdica a la que nada le queda de humano, ciencia de la alienación [...] ¡Oh salvaje Norteamérica! ¡Oh impúdica! ¡Oh salvaje!/ Tendida en la frontera de la nieve’, de “Danza de la muerte,’ versos 48-49).” Para Schneider es un error pensar que la ciencia es independiente de la historia, así lo afirma en *Winter in Wien*. (WW: 71) Ahora es la ciencia la que se pone al servicio del poder. Schneider ataca el absurdo de ser entronizada por parte del Estado, con lo que –coincidiendo de nuevo con el pensamiento anticartesiano de Unamuno y muy cercano al concepto de la “dictadura de la ciencia”⁶³⁸ en Theodor Adorno– termina afirmando irónicamente y con valor profético: “Die Wissenschaft ist guter Hoffnung; befruchtet vom Staat: Sie wird eine Tyrannis zur Welt bringen; die Ketzergerichte übertrifft.”(WW: 95) Unamuno al respecto afirmaba en sus ensayos:

⁶³⁸ Adorno, Theodor von (1991) [1958]: “Der Essay als Form”, en: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 933.

Y llegará el día en que los grandes principios científicos modernos de la conservación de la energía, de la unidad de las fuerzas físicas, de la evolución de las especies orgánicas, etc. sean dogmas religiosos, fuentes de consuelo y de conducta para los hombres.

Pero del progreso real y concreto, que es un medio, hacemos progreso idea y abstracto, fin e ídolo. ¡Progresar por progresar, llegar a la ciencia del bien y del mal para hacernos dioses! Todo esto no es más que avaricia forma concreta de toda idolatría hacer los medios fines. El oro, que es instrumento de cambio, lo tomamos como fin, y para acumularlo vivimos miserablemente. Y la lira no es más que oro, instrumento de cambio [...] Así inclinamos la frente al *fatum*, al Progreso, tomándole de fin ídolo, y nos hacemos sus siervos en vez de ser sus dueños. Y el Progreso (sic) nos tritura como el carro de Yargenaut a sus fantásticos seguidores. (Unamuno “ La vida es sueño”).⁶³⁹

El científico cristiano y la investigación moderna, entre el progreso, su ética y la continuidad, son nuevos temas que enlazan con la temática lascasiana, es decir con la conciencia cristiana en la aplicación del conocimiento científico. La figura significativa aquí es Einstein, del cual Schneider afirma en „Kontinuität oder Ende europäischer Geschichte“: „Er bekannte sich zu einer kosmischen Religion, der Unterwerfung unter strenge Kausalität, die die freie Person Gottes und folgerichtig als Menschen ausschloß. [...] Nicht das Kausalitätsgesetz, sondern das Christentum müßte die kosmische Religion werden.“ (GW7: 224-225) Finalmente la presencia de la mística española en *Winter in Wien* (1958) se hace no solamente patente, sino que es esencial para comprender el simbolismo religioso de esta *intraautobiografía*.

Como lo hizo en los textos sobre temas boreales, el narrador schneideriano vuelve aquí a rememorar puntualmente las manifestaciones culturales españolas por asociación espontánea. Mientras visita la Bergkirche recuerda a Teresa en su motivo místico más esencial, *El castillo interior*:

Tief und tiefer führen die Felsengänge weltabgewanter Leidensmystik; welches Leben, welcher Glaube, die sich hier verloren! Es gab keine Rückkehr, keinen Ausweg im Licht. Dies ist das Castillo Interior der großen Teresa, Wandel in heiliger Dunkelheit, Weltverzicht und unerschöpfliche Erfüllung. [...] Das Christentum will ins Dunkel; denn das Dunkel ist Licht. (WW: 141)

La importancia de la experiencia vital del momento la asocia Schneider con la imagen de la deflagración, que ahora sorprendentemente ha dejado de ser vista como trágica, para ser vista como oportunidad de desarrollo y de posibilidad existencial: “Die vorhandene Gestalt ist die der Explosion; alles was zusammenhing, fliegt auseinander, aber das ist doch Entfaltung, Daseinskundmachung.” (WW: 149) Donde antes pondría el esfuerzo del ímpetu agónico de lucha para contrarrestar las fuerzas opuestas, ahora le otorga otro significado.

⁶³⁹ Lindau (2006), p. 105.

Igualmente, donde antes sólo pretendía ser la voz de la verdad: “Die Wahrheitstimme will ich sein“, ahora se plantea la existencia viva de la fe precisamente en la duda (la unamuniana, no la cartesiana). García Mateo subraya en su estudio: "Auch der Glaube RS, basiert – besonders in WW– auf der Verzweiflung [...] vielleicht das zentrale Motiv in Schneiders Wiener Aufzeichnungen.“⁶⁴⁰ En el volumen de ensayos *Begegnung und Bekenntnis* (1956) vuelve a recordar el efecto causado por la obra de Unamuno:

Auf einem seltsamen Umweg – und zwar über Spanien. Ich war leidenschaftlich mit den Schriften des Basken Unamuno beschäftigt [...] Nun dieser wieder auferstandenen Don Quijote, der auf scharfem Felsengrate zwischen Glaube und Unglaube dahinritt“ wurde für mich zum Erwecker und zur Geißel. (BB:52)

Se hace evidente que no encuentra su propia definición de fe, ya que se ve envuelto en contradicciones como ya vimos al hablar de su pensamiento paradójico. Ahora se expresa en términos chocantes y extremos hasta el punto de dudar de su verdadero cristianismo:

Ich meinte, lange den Glauben gefunden zu haben, hatte ihn bekannt. Aber immer heftiger peingite mich die Frage, was aun diesen Glauben Konvention war; ob der “Erfolg”, gar etwas mit ihm zu tun hatte; immer schwerer fiel es und fällt es mir, mich Christ zu nennen. (“Begegnung mit Kierkegaard”, BB: 55)

García Mateo, refiriéndose a *Winter in Wien*, alude de nuevo al método de la afirmación alternativa de los contradictorios. Estas contradicciones “denken lassen, die darüber hinaus auch auf Inhalte der spanischen Mystik verweisen, auf die Schneider nicht zuletzt durch Unamuno hingeführt wurde!“⁶⁴¹ Encuentra paralelismos en la conciencia agónica y la experiencia mística, así como elementos de la misma: el dolor, la separación, la tensión y las contradicciones, la nostalgia hacia *la noche oscura*, cuando está visitando la Bergkirche:

Alles geschieht in Dämmer, aus dem Kerzenlicht die Gestalten hebt,; das Zusammenwirken von Dunkel und Künstlicher Hee vollendet erst das Gestalthafte, TragischReligiöse; nur auf die Schaustellung vor Pilatus fällt Tageslicht. Tief und Tiefer ins Innere führen die Felsengänge weltabgewandter Leidensmystik; welches Leben, welcher Glaube, die sich hier verloren! Es gab keine Rückkehr, keinen Ausweg ins Licht. *Dies ist das Castillo Interior der großen Teresa, Wandel in heiliger Dunkelheit, Weltverzicht und unerschöpfliche Erfüllung.* (WW: 207) [cursiva propia]

Pese a la gran admiración que pudiera tener Schneider por los místicos, es indispensable subrayar que su seguimiento es igualmente ecléctico y como todo lo demás fusionado con lo histórico: “Die Verbindung von tiefster Innerlichkeit von *Schauen und Beten mit dem klaren, zielbewußten Handeln in der Welt und in der Geschichte*, hat es mir angetan.” (BW-Ziegler,1960, p.76) [cursiva propia]

⁶⁴⁰ García Mateo (1982), p. 6.

⁶⁴¹ Ibid. 8.

Esta disposición a entrar en la mística negativa de la 'noche oscura', no ha quedado tan clara, ya que teólogos como Karl Pflieger⁶⁴² cuestionan su fe ante la extrema negatividad en lo referente a la dogmática de la inmortalidad, de la resurrección y de la salvación eterna. Kurt Adel por el contrario, basándose en la presencia de Teresa y Unamuno en *Winter in Wien* aboga por la afirmación de una constante presencia de la fe: "Dies theologische Interesse hat vollends auch Winter in Wien durchtränkt, worin das früh durchlebte 'Nichts' das ‚nada‘ der heiligen Teresa, die Agonie (Unamunos)." ⁶⁴³

Una solución de compromiso y de procedencia no hispana la ofrece Wolfgang Frühwald al apelar a la influencia del místico alemán Böhme en el símbolo de la cruz y el sufrimiento afirmando que:

Schneider ist in die Nacht der Gottesferne gefallen [...] Die großen Heiligen der spanischen Mystik aber haben ihn gelehrt, daß diese Nacht der Gottesverlassenheit der Anteil des Menschen an Jesu Christi kosmischer und geschichtlicher Verlassenheit ist, daß nur aus der Nacht der Gottesferne der Blitz der Gottesnahe entstehen kann. " ⁶⁴⁴

⁶⁴² Pflieger, Karl (1959): „Kundschafter der Existenztiefe: Simone Weil, Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel, Georges Bernanos, Reinhold Schneider“, *Kirche und Leben* Nr. 34, Frankfurt a.M.(23.8.1959), pp. 235-283.

⁶⁴³ Adel (1984), p. 36

⁶⁴⁴ Frühwald (1980), p. 331.

XII. CONCLUSIONES

Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura (sic!) Don Quijote? Y diré: ¡el quijotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.” (DSTV, 268)

En el curso de este trabajo, enfocado al estudio de la prosa de Reinhold Schneider, marcada por el intracasticismo unamuniano, nos hemos tenido que enfrentar con dos problemas base a la hora de comprender las relaciones entre España y Alemania durante un periodo histórico cargado de grandes convulsiones en todos los campos. El primer problema lo han constituido el distanciamiento ideológico y el consecuente rechazo o reticencia a tratar este tema desde los paradigmas de la modernidad, tanto por parte del Hispanismo alemán (sobre todo Hinterhäuser y Tietz), como de la Germanística alemana.

El segundo problema ha sido la difícil aceptación del hispanismo católico en la obra schneideriana, un tema que ha sido tratado obligatoriamente por su importancia, pero minimizado por su incomodidad, al estar entroncado con el nacional-catolicismo y por tanto ser entorpecedor a la hora de rehabilitar a un autor conservador, que ya tuvo problemas de recepción de su obra en distintas fases de su vida. Su rehabilitación, realmente lograda entre 1952 y 1956, permitió conocer a un Schneider que contaba su vida anterior en sus autobiografías escritas desde una memoria metanoica. Esto contribuyó a conocer su pasado desde la perspectiva del autor maduro, formado y relativamente famoso. En su última época fue reconocido por el academicismo, premiado y muy presente en los medios de comunicación. Con el *Premio de la paz de los libreros alemanes*, que le fue otorgado en 1956, llegó a ser conocido como autor comprometido por la paz y por la construcción de Europa.

El regreso de los autores del exilio a Alemania, la aculturación americana desde la posguerra de los años 50 y los nuevos movimientos de los 60, dieron el toque definitivo para pasar a declarar la literatura conservadora como superada y definitivamente obsoleta. Por otro lado, la investigación conservadora moderada se ha esforzado en seguir manteniendo una tradición cristiana que ve agonizar, mientras intenta mantener viva la recepción de la literatura confesional. Esta investigación en su mayoría está constituida por germanistas-teólogos o viceversa, que tienen que enfrentarse a una temática muy compleja desde el punto de vista teológico y desde el dogmatismo cristiano.

Nuestra investigación ha sido de hecho muy compleja y difícil por tantos factores que la han condicionado, por no decir manipulado. Éste ha sido el motivo que nos movió a indagar en todas las fuentes de información posibles, que hemos incluido en los anexos. En consecuencia, nos dispusimos a investigar este campo desde un modelo transcultural y desde un método más globalizador, que incluyera tanto el contexto histórico-cultural de cada país, como los problemas de contextualización literaria. Pronto nos percatamos de que este tipo de transculturalidad no podía ser estudiado desde la metodología convencional. Nos dimos cuenta de que los esfuerzos de hispanización de Europa no estaban libres de problemas: la intención francófoba de los hispanistas de la República de Weimar –Curtius, Pfandl y Vossler– obedecía a una actitud muy común a raíz de la firma del Tratado de Versalles. La enemistad con Francia marca el auge del hispanismo alemán, que se mira a partir de entonces con mejores ojos, dadas las circunstancias. No es por casualidad que las obras de Unamuno pudieran ser traducidas en aquel momento a varios idiomas europeos, incluido el alemán.

La propuesta de Unamuno de *hispanizar Europa*, presentando una alternativa cultural con ‘c’ a la hegemónica Kultur con ‘K’, es precisamente el núcleo transculturalizador que une las obras del rector de Salamanca y las de Schneider. En esta propuesta se desvela el fenómeno transcultural ‘europeísmo-casticismo’ como conflicto entre la tradición y la modernidad, que se va a ver marcado por su carácter trágico para nuestros dos autores, por su imposibilidad de síntesis a la manera hegeliana. Por esta razón nos propusimos estudiar más a fondo el pensamiento irracionalista de Unamuno desde su propio concepto de cultura, expuesto ampliamente y esparcido en casi toda su prosa ensayística.

A lo largo de la investigación empezó a asomar la complejidad de este antisistema, no tan anárquico como lo parece, detrás del cual se encontraban los presupuestos regeneracionistas, a visión del Quijote y demás mitos de la Generación del 98. Nos propusimos al inicio investigar las manifestaciones culturales de este fenómeno intracasticista y buscar su presencia en la prosa de Schneider. Efectivamente, no sólo encontramos paralelismos que ya habían sido marcados por investigadores anteriores, sino también y sobre todo un ejemplo de transculturación posiblemente único en la historia de las relaciones culturales hispano-alemanas, ya que el encuentro de Schneider con Unamuno nos ha llevado a dimensiones casi universales. La intención ha sido además descubrir hasta qué punto ha llegado la hispanofilia de este autor, que guardaba en su legado una importante cantidad de obras de la

cultura española. Desde su actividad como hispanista *sui generis* publicó numerosos artículos y reseñas. El importante legado de temas hispanos lo adjuntamos como anexo, como material para posteriores investigaciones.

Considerando algunos de los presupuestos teóricos (poscoloniales, del *New Historicism* y de los Estudios culturales) y con ayuda de métodos analíticos como la intertextualidad, hemos visto en qué consiste concretamente el sistema que terminamos llamando *intracasticismo*. Cada una de sus manifestaciones (paisanaje, intrahistoria, intrafilosofía e intraliteratura) la hemos estudiado en distintos géneros literarios dentro de la prosa de Schneider. Hemos podido comprobar que las premisas básicas del intracasticismo desarrolladas por Unamuno en sus ensayos han calado efectivamente en el concepto schneideriano de cultura con ‘c’ enfrentándose con las premisas de su propia Kultur con ‘K’, la cual consideraba insuficiente para superar los problemas de la existencia. Schneider parte igualmente de una literatura trágico-existencialista. Como Unamuno, ataca el paradigma de la modernidad, el racionalismo cartesiano, el idealismo alemán, el Clasicismo de Weimar y sobre todo a Nietzsche. Del mismo modo se orienta en los modelos pesimistas de la filosofía de Schopenhauer y Kierkegaard.

A través del estudio intertextual de algunos textos ejemplares hemos podido corroborar la semejanza de los conceptos intracasticos de nuestros dos autores, y más aún la implicación de estos contactos interculturales como factores que han causado en muchos momentos una incomprensión de la actitud y de la obra de Schneider, y con ello su desconexión, tanto de su entorno histórico-cultural, como de los géneros literarios marcados por el sentimiento trágico de la vida, que en Schneider se ha convertido en un sentimiento trágico de la cultura.

Schneider en realidad ha encontrado en Unamuno un ancla de salvamento, un impulsor vital y de valor frente a la existencia. Unamuno ha supuesto para él la superación del nihilismo y de la decadencia. Su concepto de lo trágico –como lo ha confesado él mismo– se ha extendido a toda su obra. Efectivamente, el impulso como *excitator* ha calado en la misma personalidad de Schneider y ha revelado a Unamuno como transductor de los grandes místicos españoles y de otros pensadores de la cultura española y europea. Pero quizás el efecto más importante de todo ello ha sido la liberación en muchos sentidos: la liberación de los conceptos, de la filosofía puramente racionalista, del nihilismo suicida y sobre todo la posibilidad de dar a la existencia un sentido vital y religioso. Unamuno es para Schneider el trágico-cristiano-existencialista, cuya presencia se extiende desde sus inicios hasta sus últimas consideraciones, en las que defiende al Unamuno hereje, afirmando que se le ha

calificado así demasiado precipitadamente. Finalmente, para engrandecerlo, hará uso de las positivas valoraciones sobre él expresadas por García Lorca.

Con respecto a las manifestaciones culturales en concreto, hemos podido llegar a las siguientes conclusiones y demostración de las hipótesis planteadas:

1. Que el viaje schneideriano, perteneciente a la literatura de viajes de los años 20 y 30 obedece a un género anclado en el *paisajane*, más similar al diario de viaje de Unamuno que a los de sus coetáneos alemanes. Esta diferencia ha sido considerada como renovación de la literatura de viajes por su relativa modernidad. En Schneider este género ha estado no obstante mucho más marcado por el trauma de la Gran Guerra, manifestado en las fuertes connotaciones de odio y enemistad proyectados en su visión.
2. Que su sentido de la *intrahistoria*, coincidente con las críticas de Unamuno, ha sido concebido desde un principio como alternativa a la historiografía oficial. El concepto de gentes, de pueblo y de nación de Schneider se ha acercado más a los presupuestos hispanos que a los del nacionalismo alemán. Igualmente identifica la tragedia personal con la tragedia nacional: el desastre hispano es para él comparable al desastre de Alemania.
3. Que los místicos españoles han sido tratados con la misma actitud unamuniana vitalista y trágica. En este punto hemos llegado a la conclusión de que Schneider no intenta en ningún momento ser un místico, sino un cristiano radical en el seguimiento de Cristo. Pero en lo que más ha seguido a Unamuno es en la visión *intrafilosófica* de la mística como respuesta a la filosofía, en especial a la de Nietzsche. Esto es lo que ha marcado la configuración de sus textos hagiográficos.
4. Finalmente la *intraliteratura*, concebida como fenómeno anclado en el polémico quirotismo (unamuniano), envuelve a todos los demás géneros literarios y se manifiesta en la configuración de su narratología. Del mismo modo ha sido el fenómeno del lascasianismo el que ha marcado la etopoética schneideriana –anclada en el humanismo de Las Casas– y la diferencia con la novela histórica del momento.
5. El interés por el paisaje, el estado de la nación, la teoría del nimbo y el lenguaje natural antirretórico son algunas de las características coincidentes con la Generación

del 98. Pero su referente principal en esta intraliteratura es el quijotismo. Schneider ha visto a Don Quijote como Unamuno lo había visto. Efectivamente es el Quijote trágico, el de la triste figura, pero sobre todo el Quijote religioso de *Vida de Don Quijote y Sancho*. En suma, todos los personajes son agonistas-trágicos y se muestran desde este punto de vista trágico-existencialista.

6. Este procedimiento de *transducción* agonista y trágica incluye las autobiografías, que pueden ser vistas como *intraautobiografías*, que se salen de su género, como ha resaltado la crítica.

La tipología del proceso intertextual es muy variada y repetitiva en lo intratextual: no sólo Unamuno aparece reiteradamente en los ensayos; también los temas hispanos se repiten en numerosos textos (alusiones, citas, comentarios, valoraciones etc.). Sin embargo ha sido el fenómeno que Genette trata al estudiar a Unamuno con respecto al Quijote –la ‘transformación semántica’– el que nos ha llevado al núcleo de la transculturación que venimos estudiando. Esta transformación semántica trágico-cristiana-existencialista es la que ha provocado los cambios en los géneros literarios y su desconexión dogmática.

Efectivamente, Schneider fue, muy al estilo de Unamuno, un autor realmente libre al que no le importaron el aislamiento social, las falsas interpretaciones, la disconformidad con la misma Iglesia, el papado o quien fuera. Tampoco temió dedicarse a aquellos temas hispanos de cuya problemática ideológica era muy consciente. En el Sur hizo excursiones a lo trágico; eso fue lo que buscaba y lo que necesitaba para su obra. Era consciente de que su visión era subjetiva y parcial: “Man kann das Land ganz anders sehen, das weiß ich wohl”.

Pese a la importantísima función que ha podido ejercer la transculturación de la cultura española del Siglo de Oro en el ámbito humanístico y en el modo de elaborar las manifestaciones culturales para la ingente obra de Reinhold Schneider, hemos de subrayar que ésta ha sabido considerar en gran medida tanto su propia cultura como la de numerosos países europeos de todas las latitudes, a los que ha mostrado una dedicación entrañable. El estudio de su aportación al conocimiento –eso sí, intracultural– de Inglaterra, Francia, Italia, Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia y Rusia es ya tarea de otros, a los que desde aquí quisiéramos motivar para completar este especial mosaico schneideriano, y al tiempo quijotesco, por haberse empeñado en trascender la realidad y proponer una identidad cultural para Europa que más bien puede ser el sueño de Segismundo.

BIBLIOGRAFÍA

LITERATURA PRIMARIA

(REINHOLD SCHNEIDER)

A) LIBROS

- Schneider, Reinhold (1979-1984): *Gesammelte Werke* in 10 Bänden. Im Auftrag der Reinhold Schneider-Gesellschaft. Landau, Edwin Maria (Hrsg.) Frankfurt: Insel.
- (1979) [1931] *Camões oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht/ Philipp II. oder Religion und Macht*, en: Schneider Reinhold (1979-1984): *Gesammelte Werke* Band 1.
- (1979) [1931] *Philipp der Zweite oder Religion und Macht*, en: SCHNEIDER, Reinhold (1979-1984): *Gesammelte Werke* in 10 Bänden. Im Auftrag der Reinhold Schneider-Gesellschaft. Band 1. Landau, Edwin Maria (Hrsg.) Frankfurt: Insel.
- (1984) *Portugal. Ein Reisetagebuch*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1933) *Die Hohenzollern. Tragik und Königtum*. Hellerau: Verlag Jakob Hegner.
- (1936) *Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht*. Leipzig: Insel Verlag. (2. Aufl. Wiesbaden: Insel. 1955. Lizenzausgabe: (Schulausg.) Bonn 1952.
- (1979) [1938] *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*. Mit einem Nachwort von Edwin Maria Landau. Suhrkamp. Frankfurt. 1979. (Primera edic. Insel Verlag. Leipzig) (1938) *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit* (1938). Otras ediciones: 1940, 1941, 1946, 1952, 1956, (Wiesbaden: Insel)
- (1940) [1939] *Theresia von Spanien*. München: Schnell & Steiner.
- (1940) *Macht und Gnade. Gestalten Bilder und Werte in der Weltgeschichte*. Leipzig: Insel.
- (1941) *Der Überwinder*. (Zwei Erzählungen: Der Abgrund - Der Gast). Kolmar: Alsatia.
- (1946a) *Taganrog*. Erzählung. Freiburg: Herder.
- (1946b) *Das Erbe in Feuer. Betrachtungen und Rufe*. Herder. Freiburg. 1946
- (1949) „Tirso und Gabriel“, en: *Der ferne König. Erzählungen*, Freiburg i. Br. 1959
- (1949a) *Iberisches Erbe. (Das Leiden des Camões y Philipp II)*. Olten: Summa; Hegner Bücherei.
- (1949b) *Das Spiel von Menschen. Belsazar. Frei gestaltet nach Calderons "La nave del Mercader" und "Cena de Baltasar"*, Graz-Salzburg-Wien: Pustet.
- (1950a) *Das Spiel vom Menschen. Nach Calderons "Schiff des Kaufmanns"*. München: Schnell & Steiner.
- (1950b) *Belsazar Drama nach Calderons "Cena de Baltasar"*. München: Schnell & Steiner.
- (1953) *Über Dichter und Dichtung*. Köln & Olten: Jakob Hegner.
- (1954a) *Der christliche Protest*. Mit einem Geleitwort von Werner Bergengruen, Zürich: Verlag der Arche
- (1954b) *Verhüllter Tag* Köln/Olten. Hegner.
- (1955) „Unamuno zu seinen Briefen“ (Nachwort von Schneider), en: Niedermayer, Franz: *Miguel de Unamuno. Briefwechsel mit seinem Freund dem Landsmann (Pedro Jimenez) Illundain, 1897 bis 1922*. Nürnberg: Glock und Lutz.
- (1978) [1957] *Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- (1958a) *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern*. Freiburg: Herder.

- (1958b) *Pfeiler im Strom*. Wiesbaden: Inselverlag,
- (1963a) [1960] *Schicksal und Landschaft*. Freiburg: Herder.
- (1963b) *Erfüllte Einsamkeit*. Mit zwei Gedenkworten von W. Bergengruen. Zwölf Bildtafeln und zwei Handschriftenproben. Winterhalter, Kurt (ed.) Freiburg, Basel, Wien: Herder
- (1963c) *Begegnung und Bekenntnis*. Mit der Freiburger Gedenkrede von Werner Bergengruen. Freiburg. Basel. Wien: Herder.
- (1983a) *Das Tagebuch 1930-1935*. Frankfurt: Insel.
- (1983b) *Elisabeth Tarakanow und andere Erzählungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1987a) *Dem Lebendigen Geist*, Frankfurt: Suhrkamp
- (1987b) *Erzählungen: Der Traum des Heiligen/ Der Tod des Mächtigen/ Die dunkle Nacht Johannes vom Kreuz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

B) ARTÍCULOS EN REVISTAS

- (1929a) "Ein portugiesisches Haus". *Berliner Börsen-Courier*, Beilage Nr. 31. Sept. 1929.
- (1929b) "Das blaue Haus. Portugiesische Erlebnisse". *Badische Presse*, 7.10.1929
- (1929c) "Camões, der Portugiese. I Camões und das portugiesische Schicksal, *Wissenschaftliche Beilage Dienstags-Beilage des Dresdner Anzeigers*. Dienstag, 24. Sept. 1929, 31.12.1929.
- (1933a) "Szene aus Unamunos `Tante Tula'". *Die literarische Welt*, 9. 1933. Nr. 19. S.4
- (1933b) "Der Mut zur Tragödie". (Miguel de Unamuno). *Berliner Börsen-Zeitung*. Kritische Gänge. Nr. 38 vom 17.9.1933
- (1933c) "Am Vorabend der Tragödie". *Die Literatur*, Jg.36, I 1933/34 ?S. 5-7
- (1934a) "Ignatius in Kerker". *Hochland*, 34/35 Heft 3, (1934).S. 211-219. (Jos. Rößelsche Buchhandlung München und Kempten Sonderdruck).
- (1934b) "Die Rechtfertigung der Macht."(30.9.1934). *Europäische Revue*, II (1935); In: *Macht und Gnade* (1940), pp. 7-17.
- (1934c) "Ein Gotenkönig (König Wamba, Toledo 672-682) *Weißer Blätter*, Jg.3 (Sep. (1934), pp. 133-138
- (1934d) "Unamuno" *Die Literatur*, Jg. 37, I (Dic. 1934), pp.141-145.
- (1935a) "Die Warnung des Donoso Cortés", *Weißer Blätter*, Jg.4 (En. 1935), pp. 13-20
- (1935b) "Johannes vom Kreuz. Seine geistige Gestalt". *Die neue Saat*, Jg.3 (1935), pp. 46-52.
(También en: *Macht und Gnade*, (1940), pp. 285-296 bajo el título: "Die geistige Gestalt Johannes vom Kreuz".
- (1935c) "Katharina von Aragon." *Hochland*, Katholische Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens. Ed. von Karl Muth. Heft 12 (1935/36), 33Jg., pp. 497-510.
- (1935d) "Die Wiederkehr Philipps II. Zur spanischen Ausgabe seines Lebensbildes". *Weißer Blätter*, 4 Jg.
- (1935e) „Das Gotteserlebnis der Völker“. *Weißer Blätter*, Feb. 1935
- (1936a) "Christ und Antichrist." (Zum spanischen Bürgerkrieg), *Weißer Blätter*., Jg.5 (Okt. (1936), pp. 289-292. (El 13. 9. como Tps. N°. 2127)
- (1937a) "Miguel de Unamuno. (Zu seinem Tod)“, *Berliner Börsen-Zeitung*, (1937)
- (1937b) "Die Rechtfertigung der Macht", *Weißer Blätter*, Juni 1937. (en *Macht und Gnade*, 1940, pp.

- (1937c) "Die Frau in der Geschichte. Zu einigen Büchern über geschichtliche Frauen. (Isabelle von Spanien, Maria Stuart, Viktoria von England." *Gelbe Hefte*, Jg. 33 (1937).S. 227-239
- (1938a) "Schuld und Sühne der Konquistadoren", *Hochland*, Jg.36 (Nov. 1938) (en: M u G.171-180)
- (1938b) "Zu Calderons Weltbild", *Die Literatur*, Jg. 40 , II (Sept.1938)
- (1938c) "Das Ethos Spaniens", *Atlantis*, Jg.10, 12 (Dez.1938) Idem M.u.G. 201-205 (20.10.1938)
- (1938d) "Ein Drama Calderons. Zu Calderons Weltbild." También publicado en: "Zu Calderons Weltbild", en: *Die Literatur*, Jg. 40, II (Sept.1938) (Wiederabdr. in: M u G (=Macht und Gnade) 1940,180-181) (Cap. "Die Wahrheit vom Menschen in Calderons geistlichen Theater“, pp. 47ss. (Auch in: *Buch der Stille*. Beilage des Südkuriers für Wissenschaften, Künste und Unterricht. o.D.)
- (1939a) „Corneilles Ethos in der Ära Ludwigs XIV. Eine Studie“, Insel Verlag, Leipzig, 1939, Neue Auflagen: 1940, 1948, en: *Über Dichter und Dichtung* 1953, pp. 167-168.
- (1939b) "Die Wiederkehr Philipps II. Zur spanischen Ausgabe seines Lebensbildes (Ludwig Pfandl) *Weißer Blätter* [Jg.8], (April 1939)S. 97-100
- (1939c) "Die spanischen Bilder. Zur Ausstellung der Sammlung des Prado in Genf." En: *Weißer Blätter*, *Weißer Blätter*., Jg. 8 (Sept./Okt. 1939) (Wiederabdr. in M u G. 1940, pp. 249-256
- (1939d) "Diesseits und Jenseits in der Malerei" *Die neue Saat*, 7 Jg.2 (1939) pp. 212-217.
- (1940a) "Die Spanier sind das eigentliche tragische Volk" "Schuld und Sühne der Konquistadoren". *Hochland*, Jg.36 (Nov. 1938). También en: *Macht und Gnade*, (1940), pp. 171-204. 1940
- (1940b) "Der Lichtstrahl. Vom Wesen christlicher Kunst". *Der Standpunkt*. Die Zeitschrift für die Gegenwart, Heft, 3/4 März/April, Jg. (Thema: El Greco) 1940, p. 18.
- (1941a) "Persönlichkeit und Schicksals Philipp II. Ein Vortrag (In gekürzter Form vor der Deutschen Akademie in München und Florenz. März 1941, gehalten). In: Sonderdruck. *Historisches Jahrbuch*. Ed. von Johannes Spörl, pp. 138-172.
- (1946a) "Schuld und Sühne".*Neues Abendland*, Ed. Johann Wilhelm Naumann. *Zeitschrift für Politik Kultur und Geschichte*. Nr. 8 Beiträge zur Schuldfrage. Okt. 1946, pp. 8-12
- (1950) "Deine Reiche waren Träume." (Zum 350. Geburtstag von Pedro Calderón de la Barca). *Die neue Zeitung*. 17.1.1950.
- (1951) "Verantwortung für den Frieden", "Ein Brief Reinhold Schneiders", "Die Macht des Gewissens". "Unsere Verantwortung", *AUFBAU*- marzo 1951
- (1953a) "Nachwort zu Philipp II", (7.4.1953).
- (1953b) "Spanien gehört zu Europa" Zwischen Anziehung und Abstoßung. Die Verpflichtung des Erbes". *Christ und Welt* (Stuttgart) No. 42. Jg.VI. 15.10.1953, p. 3.
- (1955) "Begegnung mit Kierkegaard. Kierkegaard und die Krise unserer Zeit. Zum 100 Todestag des großen dänischen Theologen“. *Deutsches Volksblatt*. Die geistige Ebene. Nr. 256. Samstag. 5.Nov. 1955.
- (1956a) "Der Mimosenberg. Eindrücke aus Portugal“. *Badische Zeitung*. Weihnachts-Ausgabe. 1956. No. 298 p. 5.
- (1956b) "El Cristo del gran poder." (Christus der großen Macht). Eindrücke aus Madrid. in: *Die Kunstgemeinde*, No. 68. Mayo 1956.
- (1958) "Ignatius". *Der grosse Entschluss*. Herold Verlag. 13Jg. Feb, pp. 215-216
- (1962) "Herbstfest in Storil", *Frankfurter Hefte* / Heft 3. März 1962. 17 Jg., p. 153

(1964a) „Der Mytiker von Palma“, en: Curt Winterhalter (Hrsg): *Verpflichtung und Liebe*: Freiburg i. Br.: Herder, pp. 13-20.

(1964b) „Europa und die Seele Portugals“. Vortrag, gehalten im Mai 1957 im Deutschen Institut in Lissabon, en: Curt Winterhalter (Hrsg): *Verpflichtung und Liebe* Freiburg i. Br.: Herder.

EPISTOLARIO

RSA-BW-Carta a Unamuno, (13. 12. 1926)

BW-AMB Anna Maria Baumgarten (‘Lebensgefährtin‘)

BW-Madre: Augusta Wilhelmine Schneider-Messmer. 20.3.1928.

BW- RÖSEL,(29.01.1932). (Carta de Madrid, 11.02.1932).

BW-Niedermayer 1950-1958

BW- OvT (=Otto von Taube) (18.10.Oct.1952)

RSA- BW- BvH Reinhold Schneider: Bernt von Heiseler. J.F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1965.

BW-Fuentes-Rojo, de fecha: 26.4.1940

BW-Instituto de Cultura Hispánica, Madrid. (26 .04.1954).

BW-ARTEAGA: Carta de Elisa de Arteaga (2.10.1933).

BW-*Orden cristiano*, Buenos Aires, 1947, p. 156.

BW-Przwarra (1963): Zürich: Arche „, pp. 76-77. (4.12. 54)

RESEÑAS-ENSAYO

* Las reseñas han sido publicadas en Schmitt, Anselm./ Scherer, Bruno (Hrsg) (1973): *Reinhold Schneider. Leben und Werk in Dokumenten*. [1969] Olten & Freiburg: Walter Verlag). pp. 285-367

-(1932) „Spanien von unten“. Ilja Ehrenburg: *Spanien Heute*.

-(1934) "Spanien und der deutsche Geist". Ortega y Gasset: *Buch des Betrachters*. Stuttgart, *Die Literatur*, Jg. 36, II (Abril 1934), pp. 374-376.

-(1936a) "Festliches Spanien". Friedrich Christiansen. Leipzig, 1935. *Die Literatur* Jg. 38, II, (Junio 1936), p. 496.

-(1936b) Tps. 951: "Der spanische Geist in Deutschland". Tiemann, Hermann: *Das spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik, eine Vortragsreihe*.

(1936) Ortega y Gasset's 'Aufstand der Massen' Ein Vortrag Schneider, Reinhold (Schriftsteller) En: Berlin 1936 BVB-Verbundkatalog

(1937) Das spanische Volk. Sein wahres Gesicht. Leipzig 1937. Friedrich Christiansen. *Die Literatur* , Jg.39,II (Mai 1937), p. 509.

(1937) Alois Dempf: "Christliche staatsphilosophie in Spanien“ Salzburg 1937. *Die Literatur*, Jg. 39, II (Sept.1937); p. 707.

(1937) "Karl V und die Idee der Weltmonarchie",*Literatur der Zeit*. Neueste Erscheinungen. *Berliner Tageblatt*. Grosse Ausgabe. Sonntag. 21.Nov. 1937/ No. pp. 549-550.

(1937) "Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola." von Richard Blunck. Berlin;. Rolle u. Co.

(1938) "Johanna die Wahnsinnige", von: M. Prawdin. (7.1.1938)

- (1939) "Um das Bild Philipps II (Zu Ludwig Pfandl, Thomas Walsch: *Philipp II.* London 1938, Trevor Davies, München. *HOCHLAND*, Jg. 36 II (August 1939) S. 403-411
- (1939) "Spaniens goldene Zeit. Trevor Davis. München 1939." *Die Literatur* , Jg. 41, II (August 1939), p. 701.
- (1939) "Portugal und sein Weg zum autoritären Staat von Anton Meyer. Leipzig (1939)." *Die Literatur*, Jg. 41, II, (Juni 1939), p. 576.
- (1939) "Philipp II. von Ludwig Pfandl. München 1939. *Die Literatur*, Jg. 41, II (Mai 1939), p. 51.
- (1939) "Um das Bild Philipps II.“ (Zu Ludwig Pfandl), Thomas Walsch: *Philipp II.* London 1938, Trevor Davies, München. *Hochland*, Jg. 36 II (August 1939), pp. 403-411.
- (1939) "Portugals Erbe und Aufgabe“ (Zu Gonzague de Reynold, Salazar, Friedrich Sieburg) *Hochland*, Jg. 35,I, (Januar 1939), pp. 328-332.
- (1940) Vossler, Karl (1940b): *Südliche Romania. Schriften der Corona.* München u. Berlin. /Publicación previa en: *Die Literatur* (1939) y *Weißer Blätter*, (1940)
- (1940a) Marañón Gregorio: *Olivares. Der Niedergang Spaniens als Weltmacht.* München 1939, *Die Literatur*, Jg. 42, I, p. 170 Januar 1940.
- (1940b) Miguel de Unamuno: "Der Spiegel des Todes". München 1925. *Weißer Blätter*, Jg.9. Juni, 1940, pp. 109-111.
- (1940c) Vossler Karl (1940a): *Poesie der Einsamkeit in Spanien.* Becksche Verl. München..
- (1941) RS "Vom Weltbild der Dichter" (Zu Karl Voßlers neuen Schriften)1941.
- (1950). Tps. 2164 Zu August Rüegg "Der verirrte Reiter "Miguel de Cervantes und sein D. *Quijote.*" Bern: A. Franke.
- (1950) Tps. 1942. "Den Helden geht es so schlecht." (1950)
- (1952) Tps. 2046. José Ortega y Gasset "*Stern und Unstern über Spanien.* Deut. Verlagsanstalt. Stuttgart.
- (1953) Tps. 3189, „Die Weltsendung Spaniens“ 10 Bl. (masch.), 2. Oktober 1953)
- (1956) F.A.Z.: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27.02.1956)

LITERATURA PRIMARIA OTROS AUTORES

- LAS CASAS Bartolomé de (1951): *Historia de Las Indias.* México: Fondo de Cultura Económica.
- SANTA TERESA de Ávila (1986): *Obras Completas.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica S.A.
- UNAMUNO, Miguel de [1913] (⁴1985): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.* Madrid: Austral.
- UNAMUNO, Miguel de (1920): *Tres novelas ejemplares y un prólogo.* Madrid, Barcelona: Calpe, en: <https://archive.org/stream/tresnovelasejemp00unam#page/n3/mode/2up> [14 de noviembre de 2014]
- UNAMUNO, Miguel de [1895-1897] (2010): *En torno al casticismo.* Rabaté Jean Claude (edic.) Madrid: Cátedra.

- UNAMUNO, Miguel de [1911] (1960): *Por tierras de Portugal y España*. Madrid: Austral Espasa Calpe.
- UNAMUNO Miguel de (1988): *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Cátedra.
- UNAMUNO, Miguel de (1979): "País, paisaje y paisanaje", en: *Paisajes del alma*. Madrid: Alianza, pp. 155-158.
- UNAMUNO, Miguel de (1958): "De arte pictórica", en: O. C. Tomo XI, Madrid: Aguilar, pp. 554-571.
- UNAMUNO, Miguel de (1958): "El Greco", en: O. C. Tomo XI, Madrid: Aguilar, pp. 587-597.
- UNAMUNO, Miguel de (1964): "La vida es sueño". Antología. México, Buenos Aires, Madrid: Colección Popular, pp. 234-239, en: Lindau (2006), p. 104.

LITERATURA SECUNDARIA

- ADEL, Kurt (1984): "Tragik des Unglaubens. Tragik des Glaubens. R. S. und die Theologie", en: Blattmann, Ekkehard (Hrsg.): *Trauer und Widerspruch. Über Reinhold Schneider*. Mit Beiträgen von: Pirmin Meier, Kurt Adel, Ludger Lütkehaus, Ekkehard Blattmann und Heinrich Spaemann. München, Zürich, (Katholische Akademie Freiburg): Verlag Schnell & Steiner.
- ACOSTA GÓMEZ, Luis A. (1997): *Literatura alemana a través de los textos*. Madrid: Cátedra,
- ACOSTA GÓMEZ, Luis A. (2008): "Una historia mediterránea convertida en ficción en Die Ästhetik des Widerstands", en: Vega Cernuda, M. A. et alii (eds.) (2008): *Relaciones Hispano-alemanas*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 171-185.
- ALBUS Michael (ed.) (2008): *Reinhold Schneider: Texte eines radikalen Christen. Mit einem Vorwort von Wolfgang Frühwald und einem Nachwort von Arnold Stadler*. Freiburg: Herder.
- ALMAGRO, Martín (1943): "Prólogo" a: *Felipe II o Religión y Poder*. Madrid: Escelicer, pp. 5-7.
- ALONSO ÍMAZ, María del Carmen (2007): *La novela histórica y los austrias españoles*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos. Servicio de publicaciones. Ciencias jurídicas y sociales, pp. 230-242.
- ECO, Umberto (1992 [1990]): *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- ANDERSON, Mary Margaret (2006): Thy Word In Me: On the Prayer of Union in St. Teresa of Ávila's Interior Castle. *The Harvard Theological Review*/ 99, 3 (Jul. 2006), pp. 329-354.
- ARRIBAS FRANCISCO, M. Ángeles (2000): "Expresión del conflicto unamuniano agónico-contemplativo en el lenguaje", *Anales del Seminario de la Filosofía*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, 17, pp. 249-263.
- <http://search.tb.ask.com/search/GGmain.jhtml?searchfor=%C3%A1ngeles+arribas+Francisco&tpr=hpsb&p2=^BBQ^xdm181^S11595^de&n=780ce969&st=tab&ptb=8636DF8E44D64C41A7DBC9F>

A903C21E&qs=&si=downspeedtest&ts=1419183901605 [21.12.2014]

-ARRINAGA RODRÍGUEZ, Carlos (2002): "El paisaje nacional y los literatos del 98: el caso de Azorín" Universidad del País Vasco: <http://www.ingeba.org/lurralde/lurranet/lur25/larrina.htm> [04.11.10]

-ASSMANN, Aleida (2011)³: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. [T. 27], Berlin: Erich Schmidt.

-ATTIG, Mathias (2010): *Sprache der zerbrochenen Formen. Semantik und Textualität in Reinhold Schneiders "Winter in Wien"*. Passau: Schuster.

-ARGULLOL MURGADAS; Rafael: (2000) "Estética mediterránea: Rilke en España. Quaderns de la Mediterrània=Cuadernos del Mediterráneo, N.º. 1, 2000, pp. 120-125, en: http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/14/qm14_pdf_esp/26.pdf [25 .10. 2015]

-BACHLEITNER, Norbert (2004): „Spanisches bei Hermann Bahr. Mit einem Verzeichnis der spanischen Bücher in seiner Bibliothek“, en: Siguan Boehmer, Marisa: *Transkulturelle Beziehungen. Spanien und Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft/78*, Institut für Vergleichende Literaturwissenschaft Wien: Rodopi, pp. 108-119.

-BACHMANN-MEDICK, Doris (2007)²: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

-BHABHA, Homi (1993): *El lugar de la cultura*.

<http://ffyl.uncu.edu.ar/IMG/pdf/bhabhahomiellugardelacultura.pdf> [24. Okt. 2012]

-BAHR, Hermann (1927): „Reseña-Unamunos Roman: *Nebel. Die Einkehr*“: *Münchener Neuesten Nachrichten* 14.9.1927.

-BALTHASAR, Hans Urs von (1953): *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*. Köln & Olt: Jakob Hegner Verlag.

-BARJAU, Eustaquio (2004): "Rilke en España". *Cervantes virtual*, N.º 16 , abril 2004, pp. 7-10.

-BAUMER, Franz (1987): "Reinhold Schneider", en: Baumer, Franz (Hrsg.) (1987): *Köpfe des 20. Jahrhunderts*. Bd.108, Berlin: Colloquium..

-BAUSCHINGER, Hermann *et al.* (Hrsg.) (1991): *Reisekultur*. München: C. H. Beck.

-BEER, Werner M. (1966): „Der Einfluß Unamunos am Beispiel des » Camões « und des » Philipp II. «“, en: Beer, Werner: *Macht und Verantwortung*, pp. 23-31.

- BEER, Werner M. (1966): *Macht und Verantwortung: Die Verwaltung der Macht im Werk RSs. als Erzieherisches Anliegen unserer Zeit.* (Reihe: *Schriften zur Pädagogik und Kathetik*), Paderborn: Schöning.
- BERCHEM Theo /Otto/ LAITENBERGER Hugo (Hrsg.) (1979): *Bibliographisches Handbuch der Calderón Forschung. Manual Bibliográfico Calderoniano.* Teil I/ Bd. 1, Kassel: Thiele & Schwarz, pp. 589-590.
- BERNECKER, Walter, Fco. López Casero, Peter Waldmann (Hrsg.) (1993): *Forschungen zu Spanien.* Bd. 12, Saarbrücken: Fortlauderdale: Breitenbach.
- BERNECKER, Walther Ludwig (1998): "La historiografía alemana sobre la Guerra Civil y el franquismo", en: http://www.ahistcon.org/docs/ayer/AYER31_14.pdf [25 de mayo de 2012]
- BERNECKER, Walther Ludwig (2000): "La visión de España en "Hochland" (1903/1941): una revista cultural del catolicismo alemán", en: Salas, Jaime / Briesemeister, Dietrich (Hrsg.) *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936.* (Bibliotheca Iberoamericana [T.73], Frankfurt a M., Madrid: Vervuert; pp. 267-286.
- BERNECKER, Walther Ludwig (2002): „Alemania y España en la época del Nationalsozialismus“, en: Vega Cernuda, Miguel Ángel/Henning Wegener (eds.): *España y Alemania. Percepciones mutuas de cinco siglos de historia.* Madrid : Editorial Complutense, pp. 155-181.
- BERNECKER, Walther Ludwig (2004): „Deutschland und Spanien: historiografische Aspekte zur Geschichte des 20. Jahrhunderts“, en: Bernecker W.L.: *Die deutschspanischen Kulturbeziehungen im europäischen Kontext,* Frankfurt: Vervuert, pp. 231-261.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos (1964): "Unamuno fuera de España", *Ínsula.* Madrid, noviembre y diciembre, (1964), pp. 216-217.
- BLATTMANN, Ekkehard (1979): *Reinhold Schneider linguistisch interpretiert.* Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag.
- BLATTMANN, Ekkehard (1981a): „Gehörte der späte Reinhold Schneider zur Avantgarde?“, en: *Widerruf oder Vollendung. Reinhold Schneiders "Winter in Wien" in der Diskussion.* Schriften der Reinhold Schneider-Stiftung-Hamburg/3, Freiburg: Herder, pp. 198-220.
- BLATTMANN, Ekkehard (1981b): "Idylle und Tod. Zu einigen Aspekten des Todes beim frühen und späten Reinhold Schneider", *Mitteilungen der Reinhold Schneider Gesellschaft*, 7, April], pp. 37-65.
- BLATTMANN, Hoth / BLATTMANN, Ekkehard (1985a): „Grauen und Passion. Quellenstudien zu Reinhold Schneider "Las Casas vor Karl V." *Reinhold-Schneider-Jahrbuch*/1, Frankfurt a. M.: Peter Lang, pp. 261-402.

- BLATTMANN, Ekkehard (Hrsg.) (1985b): „Reinhold Schneider. Ich, Tod, Gott“, *Reinhold-Schneider-Jahrbuch*/1, Frankfurt/ M. Bern/ New York: Peter Lang, pp. 405-460.
- BLATTMANN, Ekkehard (2001): *Reinhold Schneider im Roten Netz. Der «Fall Reinhold Schneider» im kryptokommunistischen Umfeld*. [Teil 1] / *Text*, [Teil 2] / *Materialien*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- BLATTMANN, Ekkehard (2007): „Der ‚Fall Reinhold Schneider‘ im neuen Licht“, *Reinhold-Schneider-Blätter*, 19, pp. 9-26.
- BLATTMANN, Ekkehard (2015): „Reversion und Konversion. Reinhold Schneider und Alfred Döblin“, en: Lüttich, Stefan (Hrsg.): *Reinhold Schneider Blätter- Neue Folge*, 11. 2015/ 2, Passau: Schuster, pp. 9- 52.
- BLOOM Harald (2009): *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*. Traducción de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Madrid: Trotta.
- BRÄUTIGAM, Thomas (1997): *.Hispanistik im Dritten Reich. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie. Iberoamericana*, Berlin: Vervuert.
- BRATLI, Carl (1912): *Philippe II, Roi d'Espagne: étude sur sa vie et son caractère*. Paris: H. Champion. También existe versión virtual de esta obra:
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1477567/f17.tableDesMatières> [17.7.2015]
- BRENNER, Peter J. (1989): *Der Reisebericht. Die Entwicklung der Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BRENNER, Peter J. (1997): “Schwierige Reisen Wandlungen des Reisebereichs in Deutschland 1918-1945”, en: *Peter J. Brenner (Hrsg.) Reisekultur in Deutschland: Von der Weimarer Republik zum „Dritten Reich“*. Tübingen: Max Niemeyer.
- BRENNER, Peter J. (2004): *Neue deutsche Literaturgeschichte*. Tübingen: Niemeyer.
- BRIESEMEISTER, Dietrich (1973): “Max Kommerell (1902-1944) y sus estudios calderonianos”, en: Flasche, Hans / Grossmann, Rudolf: *Hacia Calderón. 3er Coloquio Anglogermano*. Londres Berlín *Iberoamerikanische Reihe*, N° 39 *Calderoniana*/10, pp. 206-207.
- BRIESEMEISTER, Dietrich (1980): „Bild des Deutschen in der spanischen und das Bild des Spaniers in der deutschen Literatur“, *Fraternitas Frankfurt* [Fraternitas Reihe zur Untersuchung der Stereotypen/16].
- BRIESEMEISTER, Dietrich (1984): “La recepción de la literatura española en Alemania en el siglo XVIII”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*/33/1, pp. 285-310.

- BRIESEMEISTER, DIETRICH (2000a): „Hans Urs von Balthasar und Reinhold Schneider“, en: *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*. Kapp, Volker, Helmuth Kiesel und Klaus Lubbers (Hrsg.) Sonderdruck. *Schriften zur Literaturwissenschaft/14*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 227-248.
- BRIESEMEISTER, Dietrich/Wentzlaff-Eggebert, Harald (Hrsg.) (2004): *Spanien aus deutscher Sicht. Deutschspanische Kulturbeziehungen gestern und heute*. Tübingen: Niemeyer.
- BRIESEMEISTER, Dietrich (2009): „Victor Aimé Huber como hispanófilo“, en: Berta Raposo/Ingrid García Wistädt (eds.): *Viajes y viajeros entre ficción y realidad. Alemania-España*. PUV (Publicaciones de la Universidad de Valencia), pp. 131-156.
- BRÜGGEMANN, Werner (1956): “Die Spanienberichte des 18. Und 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Formung und Wandlungen des deutschen Spanienbildes“, en: Vincke, Johannes (Hrsg.): *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens/12*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- CAEIRO, Oscar (1968a): "Reinhold Schneider. Una expresión autobiográfica", *Revista de Humanidades/10*, Córdoba (Argentina): Universidad de Córdoba (Argentina), pp. 107-131.
- CAEIRO, Oscar: (1968b). "Reinhold Schneider y Miguel de Unamuno, su maestro español", *Boletín Mendoza/7*, pp. 27-46
- CAEIRO, Oscar (1970): *La obra narrativa de Reinhold Schneider. Enfoque literario e histórico*. (Consejo nacional de Investigaciones científicas. Córdoba (Argentina): Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba.
- CAEIRO, Oscar (1970): *La obra lírica de Reinhold Schneider. Boletín de estudios germánicos*, [T. VIII] Número especial dedicado a Alfredo Dornheim. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo: Argentina.
- CAEIRO, Oscar (1987): “Opiniones de Reinhold Schneider” *Humboldt/91*, pp. 42-49.
- CALLAHAN, David (1996): "The early reception of Miguel de Unamuno in England", 1907–1939, University of Aveiro.
- <http://www.mhra.org.uk/Publications/Journals/mlrcentenary/21-104-1-PB.pdf> [14.01.15]
- CANO, Luis (1988): *García Lorca*. Barcelona: Salvat.
- CARRINGTON, Maria Cristina (2007): *Camões e D.Sebastião na Obra de Reinhold Schneider*. Coimbra: CIEG Edição Minerva Universidade de Aveiro.
- CARRINGTON, Maria Cristina (2008): "No, no, nada de vivir al día"; "Hay que vivir a los siglos": Unamuno, Portugal, Camões und die Geschichte im Werk von Reinhold Schneider." *Estudios filológicos alemanes: Revista del Grupo de Investigación Filología Alemana/15*, pp. 607-620.

- CHOI Hjousun (1998): *Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre. Studien zu Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit von Reinhold Schneider und um Land ohne Tod von Alfred Döblin*. (Theorie und Forschung 407; Literaturwissenschaften 28; Zugleich: München, Univ., Dis. 1995) Regensburg: Roderer.
- CURTIUS, Ernst Robert (1926): „Über Unamuno“, *Die neue Rundschau* XXXVII/1, pp. 163-181.
- CURTIUS, Ernst Robert (⁶1967) [1948]: „Calderons Kunsttheorie und die Artes Liberales“, en: Curtius, Ernst R.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, München: Franke.
- DREXLER, D. (2009): *Landschaft und Landschaftswahrnehmung: Untersuchung des kulturhistorischen Bedeutungswandels von Landschaft anhand eines Vergleichs von England, Frankreich, Deutschland und Ungarn*. Tesis doctoral. München
- EGIDO, Luciano (1988): “El paisaje como metáfora”, introducción a: Miguel de Unamuno: *Andanzas y Visiones*. Madrid: Alianza, pp. 21-23.
- EMDE, Friedrich/ SCHUSTER, Ralf. (eds.) (2008): *Wege zu R.S. Zum 50. Todestag des Dichters*. Passau: Schuster Verlag.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1987): "Las Casas a través de escritores alemanes. Mirando atrás hacia el futuro", en: *Humboldt*/91, pp. 34-41.
- ESTEVE MONTENEGRO, Maria Luisa (1988): *La imagen de España en la literatura alemana del exilio de 1933-1945*. Frankfurt/Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang.
- ETTE, Otmar (2008): “Caminos hacia una filología transareal”, en: Reinstädter/Schlünder; *et alii*. (2008), p. 22.
- FALKL, W. (1959): „Rilke spanische Reise“, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. II. Reihe/14.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime (1966): *España en Rilke*. Madrid: Taurus.
- KAMMLER Clemens, PARR Rolf, SCHNEIDER, Ulrich Johann (Hrsg.) (2014): *Foucault. Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- FRANZBACH, Martin (1988): *Spaniens Hinwendung zu Europa. Die Generation von 1898*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- FRÜHWALD, WOLFGANG. (1980). "Die Papierrosen der Literaturgeschichte .Zur literarischen Anordnung des Werkes von R.S.", en: Thiede, Peter Carsten (Hrsg.): *Über Reinhold Schneider*. Frankfurt: Suhrkamp.
- FRÜHWALD, Wolfgang: (1981): "In der Finsternis des Griechenbeisels' Literarische Sprach und Deutungstraditionen in Reinhold Schneiders "Winter in Wien", 1957/58“, en: *Widerruf oder*

Vollendung. Reinhold Schneiders "Winter in Wien" in der Diskussion. Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung/3, Hamburg: Herder, pp. 198-220.

-FRÜHWALD, Wolfgang/HÜRTE, Heinz (Hrsg.) (1987): *Christliches Exil und christlicher Widerstand.* (Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985) Regensburg: Friedrich Pustet.

-FRÜHWALD, WOLFGANG (2008a): „Das Ende der Schwermut. Zum tragischen Lebensgefühl im Werk Reinhold Schneiders“, (Vorwort), en: Michael Albus (Hrsg.) / *Reinhold Schneider: Texte eines radikalen Christen. Mit einem Vorwort von Wolfgang Frühwald und einem Nachwort von Arnold Stadler.* Freiburg: Herder.

-FRÜHWALD, W.: *Reallexikon zur Literaturgeschichte.* Stuttgart: Metzler/Stammler, pp. 529/ 806.

-FRÜHWALD, W.: *Kindlers Literatur-Lexikon*, Bd 6, p. 98-79.

-GARCÍA BLANCO, Manuel (1959): "Manual. Escritores franceses amigos de Unamuno", *Bulletin Hispanique*/61, 1, pp. 82-103.

-GARCÍA BLANCO (1957): "Difusión de las obras de Unamuno en Alemania", en: *La Cultura alemana en la obra de Unamuno. Romanistisches Jahrbuch*, pp. 331-338.

-GARCÍA MATEO, Rogelio (1978): "Unamuno in Reinhold Schneiders Leben und Werk“, en: García Mateo, Rogelio: *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno.* Frankfurt. Las Vegas: Lang, pp. 210-217.

-GARCÍA MATEO, Rogelio: (1979a): "Unamuno en la obra del escritor alemán Reinhold Schneider, *Arbor*/I, pp. 95-100.

-GARCÍA MATEO, Rogelio (1979b): „Reinhold Schneider und sein Erwecker Miguel de Unamuno“, en: Hamburg: *Mitteilungen der Reinhold- Schneider-Stiftung*/9, Mai, pp. 77-81.

-GARCÍA MATEO, Rogelio (1982): *Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Pantheismus als Wissenschaftssystem Bei Karl Hr. Fr. Krause. Seine Interpretaton und Wirkungsgeschichte in Spanien der spanische Kraussismus*, Frankfurt a. M., Bern (Europäische Hochschul-Reihe/20. Philosophie/97).

-GARCÍA MOREJÓN, Julio (1965): "Unamuno y Portugal". *Papeles de son Armadans*, Madrid, Palma de Mallorca, pp. 230-233.

-GEBSER, Jean (1977): *Rilke und Spanien.* Frankfurt a.M. Suhrkamp [Spanische Fassung 1936], [Deutsche Fassung 1938/1939].

-GENETTE, Gérard (1993) [1982] *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- GETZENY, Hans (1987): *Reinhold Schneider. Seine geistige und künstlerische Entwicklung am Beispiel der erzählenden Prosa*. Tesis doctoral. Frankfurt: Peter Lang.
- GIMBER, Arno (2007): *Kulturwissenschaft. Spanien*. Stuttgart: Klett.
- GIMBER, A. (2008): „Estereotipos culturales y procesos de recepción: La Celestina en Alemania y El Fausto en España”, en: Vega Cernuda, M. A. (coord.) *et alii* (2008): *Relaciones hispano-alemanas: prejuicios y estereotipos, encuentros y desencuentros: un balance*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Universidad de Alicante, D. L.
- GIMBER, Arno (2009): “La disputa de Valladolid en dos relatos históricos del siglo XX”, en: Gil, M.^a Jesús/Hernández, Isabel, Pérez, Ana (eds.): *Marginalia. Estudios en honor del profesor Jaime Cerrolaza*. Madrid: Revista de Filología Alemana. Anejo I. Serie de monografías, pp. 166-168.
- GIMBER, Arno (2012): "Spanien in der Europadiskussion zwischen den beiden Welt-kriegen Curtius, Keyserling und Vossler“, en: *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit XII. Kongress der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG)*, pp.115-119.
- GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto (1929): “En torno al casticismo de Italia”, *La Gaceta Literaria*, 52 (15 de febrero de 1929)
- GLEBER, Anke (1989): „Die Erfahrung der Moderne in der Stadt“, en: Brenner, Peter J.: *Der Reisebericht. Die Entwicklung der Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 463-489.
- GODINHO, Maria de Lurdes Neves (2004): *O Marquês de Pombal em Obras de Reinhold Schneider e Alfred Döblin. Dois Retratos Ficcionalis Almaes do Século X*. Coimbra
- GRABOVSKÝ, Ernst (2011): *Vergleichende Literaturwissenschaft für Einsteiger*. Wien, Köln Weimar: UTB, Böhlau.
- GRIMM, Gunter E. (1990): *Ein Gefühl von freierem Leben: deutsche Dichter in Italien*. Stuttgart: Metzler.
- GUILLÉN, Claudio (1998): *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*. Barcelona: Tusquets.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich (2002): *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*. München: Hanser.
- GUTIERREZ KOESTER, Isabel (2011): „Die neuen Reisenden. Deutsche in Spanien ab 1950“, en: Raposo/ Gutiérrez Koester, pp. 347-395.

-HAEHLING VON LANZENAUER, R. (1991): *Reinhold Schneider aus Baden-Baden. Der Dichter und sein Städtlein*. Arbeitskreis für Stadtgeschichte v. Baden-Baden.

<http://www.worldcat.org/title/reinhold-schneider-aus-baden-baden-der-dichter-und-sein-staedtlein/oclc/29961211> [02/04/16]

-HAEHLING VON LANZENAUER, R. (2009) "Freundschaft mit Reinhold Schneider: Thankmar und Isa von Münchhausen, *Reinhold Schneider Blätter*/ 21, pp 45-65.

-HANKE, Lewis (1951): "Bartolomé de Las Casas como Historiador" prólogo a la edición: Las Casas Bartolomé de: *Historia de Las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

-HEER, Friedrich (1965): *Coexistencia, colaboración, resistencia*. (Trad. De Victor Scholz: del original: *Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand*. Zurich: Max Nihans Verlag); Barcelona: Editorial Fontanella.

-HERMIDA DE BLAS, Fernando (2002): "Un artículo de Unamuno publicado en Alemania", en: (Pedro Ribas (coord.): *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos* / pp. 33-46. *Cuaderno Gris*. Época III, 6, pp. 33-45 <https://repositorio.uam.es/xmlui/handle/10486/315> [12.12.2012]

-HESSE, Hermann (1926): „Reisegedanken“, *Berliner Tageblatt* (7.10.1926), 55 Jg./474, p. 2.

-HINTERHÄUSER, Hans (Hrsg.) (1979): *.Spanien und Europa. Stimmen zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. München: DTV.

-HJOUSUN C. (1998): *Christentum und christlicher Widerstand im historischen Roman der 30er Jahre. Studien zu Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit von Reinhold Schneider und um Land ohne Tod von Alfred Döblin*. Regensburg, 1996. (= Theorie und Forschung 407; Literaturwissenschaften 28; Zugleich: München, Universidad, Tesis doctoral, 1995, Regensburg: Roderer.

-HOFEN, Nikolaus (2001): *.Reinhold Schneiders Las Casas vor Karl V. im Deutschunterricht der gymnasialen Oberstufe Werkanalyse Interpretation Entwurf einer Unterrichtsreihe*. Frankfurt: Peter Lang.

-HOFFMANN, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Utb fink. München

-HOFFMEISTER, Gerhart (1976): *Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen*. Berlin: Erich-Schmidt.

-HOFFMEISTER, Gerhart (1978): *Deutsche und europäische Romantik*. Stuttgart: Metzler,

-HOHENDHAL, P. U./SCHWARZ, E. (Hrsg.) (1973): *Exil und Innere Emigraton*. Frankfurt: Athenäum.

-HÖRR, Beate (1997): *Tragödie und Ideologie. Tragödienkonzepte in Spanien und Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- INGENSCHAY, D. (2004): „Hispanistik in Deutschland: Profil und Perspektiven“, en: *Die deutschspanischen Kulturbeziehungen im europäischen Kontext*. Frankfurt: Vervuert, pp. 163-177. (Homenaje a Dieter Ingenschay, 2008, p. 22)
- JURETSCHKE, Hans (1948): "La generación del 98. Su proyección crítica e influencia en el exterior", *Arbor* (dic.) pp. 517-544.
- KAMEN, Henry (1997)¹⁰: *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI.
- KAUFMANN, Cristina, (2002): “El lenguaje de los místicos”, en: Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia © Cristianisme i Justícia – Roger de Llúria 13 – 08010 Barcelona www.fespinal.com Mayo 2002. [24 de marzo de 2012].
- KAZMIERCZAK, Marcin (2004): “El discurso de la metánoia en la Literatura”; © Copyright 2003-2004 INSTITUTO SANTO TOMÁS (Fundación Balmesiana) Vicerrector de Universitat Abat Oliba CEU, en:
<https://www.bing.com/search?q=KAZMIERCZAK,+Marcin%3A+El+discurso+de+la+met%C3%A1noia+en+la+Literatura+%C2%A9+Copyright+2003-2004&FORM=EDGNNC> [05 de enero de 2016]
- KEHRER, Hugo (1953): *Deutschland in Spanien. Beziehung, Einfluß und Abhängigkeit*. München: Georg Kalwe.
- KESSLER, Michael (1995): „Das Gewicht und die Macht. Euroamerikanische Konstellationen: Simon Wiesenthal Reinhold Schneider Alejo Carpentier“, en: Michael Kessler und Jürgen Wertheimer (Hrsg.): *Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. Stauffenburg Verlag, pp. 53-76.
- KIENBERGER, Antonia (2008): *Die Inszenierung der kastilischen Landschaft als Erlebnis- und Verhandlungsraum der spanischen Identität: Erinnerungspolitik bei Azorín, Antonio Machado und Miguel de Unamuno*. Dissertation. Regensburg.
- KISSLER, Alexander (2003): Rezensionennotiz *Süddeutsche Zeitung*. (13. 05. 2003). <http://www.perlentaucher.de/buch/14013.html>. 31.05.09 [12. Oktober 2014]
- KLEMPERER, Victor (2001): *Tagebücher 1926-1928*. Walter Nowojski unter Mitarbeit von Christian Löser (Hrsg.): *Victor Klemperer. Leben sammeln, nicht fragen wozu und warum. Tagebücher 1918-1932*. Bd. I. Berlin: Aufbau Taschenbuch.
- KÖNIG, Helmut (1988): “Ortega und die Bundesrepublik”, *Die neue Gesellschaft*, Frankfurt, 35 Jg. 3, März, pp. 242-247.
- KOEPCKE, Cordula (1993): *Reinhold Schneider. Eine Biographie*. Würzburg: Echter.

- KRANZ, Gisbert (1991) „Bilder und Bauten in Reinhold Schneiders Lyrik“, en: Idem: *Kafkas Lachen und andere Schriften zur Literatur 1950-1990 mit einer Kranz-Bibliographie und 18 Abbildungen* Hsg. von Elmar Schenkel. Köln, Wien: Böhlau Verlag, pp. 201-216.
- KROPFREITER, Evelyn (2009): *Ambivalente Innere Emigration. Widerstandspotenzial in Reinhold Schneiders "Las Casas vor Karl V.* “Wien, Univ., Dipl. Arb., Hochschulschrift; Monographie. http://othes.univie.ac.at/5309/1/2009-06-11_0306375.pdf [15. Dezember 2015]
- KÜRBIS H. (2004): *Hispania descripta Von der Reise zum Bericht*, Deutschsprachige Reiseberichte des 16. Und 17. Jahrhunderts über Spanien. Ein Beitrag zur Struktur und Funktion der frühzeitlichen Reiseliteratur, tesis doctoral, Frankfurt: Peter Lang,
- LANDAU, Edwin Maria *et alii.* (1977): *Reinhold Schneider Leben und Werk in Bild*. Frankfurt a.M.: Insel.
- LANGENHORST, Georg (1996): „Im Zwiespalt von Spiritualität und poetischer Qualität? ‚Christliche Lyrik‘ in den 1990er Jahren“, en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RFal/article/view/RFal0606110173A/33389> [13. März 2014]
- LANGENHORST, Annegret (1998): *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispano-amerikanischen Literatur der Gegenwart.* Küschel, Karl-Josef (Hrsg.): *Theologie und Literatur*. Band 10. Tesis doctoral. Univ. Bochum 1997. Mainz: Mathias Grünewald.
- LAUFHÜTTE, (2008): "Schreiben zwischen den Zeilen. RSs Erzählung "Das Getilgte Antlitz", en: Emde, F./ Schuster, Ralf. (Hrsg.): *Wege zu R.S. Zum 50. Todestag d. Dichters*. Passau: Schuster, pp. 103-140.
- LINDAU, Hans Christian (1997): *Die Generación del 98 im Spanischunterricht. Regeneracionismo, europeismo, casticismo: Das Spanienproblem um die Jahrhundertwende in Essayistik und Lyrik*. Bonn: Romanistischer Verlag.
- LINDAU, Hans Christian (2006): *España y Europa*. Stuttgart: Schmetterling.
- LOTMAN, Juri (1988) [1970]: *La Estructura del texto artístico*. Madrid: Itsmo.
- LÜTTICH, Stefan (2008): „Im Bergwerk der Mystiker Johannes vom Kreuz im Werk Reinhold Schneiders“, en: Emde, F./ Schuster, Ralf. (eds.) (2008): *Wege zu R.S. Zum 50. Todestag d. Dichters*. Passau: Schuster, pp. 79-101.
- LÜTTICH, Stefan (Hrsg.) (1914): *RS-Blätter-neue Folge. Jahrbuch für christliche Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts/ I*, pp. 49-67/p. 50.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, José Enrique (2001): *La intertextualidad literaria*. Madrid: Cátedra.

- MECKE, Jochen. (coord.) (2012): *Discursos del 98. Albores españoles de una modernidad europea*. Madrid: *Iberoamericana*; Frankfurt: Vervuert.
- MEIER, Pirmin (1978a): *Form und Dissonanz. Reinhold Schneider als historiographischer Schriftsteller*. Bern, Frankfurt, Las Vegas: Lang.
- MEIER, Pirmin (1978b): Reinhold Schneider: Geschichtsdichtung und Humanität“, en: Böhme, Wolfgang (Hrsg.): *Dichter in dürftiger Zeit. Reinhold Schneider und Rudolf Alexander Schröder*. Karlsruhe: Verlags Druckerei, pp. 22-43.
- MEIER, Pirmin (1982): "Reinhold Schneider als Hagiograph. Zu R.Ss. „Teresa von Spanien“, en: *Reinhold Schneider Blätter/4*. 1979-1983, p. 65.
- MEIER, Pirmin (1984): “Die Fruchtbarkeit der Dissonanzen. Reinhold Schneiders Weg als Schriftsteller nach dem Zeugnis des Frühwerks und des Tagebuches“, en: Blattmann, E. (Hrsg.): *Trauer und Widerspruch* ;pp. 10-31.
- MEIER Pirmin (1987): *Nachwort zu Philipp II.*, GW1, pp.470-
- MEILE, Rita (1977): *Der Friede als Grundmotiv in Reinhold Schneiders Werk*. Reihe: Sprache und Dichtung. Neue Folge/ 4. Bern und Stuttgart: Paul Haupt.
- MEYER-GRAEFE, Julius [1910] (1984): *Spanische Reise*. München: Paul List.
- MEYER, Gerhard (1961): “Unamunos Beziehungen zur Deutschen Dichtung”. *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Bd. XI, pp. 197-210.
- MÖLLER, Joseph. (1989): „Unamuno und die Postmoderne“, *El Arcaduz*, Instituto Cervantes, junio, pp. 114. Versión española: “Unamuno y la posmodernidad” (Traducción de Carmen Pinilla), pp. 15-28.
- MÜLLER, G. (1994): *Reinhold Schneider und die Politik. Zwischen Macht und Gewissen*. Ulm: Gerhard Hess.
- MÜNSTER, Reinhold (2011): „Vision und Wirklichkeit. Deutsche Spanienreisende von der Jahrhundertwende bis zum Dritten Reich (1900-1933)“, en: RAPOSO Berta/ GUTIÉRREZ KOESTER, Isabel (2011): *Bis an den Rand Europas. Spanien in deutschen Reiseberichten vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Vervuert.
- MÜNSTER, Reinhold (2011): „Schauplatz politischer Utopien. Deutsche Spanienreisende von Beginn des Faschismus bis zur Restauration der Adenauerzeit (1933-1955)“, en: Raposo/Gutiérrez Koester (2011), pp. 315-345.
- NAUMANN, Hans (²1968): „Reinhold Schneider“, en: Mann, Otto/Friedmann, Hermann *Christliche Dichter im 20. Jahrhundert. Beiträge zur europäischen Literatur*. Bern/München: Francke.

- NAUMANN, Hans (1980): „Reinhold Schneider“, en: Thiede, Carsten Peter (Hrsg.): *Über Reinhold Schneider*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 58-69.
- NEUSCHÄFER, Hans Jörg (1995): “Die Rezeption spanischer Literatur der BRD (seit den 50er Jahren). Unter besonderer Berücksichtigung der Nachkriegszeit”, en: Raders, Margit/ Schilling, M. Luisa (eds.): *Deutsch-Spanische Literatur und Kulturbeziehungen. Rezeptions-geschichte*. Madrid: Ediciones del Orto, pp. 217-226.
- NIEDERMAYER, Franz. (1955): *Miguel de Unamuno Briefwechsel mit seinem Freunde dem Landsmann Ilundain*. Nürnberg: Glock und Lutz.
- NIEDERMAYER, Franz (1989): “Unamuno und Reinhold Schneider: zwei ferne Weggefährten“, *El Arcaduz*/33, Junio de 1989, pp. 29-39.
- NIEDERMAYER (sic!), Franz. (1971): (El nombre correcto: Niedermayer, Franz “Unamuno escribe a / y sobre Alemania”; Centro virtual Cervantes. AIH, Actas IV, pp. 319-326.
http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_2_083.pdf [9.09.08]
- NIGG, Walter (1959): *Ein Ritter des Glaubens. Zum Tode Reinhold Schneiders*. Olten: Oltner Bücher.
- NOEHLES-DOERK, Gisela (Hrsg.) (1996): *Kunst in Spanien im Blick des Fremden. Reiseerfahrungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- NOEHLES-DOERK, Gisela. (1996): „Spanien und Weimar. Caroline und Wilhelm von Humboldt 1799/1800 in Spanien“, en: Noehles-Dörk G.: *Kunst in Spanien im Blick des Fremden. Reiseerfahrungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Vervuert, pp. 153-169.
- OSIANDER-FUENTES, Ángeles (2011): “Por qué precisamente El Greco? El arte hispano del Siglo de Oro en los sonetos de Reinhold Schneider”, en: *Zur Lyrik Reinhold Schneiders*. Passau: Schuster, pp. 137-171.
- OSIANDER-FUENTES, Ángeles (2012): „Don Quijote de la Selva Negra. Reinhold Schneiders Wanderungen durch Europa“, en: *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit XII. Kongress der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG)*, pp. 121-126.
- OSIANDER-FUENTES, Ángeles (2013): „Heimkehr ins Herz Europas mit der Vision Iberiens“. Reinhold Schneider und Spanien: „Die Landschaft meiner Seele“, en: *Reinhold Schneider Literatur Forum*. (November) <http://www.reinholdschneider.net/> [31.10.2014]
- PÉREZ, Ana (1994): “Literatura española en las revistas literarias del exilio alemán 1936-1939”, en: *Revista de Filología Alemana*/2, Madrid: Editorial Complutense, pp. 125-142.

- PÉREZ Ana (2009): “Ernst Toller y España”.
<http://revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/view/RFAL0909220277A/33127>; *Cuadernos de Filología Alemana*, anejo I, pp. 277-286, [martes, 24 de mayo de 2016]
- PFEIFFER, Erna (1996): “Introducción” a: *Miguel de Unamuno: Plädoyer des Müßiggangs. Ausgewählt und aus dem Spanischen übersetzt von Erna Pfeiffer*. Graz, Wien: Literaturverlag Droschl, 1996 (= Essay 31).
- PRADO, Ángeles (1973): *La literatura del casticismo*. (Estudios de humanidades/8) Madrid: Moneda y Crédito.
- RABATÉ, Jean Claude (Coor.) (1999): *Crise intellectuelle et politique en Espagne à la fin du XIX siècle, en torno al casticismo. Miguel de Unamuno. Idearium Español. Ángel Ganivet*. París: Editions du Temps.
- RABATÉ, Jean Claude (1999): “Idéologie et politique dans En torno al casticismo”, en: RABATÉ, Jean Claude: *Crise intellectuelle et politique en Espagne à la fin du XIX siècle. En torno al casticismo. Miguel de Unamuno. Idearium Español. Ángel Ganivet*. Paris: Editions du Temps, pp. 147-182.
- RABATÉ, Colette y Jean Claude edic. (2010): *Miguel de Unamuno: Biografía*. Madrid: Taurus.
- RADERS, Margit / SCHILLING, M. Luisa (eds.) (1995): *Deutsch-spanische Literatur- und Kulturbeziehungen. Rezeptionsgeschichte* [Actas de la VII Semana de Estudios Germánicos: "Relaciones hispano-alemanas en la lengua, la literatura y la cultura". El Escorial (30 de marzo - 3 abril de 1992) Madrid : Ed. del Orto.
- RAPOSO, Berta/ GARCÍA WISTÄDT, Ingrid. (eds.) (2009): *Viajes y viajeros entre ficción y realidad. Alemania-España*. PUV (Publicaciones de la Universidad de Valencia)
- RAPOSO, Berta/ GUTIÉRREZ KOESTER, Isabel (2011): *Bis an den Rand Europas. Spanien in deutschen Reiseberichten vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Vervuert.
- RAPOSO, Berta/GUTIERREZ KOESTER, Isabel (2011): *Estereotipos interculturales germano-españoles*. PUV (Publicaciones de la Universidad de Valencia)
- RAST, Josef (1953): *Der Widerspruch. Das doppelte Antlitz des R.S.* Köln & Olten: J. Hegner
- REINSTÄDTER Janett; SCHLÜNDER Susanne; et alii. (2008): *Andar tierras, deseos y memorias: homenaje a Dieter Ingenschay*. Madrid: Iberoamericana, Frankfurt a.M.: Vervuert, p. 22
- RIBAS, P. / F. HERMIDA (eds.) (2002): *Unamuno: Cartas de Alemania*. Madrid: Fondo de cultura económica.

- RIVERA DE VENTOSA, E. (1981): "San Francisco ante la historia", en: *Naturaleza y Gracia* 28, pp. 269-299. *Selecciones de Franciscanismo*, T. XI, n. 32 (1982) pp. 275-297. Directorio franciscano. San Francisco de Asís". <http://www.franciscanos.org/selffran32/ribera1.html> [24.05.16].
- RUÍZ ESCUDERO, Inés (2007): „Las relaciones entre la RFA y el régimen franquista”. HAOL, Universidad de Valladolid/12, pp. 133-141. /pp. 135-136.
- RUÍZ ESCUDERO, Inés (2008): “La política cultural española en la República Federal de Alemania: el Instituto de España en Múnich (1956-1966)”. Universidad de Valladolid. *Investigaciones históricas*, pp. 201-216.
- RUIZ SALVADOR, Federico (1968): *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos y el sistema*. Madrid: BAC (Biblioteca de autores cristianos)
- SACHS, G. (1938): „Rilke en España“, *Revista hispánica moderna IV, Nueva York*, 1938, pp. 216-219.
- SALA ROSE, Rosa: “El misterioso caso alemán. La literatura alemana y el camino único (1737-1918). (17.01.2006). <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2561&l=1> [25.01.2016]
- SALAS, J./ BRIESEMEISTER, D. (eds.) (2000): *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, (Bibliotheca Ibero-Americana; Bd. 73), pp. 91-110.
- SAINT LU, André (ed.) (1987): “Prólogo” a: Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- SÁNCHEZ, María Jesús. (1992): “R.S. y la Innere Emigration”, en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=58766&orden=0 Localización: *Anuario de estudios filológicos*, T. 15, 1992, pp. 291-304.
- SÁNCHEZ, María Jesús (1995): "RS y Miguel de Unamuno", en: Raders, M. / Schilling, M. L. (eds.): *Deutsch-Spanische Literatur und Kulturbeziehungen. Rezeptionsgeschichte*. Madrid: Ediciones del Orto, pp. 183-191.
- SCHERER, Bruno (1964): „R.S. Bibliographie“, en: Scherer, Bruno: *R. Schneider. Seine Geisteswelt und Literaturbetrachtung*. Tesis doctoral. Fribourg/Schweiz, pp. 508-696.
- SCHERER, Bruno (1966): *Tragik vor dem Kreuz. Leben und Geisteswelt Reinhold Schneiders*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- SCHMIDT, Elisabeth (1963): *Tragik und Kreuz. Versuch einer Interpretation der Lyrik Reinhold Schneiders*. Tesis doctoral. Wien.

- SCHMITT, F. Anselm./ SCHERER, Bruno (Hrsg) (1973): *Reinhold Schneider. Leben und Werk in Dokumenten*. [1969] Olten & Freiburg: Walter Verlag).
- SCHNELL, Ralf (1976): *Literarische Innere Emigration (1933-45)*. J. B. Metzler. Stuttgart: Verlagsbuchhandlung.
- SCHNELL, Ralf (1986): „Zwischen Anpassung und Widerstand. Zur Literatur der Inneren Emigration im Dritten Reich“, en: Thomas Brenner (Hrsg.): *Europäische Literatur gegen den Faschismus 1922-1945*. München: C. H. Beck.
- SCHONAUER, Franz (1961): *Deutsche Literatur in Dritten Reich. Versuch einer Darstellung in polemisch-didaktischer Absicht*. Olten u. Freiburg: Walter.
- SCHUSTER, Ralf (2001): *Antwort in der Geschichte. Zum Übergang zwischen Werkphasen bei Reinhold Schneider*. Tübingen: Günter Narr.
- SCHUSTER, Ralf (Hrsg.) (2011): *Zur Lyrik Reinhold Schneiders*. Passau: Schuster.
- SHAW, Donald (1982): *La generación del 98*. Madrid: Cátedra.
- SIMONIS, A. (1998): „New Historicism und poetics of Culture: Renaissance Studies und Shakespeare in neuem Licht“, en: Ansgar Nünning: *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*. WVT Handbücher zum Literaturwissenschaftlichen Studium, Bd. I, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, pp. 153-173.
- SOBEJANO, Gonzalo: *Die spanische Literatur 1898-1918. Generación del 98* (¿es una traducción alemana de Sobejano? La publicación sólo aparece en alemán y no hay ninguna indicación de que sea una traducción.
- <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/45706286540158321932679/p0000001.htm>
- SÖLLNER Eva: (1993). *Rilke in Spanien*. Frankfurt: Insel.
- STADIE, Babette (ed.) (2008): „Die Macht der Wahrheit. Reinhold Schneiders "Gedankwort zum 20. Juli", en: *Reaktionen von Hinterbliebenen des Widerstandes*. Mit einer Einführung von Peter Steinbach. Berlin: Lukas.
- STEINLE, Jürgen (1992): *Reinhold Schneider (1903-1958) Konservatives Denken zwischen Kulturkrise, Gwalt Herrschaft und Restauration*. (tesis doctoral) Aachen: Michael Müller.
- STERNBURG, Wilhelm von (1984): *Lion Feuchtwanger. Ein deutsches Schriftstellerleben*. Königstein/ Taunus: Athenäum.
- STENZEL, Hartmut (2005): *Einführung in die spanische Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler.
- TEUBER, Bernhard (2007): “Acerca de confesión y contemplación. La escritura autobiográfica de Santa Teresa de Jesús considerada como estética de la existencia mística”, en: Geron

Arnscheidt/Pere Joan Tous (Hrsg.): «*Una de las dos Españas...*». *Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas, Estudios reunidos en homenaje a Manfred Tietz*, Frankfurt a.M.: Iberoamericana, pp. 859-881.

-THIEDE, Carsten Peter (ed.) (1980): *Über Reinhold Schneider*. Frankfurt: Suhrkamp.

-TIETZ, Manfred (1991a): "Das alte und das neue Spanien bei Reinhold Schneider und Lion Feuchtwanger", en: H. Kubarth/ Pfeiffer, E. (Hsg.): *Canticum Ibericum. Neuere spanische, portugiesische und lateinamerikanische Literatur im Spiegel von Interpretation und Übersetzung. Georg Rudolf Lind zum Gedenken*. Frankfurt/M.: Vervuert, pp. 68-87.

-TOMERO TOBAR, Leonardo y Almanque, Patricia (Coords.) (2005) *Los libros de viaje realidad vivida y el genero literario*. Universidad. Internacional de. Andalucía, Madrid: Akal

-UNAMUNO PÉREZ, Maria de la Concepción de (1991): *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

-VALBUENA PRAT, Ángel (⁸1974): *Literatura castellana. Los grupos geográficos y la unidad literaria*. Barcelona: Juventud.

-VARELA, José Luis (1958): "Reinhold Schneider y España", *Arbor* XLI, 1958, pp.78-92.

-VARELA, José Luis (1967): "España en la conciencia alemana de posguerra. Homenaje póstumo a Reinhold Schneider", en: *La palabra y la llama*. Madrid: Prensa española, pp. 263-297.

-VEGA CERNUDA M. Á. /HENNING WEGENER (eds.): (2002) *España y Alemania. Percepciones mutuas de cinco siglos de historia*. Madrid: Edit. Complutense.

-VEGA CERNUDA, M. Á. (coord.) (2008): Pino Valero Cuadra (coord.), María Rosario Martí Marco (coord.), Juan Antonio Albaladejo Martínez (coord.) *Relaciones hispano-alemanas: prejuicios y estereotipos, encuentros y desencuentros: un balance*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Universidad de Alicante, D. L.

-VEGA CERNUDA, M. Á. (2009): „Escritores, artistas y eruditos alemanes en España: datos y reflexiones sobre la fecundidad cultural del “viaje español”, en: *Cuadernos de Filología Alemana*, anejo I, , pp. 337-355.

-VOGES, E. (2004): *Briefe aus dem Norden, Verhandlungen mit dem Nord En: Konstruktionen einer iberischen Moderne bei Ángel Ganivet und Josep Pla*. Frankfurt/N.Y.: Peter Lang.

-VOSSLER, Karl (1940): "Die Bedeutung der spanischen Kultur für Europa", en: *Südliche Romania*. (Reihe: *Schriften der Corona*, XXV.) München und Berlin: Oldenburg, Verlag, pp. 163-212.

-VOSSLER, Karl (1948): *Die romanischen Kulturen und der deutsche Geist. Mit einer Einführung von Benedetto Croce und einem Nachwort von Hugo Friedrich*. Stuttgart: Erns Klett.

- WAHRNING/WEHLE (Hrsg.) (1982): *Lyrik und Malerei der Avantgarde*. UTB/Fink, München 1982, pp. 145-192.
- WARNDKE, M. (1996): „‘Meier-Graefes *Spanische Reise*‘. Ein Kunstkritiker Paradigmenwechsel“, en: Gisela Noehles-Doerk, (Hrsg.): *Kunst in Spanien*. pp. 221-228.
- WEDEL, Alfred R. (1997): „Reinhold Schneider y Las Casas“, en: *Cuadernos hispano-americanos* – N° 565-566, pp. 284-285.
- http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bameric/01361620846795628201802/210077_0082.pdf. [12.10.2014]
- WEISS-KRAMER, Dorothy L. (1975): *Bild in the works of R.S. An introduction*. Dis. University of Texas Austin .
- WELSCH, W. (2000): „Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung“, en: Wierlacher, Alois *et. al.*: (Hrsg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies/26*, pp. 327-351.
- WIERLACHER A./ Bogner A. (eds.) (2003): *Handbuch der interkulturellen Germanistik*. Stuttgart: Metzler.
- WIESNER, Herbert. (1965): „Innere Emigration. Die innerdeutsche Literatur im Widerstand“, en: Kunisch, Hermann (Hrsg.): *Handbuch der dt. Gegenwartsliteratur*. München: Nymphenburger Verlagshandl.
- WIRTH, G. (1998): „Zu R.S.s Schau auf Universal und Nationalgeschichte“, en: Thiede, Carsten Peter / Kuschel, K.J. / Frühwald, W. (Hrsg.): *Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, pp. 46-54.
- WOLBER, Thomas (1993): *Im Zirkel der Melancholie. Das literarische Frühwerk Reinhold Schneiders (1903-1958)*, Madison: Dis. University of Wisconsin.
- WOLFZETTEL, Friedrich. (2003): *Reiseberichte und mythische Struktur. Romanistische Aufsätze 1983-2002*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter (1981): "San Gimignano. Zu Aufsätzen von R.S. und Walter Benjamin". *Frankfurter Hefte*, [Jg.36], [Heft 11], pp. 55-62.
- ZIMMERMANN, Ingo. (1980): Nachwort zu "Geschichte und Landschaft", en *R.S. Gesammelte Werke*. Frankfurt: Insel, pp. 451-459.
- ZIMMERMANN, Ingo (1982): *Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers*. Union Verlag, DDR. Berlin.
- ZWÖLFER, Benedikt (2008): "Reisen in Literatur und Geschichte" Zu RSs Portugal Darstellungen“, en: Emde/Schuster. (eds.) (2008), pp. 31-69.

XIV. ANEXOS

Anexo 1: Breve biografía de Reinhold Schneider:

Reinhold Schneider nace el 13 de mayo de 1903 en la ciudad de Baden-Baden. Su casa natal es un hotel, la *Maison Messmer*, en el que pasan las vacaciones durante cuarenta años el mismo emperador Guillermo II y su esposa. Sus padres, dueños del hotel, están dedicados de pleno a los clientes aristócratas procedentes de toda Europa. Reinhold Werner y su hermano Willy pasan su infancia en un ambiente multinacional. Su madre es Luise Wilhelmina Augusta geb. Messmer, de confesión católica; su padre, Willhelm Schneider, es originario de Dresde y protestante de confesión. Reinhold Schneider es educado sin una clara forma de confesión y recibe enseñanza privada junto con compañeros de otras religiones.

En la granja del palacio Langenstein empieza unas prácticas, que soportará apenas cinco meses. Durante esta estancia se dedica a la lectura de dramas modernos. Vuelve a casa en otoño de 1921 y poco después se traslada a Dresde, donde vive su hermano Willy. En la primavera de 1922 su padre se suicida; pocas semanas después el mismo Schneider sobrevivirá a un intento de suicidio. La dueña de la casa donde se instala, Anna Maria Baumgarten, se convertirá en un amor traumático por la diferencia de edad, casi veinte años. Finalmente llegará a ser la compañera de su vida y heredera de su legado literario.

Entre 1921 y 1928 trabaja en la empresa Kunstanstalt Stengel de Dresde dedicado a la correspondencia internacional en francés, inglés y español. Este trabajo le hace desesperar, se siente encerrado, deprimido, sin ilusión y sobre todo empobrecido hasta el punto en que va a vender su abrigo para poder comer. La soledad le convierte en ávido lector de literatura universal y de filósofos como Schopenhauer, a quien le agradece el abrirle horizontes. Las obras de Miguel de Unamuno impactan en él hasta tal punto que se decide escribirle una carta donde le confiesa su admiración y su deseo de viajar a España.

A primeros de agosto de 1928 emprende finalmente el tan anhelado viaje en un pequeño vapor, de Hamburgo hacia Lisboa, con escala en San Sebastián. A finales de agosto de 1928 se instala en Coimbra y poco después en el pueblecito de Cascais, a 27 Kms de Lisboa. Desde allí viaja a España para visitar Ávila y el Monasterio del Escorial. La búsqueda de las señas de identidad hispánica presentes en la obra de Unamuno le marcan la ruta ibérica por los pueblos y ciudades de Castilla y de Andalucía. Las impresiones del paisaje español, pero sobre todo el descubrimiento de la personalidad de Felipe II y de los místicos españoles, le impulsan a volver en la primavera de 1930. Durante este segundo viaje entra en tren por Gerona con una impresión totalmente distinta, sin rastro de tragicismo como lo había sido en su travesía por Extremadura. Barcelona por el contrario le espanta y sale casi huyendo hacia las Islas Baleares, donde encontrará un remanso de paz y belleza. Pero esto no es lo que busca en España, sino los aspectos trágicos e históricos. Está deseando volver a Castilla y dedicarse a Felipe II. La Biblioteca Nacional no le puede ofrecer el material que necesita sobre Loyola, por lo cual a finales de septiembre se despidió de Madrid con la ilusión de volver a ver a Anna Maria.

De regreso a Alemania vivirá en Berlín entre 1932 y 1937. Sus colaboraciones en revistas y en la radio le facilitan los contactos con gente del mundo de la cultura, especialmente después de la publicación de *Die Hohenzollern* (1933). En una fecha memorable de la historia alemana, el 5 de marzo de 1933, es testigo de la *Propagandafest* del emergente nacionalsocialismo. Schneider se declara decididamente en contra del régimen y opta por la monarquía como forma de gobierno.

En 1935 realiza un viaje a Inglaterra, tras el cual se pondrá a trabajar en la obra *Das Inselreich*, un libro que entronca con su ensayo sobre Felipe II y se centra en la personalidad de Enrique VIII y la pérdida del catolicismo en Inglaterra.

Su colaboración con la Revista *Weisse-Blätter* le permite tener amistades en los círculos aristocráticos de Berlín. Aquí encuentra una disposición a la espiritualidad y una comprensión de su persona. En los talleres de Leo von König y de Faßbänder llega a conocer a Gerhard Hauptmann y a Käthe Kollwitz entre otros. En 1937 se despide de Berlín para vivir primero en Hinterzarten y finalmente en Freiburg. En Hinterzarten escribe su *Las Casas vor Karl V.* (1938). A partir de 1939 profundiza en las obras dedicadas a la mística española. El régimen nazi empieza a percatarse de las publicaciones de Schneider y termina prohibiéndole publicar a partir de 1941. La editorial Alsatia en Colmar se ocupa de editar sus textos y repartir copias de sus sonetos, que un párroco de la Wehrmacht llevará al frente. Entre estos nos encontramos con algunos de tema hispano como los dedicados a El Greco y a Teresa de Jesús. Pese a la prohibición de publicar sigue escribiendo. Finalmente se afirma que se salvó de milagro de que la Gestapo se lo llevara detenido por alta traición al régimen, ya que su literatura era claramente derrotista frente al nacionalsocialismo. El final de la guerra llega antes que su detención.

A partir de 1946 Schneider va a tener un nuevo empuje y reconocimiento como autor. Dedicará sus textos a la memoria de las víctimas del 20 de Julio de 1944. Su misión es ahora restablecer una literatura alemana que vuelva a ser digna y desterrar definitivamente la barbarie literaria nazi, que para él había destrozado el lenguaje alemán. Empieza a inclinarse por la nueva literatura universal, por Shakespeare, Goethe, Schiller y Calderón. Con la adaptación de dos autos sacramentales de Calderón pretende renovar la escena nihilista contemporánea, marcada por la literatura que proviene de América. Sus esfuerzos por recuperar el Cristianismo y sobre todo los valores humanos a través de sus obras, son premiados con la otorgación de dos títulos de Doctor Honoris Causa por las universidades de Freiburg y de Münster.

A partir de 1950/1951 empiezan sus dificultades al protestar contra los programas de rearme en el gobierno de Adenauer. Sus publicaciones en la prensa de la RDA ocasionan graves críticas en sus lectores. Se inicia contra él una campaña de difamación que cerrará las puertas a sus publicaciones y emisiones radiofónicas. De esta situación le va a salvar el mismo Theodor Heuss. A partir de 1952 se inicia una campaña de rehabilitación que culmina en 1956 con el Premio de la paz de los libreros alemanes. Schneider se dispone a escribir sus textos autobiográficos, que cubrirán su última fase de creación literaria, aparte de dedicarse a dar numerosísimas conferencias por toda Europa, de las cuales algunas en Madrid, Barcelona y Lisboa. Sus destinos viajeros se encuentran ahora en 1955-56 en las regiones boreales (Suecia, Noruega, Finlandia, Dinamarca) para volver de nuevo en 1956-1957 a España y Portugal. Estas experiencias son publicadas en el volumen de ensayos: *Pfeiler im Strom* (1963). El haber descubierto las obras de García Lorca en Suecia le hace ser un lector asiduo de este autor. Sus reflexiones sobre su nueva (des)orientación las podemos leer en *Der Balkon* (1957). Su último viaje importante lo hace a Viena, para despedirse con un texto autobiográfico marcado por un fragmentarismo y confusión inexplicables para sus lectores asiduos. *Winter in Wien* es una elegía a un mundo que se ha convertido en astillas. Poco después de su regreso a Freiburg muere accidentalmente el 6 de abril de 1958.

Anexo 2 RESEÑAS-ENSAYO

* Las reseñas en las que aparece la publicación han sido publicadas en Schmitt, Anselm./ Scherer, Bruno (Hrsg) (1973): *Reinhold Schneider: Leben und Werk in Dokumenten*. [1969] Olten & Freiburg: Walter Verlag. pp. 285-367

-(1932) „Spanien von unten“. Ilja Ehrenburg: *Spanien Heute*.

-(1934) "Spanien und der deutsche Geist". Ortega y Gasset: *Buch des Betrachters*. Stuttgart, *Die Literatur*, Jg. 36, II (Abril 1934), pp. 374-376.

-(1936a) "Festliches Spanien". Friedrich Christiansen. Leipzig, 1935. *Die Literatur* Jg. 38, II, (Junio 1936), p. 496.

-(1936b) Tps. 951: "Der spanische Geist in Deutschland". Tiemann, Hermann: *Das spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik, eine Vortragsreihe*.

(1936) Ortega y Gasset's 'Aufstand der Massen' Ein Vortrag Schneider, Reinhold (Schriftsteller) En: Berlin 1936 BVB-Verbundkatalog

(1937) Das spanische Volk. Sein wahres Gesicht. Leipzig 1937. Friedrich Christiansen. *Die Literatur*, Jg.39,II (Mai 1937), p. 509.

(1937) Alois Dempf: "Christliche staatsphilosophie in Spanien" Salzburg 1937. *Die Literatur*, Jg. 39, II (Sept.1937); p. 707.

(1937) "Karl V und die Idee der Weltmonarchie", *Literatur der Zeit*. Neueste Erscheinungen. *Berliner Tageblatt*. Grosse Ausgabe. Sonntag. 21.Nov. 1937/ No. pp. 549-550.

(1937) "Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola." von Richard Blunck. Berlin; Rolle u. Co.

(1938) "Johanna die Wahnsinnige", von: M. Prawdin. (7.1.1938)

(1939) "Um das Bild Philipps II (Zu Ludwig Pfandl, Thomas Walsch: *Philipp II*. London 1938, Trevor Davies, München. *HOCHLAND*, Jg. 36 II (August 1939) S. 403-411

(1939) "Spaniens goldene Zeit. Trevor Davis. München 1939." *Die Literatur*, Jg. 41, II (August 1939), p. 701.

(1939) "Portugal und sein Weg zum autoritären Staat von Anton Meyer. Leipzig (1939)." *Die Literatur*, Jg. 41, II, (Juni 1939), p. 576.

(1939) "Philipp II. von Ludwig Pfandl. München 1939. *Die Literatur*, Jg. 41, II (Mai 1939), p. 51.

(1939) "Um das Bild Philipps II." (Zu Ludwig Pfandl), Thomas Walsch: *Philipp II*. London 1938, Trevor Davies, München. *Hochland*, Jg. 36 II (August 1939), pp. 403-411.

(1939) "Portugals Erbe und Aufgabe" (Zu Gonzague de Reynold, Salazar, Friedrich Sieburg) *Hochland*, Jg. 35,I, (Januar 1939), pp. 328-332.

(1940) Vossler, Karl (1940b): *Südliche Romania. Schriften der Corona*. München u. Berlin. /Publicación previa en: *Die Literatur* (1939) y *Weisse Blätter*, (1940)

(1940a) Marañón Gregorio: *Olivares. Der Niedergang Spaniens als Weltmacht*. München 1939, *Die Literatur*, Jg. 42, I, p. 170 Januar 1940.

(1940b) Miguel de Unamuno: "Der Spiegel des Todes". München 1925. *Weisse Blätter*, Jg.9. Juni, 1940, pp. 109-111.

(1940c) Vossler Karl (1940a): *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. Becksche Verl. München..

(1941) RS "Vom Weltbild der Dichter" (Zu Karl Voßlers neuen Schriften)1941.

(1950). Tps. 2164. Zu August Rüegg "Der verirrte Reiter "Miguel de Cervantes und sein D. Quijote." Bern: A. Franke.

(1950) Tps. 1942. "Den Helden geht es so schlecht." (1950)

(1952) Tps. 2046. José Ortega y Gasset "*Stern und Unstern über Spanien*. Deut. Verlagsanstalt. Stuttgart.

(1953) Tps. 3189, „Die Weltsendung Spaniens“ 10 Bl. (masch.), 2. Oktober 1953)

(1956) F.A.Z.: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27.02.1956)

ANEXO 3

RSA = Biblioteca privada de Reinhold Schneider -Referencia bibliográfica de libros de tema hispánico.

*En esta lista con las siglas RSA-BIBL, sólo se han registrado las citadas en este trabajo. El resto sigue más abajo.

-RSA-BIBL [7025] Miguel de Unamuno *Die Agonie des Christentums*. Meyer & Jessen. Verl. München. 1928:

-RSA-BIBL [7126] Miguel de Unamuno: *La Vida de Don Quijote y Sancho*. Renacimiento. Madrid, 1928.

-RSA-BIBL [7027] Miguel de Unamuno.: *Rosario de Sonetos líricos*. Fe y Suárez. Madrid, 1911.

-RSA-BIBL [4858] Marcel Brion Bartholomé de las Casas Père des Indiens, A la librairie Plou Paris 1927:

-RSA-BIBL [7032] *Lope de Vega: Obras Dramáticas. T.13, RAE (Real Academia Española)*

-RSA-BIBL [5246] Justo Carl *Diego Velázquez und sein Jahrhundert* Phaidon, Leipzig, 1933

-RSA-BIBL [2177] J. Oliveira Martins: *Historia de la civilización ibérica*. Edit. Mundo latino, Madrid (1930).

-RSA-BIBL Santa Teresa *El libro de su vida*. Insel Verlag Leipzig (1921).

-RSA-BIBL *Obras de Santa Teresa*. 1927.

-RSA-BIBL [1584] Julián Marías: *Miguel de Unamuno*. Espasa Calpe, Madrid, 1943.

-RSA-BIBL [7054] Rubén Darío: *Prosas Profanas y otros poemas*. Viuda de Ch. Boneret. Paris. México, 1925.

-RSA-BIBL [4858] Marcel Brion: *Bartholomé de las Casas Père des Indiens*, A la librairie Plou. Paris 1927.

-RSA-BIBL Ruben Darío O.C. Edit. Aguilar, 1954, Madrid.

-RSA-BIBL Baruzi, Jean: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris: Alcan.

ANEXO 4

RSA= Reinhold Schneider Archiv: Biblioteca Stadtbibliothek Karlsruhe

* De un total aproximado de 2.300 manuscritos, aprox. 30.000 cartas y 10.000 volúmenes.

De éste sólo hemos confeccionado un listado aproximado de los temas hispanos por los que se ha interesado Schneider. Los marcados con asterisco al final y junto al año de edición, son los hipotextos reales y posibles que ha utilizado el autor con respecto a los textos y temas de la tesis.

*La numeración corresponde a la numeración del archivo.

*Hemos dejado esta bibliografía en la forma de citación original. (Editorial, ciudad, año)

- 18a: Joseph Gregor: *Das spanische Welttheater*. Herbst Reichner Verl. Wien, Leipzig, Zürich, 1937.
- 50a Albert Maier (Hrsg): *Donoso Cortés. Briefe Parlamentarische Reden und Diplomatische Berichte. Aus den letzten Jahren seines Lebens*. Verly J. P. Bachen, Köln.
- 55a: Pfandl Ludwig: *Philip II*.
- 137a Antonio Ballesteros: *Geschichte Spaniens*. München 1943. Verlag R. Oldenbourg
- 159-a, 1-3 Las Casas, Bartolomé de *Historia de las Indias*. Prólogo de D. Gonzalo Reparaz. M. Aguilar. Madrid 1929.*
- 168 a1,a2 Colección Universal. *Santa Teresa de Jesús*. Tomo I, Espasa Calpe. Madrid 1927.*
- 169 a Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento. Madrid 1913.*
- 171a Ignatius von Loyola. *Der Bericht des Pilgers*. Herder. Freiburg 1956.*
- 370, 1-2/ 1: Teatro teológico español. Vanidad de los reinos, Carlos V, Madrid 1946/ 2
- 596- J. López Ibor: "Discurso a los universitarios españoles. Cultura española, 1938.*
- 605w Jakob Job: *Portugal* (dedicado, Zurich, Eugen Reutsch Verlag. Zurich, 1951.
- 714 Guías de España. Museo de reproducciones artísticas.Edit. Martin Alonso. Madrid, 1943.
- 754w Marrero Vicente: *Maeztu*, Edic. Rialgo. S.A. Madrid 1955*
- 814 w *Historia eclesiástica de Portugal 2*. Edic. por Manuel de Oliveira. Lisboa, 1948.
- 865w Paulo Quintela: *A vida e a poesia de Hölderlin*. Coimbra 1947,
- 970 w Sieburg Friedrich: *Neues Portugal*. Societats Verl. Frankfurt 1937.
- 1206 Guillermo Foguel: *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*. Salamanca, Facsimile. 1935.*
- 1223 Unamuno, Miguel de: *Die Agonie des Christentums*. München: Meyer& Jassen 1928.*
- 1226 Santa Teresa de Jesús: *Obras Completas*. Aguilar. Madrid 1950*.
- 1232 Miguel de Unamuno: *Philosophische Werke. Das tragische Lebensgefühl. Die Agonie des Christentums*. Phaidon. Leipzig 1933.*
- 1503 Christofer Ulrich: *Altes Spanien, Sinnbild und Urbild*. Verl. die Rede, Berlin 1886.*
- 1504 1-2 Ludwig Tieck: *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen D. Quijote von la Mancha. über von L. Tieck*. Ed. 1852.*
- 1561 Ortega y Gasset: *Stern und Unstern*. Deutscher Verlag Anstalt. Berlin 1937. *
- 1583 Fray Luis G. Alonso Getino O.P. *Sta. Rosa de Lima*. Publicaciones del. Consejo Superior de

Misiones, Madrid 1943.

-1584 Julián Marías: *Miguel de Unamuno*. Espasa Calpe, Madrid 1943.*

-1608 Ortega y Gasset: *Buch des Betrachters*. Dt. V. Anstalt. Stuttgart. Berlin, 1934*.

-1625 Revista *Arbor*: Historia de España. Estudios publicados en la revista *Arbor*: Madrid, 1953. pp. 305/384.

-1649 P. Oliveira Martinez, *Obras Completas. A Vida de NUn 'Alvares*. Lisboa, 1955.

-1681 P. Felipe Martin. O.P. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. Escrita por ella misma. Imprenta Católica. Madrid. 1914.*

-1774 August Rüegg: *Miguel de Cervantes und sein Don Quijote*. Franke Verlag. Bern 1949.*

-1785.= No. 189 Comedia Famosa. *El valiente justiciero y el rico. Hombre de Alcalá*. de Don Agustín Moreto,

-1802 Román y Salamero: *El castellano actual*. L. Bielefelds Verlag. Freiburg, 1952.

-1810 Walter Tritzsch *Karl V*. Leipzig: Verl. Julius.1935.

-1843 Santa Teresa de Jesús., *Camino de Perfección. Libro de las fundaciones*, Madrid Aguilar 1950*

-1856 Eugenio Vegas Latapie, *Romanticismo y democracia*. Santander: Cultura Española1938

-1860 Jünemann, G. *Historia de la literatura española y antología de la misma*. Herder, Friburgo1921.

-1927 Unamuno: *San Manuel Bueno Mártir y 3 historias más*. Espasa Calpe, Madrid 1933.*

-1965 *Historia de la literatura española* por Juan Hurtado y J. de la Serna. Angel Gonzalez y Palencia. 4 Edic Bd.2. Madrid

-1984 (1-7) Miguel de Unamuno. Ensayos, Publicaciones de la residencia de estudiantes. Serie II. Bd.1 Tomo 1 . *En torno al casticismo*, La casta histórica de Castilla, Madrid*

-2006: M. Siurot. *La emoción de España*. Madrid 1923.

-2124 Alfred Kuhn: *Das alte Spanien. Landschaft u. Geschichte* , Kunst. Verl. Neufeld 6 Heinins Berlin, 1925.

-2177 J. Oliveira Martins: *Historia de la civilización ibérica*. Edit. Mundo latino, Madrid (um 1930).

-2199 1-2 *Unamuno Ges. Werke*. Hrsg. Otto Buek. Phaidon Verl. Wien, Leipzig, 1926.

-2202 Vossler Karl: *Fray Luis de León*. Verl. Schnell & Steiner. München, 1946.

-2209 Franz Zeise. *Die Armada. Don Juan de Austria*. Lebensfahrt eines Ehrstüchtigen. Rowohlt. Berlin 1936.

-2218 Marrero Vicente, *Picasso und der Stier*. Nürnberg, Glock& Lutz 1957.

-2233 Muñoz, Jose Casall. *Don Jose de Espronceda, su epoca, su vida, y sus obras*. Bibl. Hispania. Madrid, 1914.

-2235 Dr. W. Beinhauer, *1000 Idiomatich spanische Redensarten* . Langenscheidt, Berlin, 1954.

-2261 Vegas Latapie, Eugenio: *El penamiento político de Calvo sotelo*. Prol. Alf. García Verdecasas. Cultura Española, 1941.

- 2300 Valbuena Prat, Angel: *El sentido católico en la literatura española*. Ed. Partenón. Zaragoza 1950.
- 2310 J. Ortega y Gasset. *Stern und Unstern über Spanien*. D.V.Anstalt, Stuttgart 1952*
- 2374 Gustave Thibon: *Nietzsche und der Heilige Johannes v. Kreuz. Eine charakteriologische Studie*. Paderborn. 1957.
- 2376/1-2 Díaz de Escobar Narciso y Fco. de T. (a. de la Vega). Barcelona, Montanes y Simon Editores, 1924.
- 2411 Kunstbücher Beckmanns: *Fco. de Goya*. von Lothar Brieder, P. Berlin, London, Washinton, 1911.
- 2401 J.P- Oliveira Martins: *Historia de la Civilizacao Ibérica*, 7a Edic. Lisboa 1923. (Dedicada a D. Juan Valera).*
- 2451 Christiansen, Friedr.: *Festliches Spanien* Bibl. Inst. Leipzig, 1935.*
- 2458 Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quijote von der Mancha. Von Michael Cervante in den Bildern von Gustav Doré. Verlag Josef Müller, München, 1925.*
- 2487 Pfandl Ludwig: *Die zehnte Musse von Mexiko*. Juana Inés de la Cruz, Ihr Leben Ihre Dichtung ihre Psyche. Verl. Hermann Rius, München 1946.
- 2498 Willien Thomas Welsch: *Isabel de España*. Trad. de Alberto de Mestas. 2aEdic, Epílogo de M. Almagro. Cultura Española, 1938,
- 2509 Hans Sokol: *Salazar und sein neues Portugal*. Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1957.
- 2544 Clarín : *Ensayos y Revistas*. Madrid 1892 Edic. Mac. Fdez.
- 2733 Menéndez Pelayo *Obras completas*. Estudios y discursos de crítica histórica y literaria. CSIC, Santander 1941.
- 2781 Ortega y Gasset: *Geschichte als System*.
- 2941 Jose Orabuena: *Glück und Geheimnis Lebensgeschichte des Pater Marcelino*. Thomas Verlag, Zurich, 1957.
- 3021 M/ Rafael Calvo Saez: *La Iglesia en la vida pública española desde 1936*, Madrid, 1953, Arbor, No. 91-92. julio- agosto (1953)
- 3196 Friedrich Schürr: "*Cervantes*". Dr. Hans Verlag, Essen 1947.
- 3257 /1-2 Vossler Karl: *Aus der romanischen Welt*. 2. Aufl. Koehler & Amelang , Leipzig 1940.
- 3278, 6 Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. *Weg der Vollkommenheit*. übers. von Alkofer Kösel Verlag, München 1941.*
- 3317 D. H. Petriconi: *Die spanische Literatur der Gegenwart*. Dioskurenverlag, Wiesbaden 1926.
- 3407 Gabriele Cunninghame Graham: "Santa Teresa su vida y su época". *Revista de Occidente*, Vers. cast. Isabel Alonso. Rev. Occ. Madrid, 1927. *
- 3411 James Fritzmaurice Kelly: *Die spanische Literatur*. Carlwintter, Heidelberg 1921.
- 3578 *Das Spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik* von Hermann Tiemann, Iberoamerikanisches Institut, Hamburg 1936.

- 3579 Donoso Cortés: *Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen* von Edmund Schramm. Iberoamerikanisches Institut, Hamburg 1935.
- 3647. Hans Jeschke: „Die Generation von 1898 in Spanien“, *Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie*. Heft 83M. Niemeyer/ Halle Saale 1934.*
- 3667 Baroja: *La Busca*. Iberoamericana de publicaciones, S.A.
- 3684 1-5 Camoes: *Antología portuguesa*, organizada por Agostinho de Campos. Camoes lírico. Porto, Rio de Janeiro, Lisboa 1925
- 3691 *Anciens et modernes*. Greco par Raymond Escholier. Librairie Flourg, Paris 1937.*
- 3695 M/ Juan Valera: *Chascarrillos andaluces*. *Andalusische Schwänke*. Aegis, Zweisprachenreihe, No. 18, Aegis Verlag 1947.
- 3697, 1-4 Calderon BAC. 1 *A secreto agravio secreta venganza*. *La exaltación de la Cruz*, *El Alcalde de si mismo*, *Mañanas de abril y mayo*.*
- 3697-4 -Felipe IV, *Nadie fie su secreto*, Esc. VI.
- 3698 BAE: Lope de Vega, 1-4. *La dama boba*, *El duque de Viseo*, *Los monos de Hormachuelas*.
- 3701 Jose Maria Pemán- M. Herrero García. *Summa poética*, BAC. Madrid 1944.
- 3701 Tomos 1 al 4 *Teatro teológico español* de Nicolás González Ruiz. Madrid 1946.
- 3702, 1-2 *O.Completas de Donoso Cortés*. Hrsg. J. Juretschke. BAC. Madrid 1946.
- 3704 *Obra selecta BAC*: (Boletín de Autores Cristianos). Textos del padre Luis de Granada. Madrid 1946 -3705 Idem: Santo Domingo de Guzmán, Madrid 1947.*
- 3706 *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Tomo I. Autobiografía y diario espiritual. BAC Madrid, 1957.*
- 3710, 1-2 RAE. Bibl. Selct. clásicos españoles. *Poesías de Fray Luis de León con acotaciones de Menéndez y Pelayo*. Madrid 1928.
- 3712 Ortega y Gasset: “Espíritu de la letra”, *Revista de Occidente*. Madrid 1927.*
- 3713 Federico Suárez: *La crisis política del antiguo régimen en España.(1800-1840)*. Bibl. del Pensamiento Actual, Rialp, Madrid, 1950
- 3716 Santa Teresa de Jesús. *Libro de su vida*. Insel Verlag. Leipzig 1921.*
- 3721 *Crónica de los Reyes de Castilla*. Tomo1-3. BAE. T. 60 Madrid 1919/ 1930 /1931.*
- 3722 *Novelistas anteriores a Cervantes*. BAE. Tomo3 Madrid 1925.
- 3723 BAE *Comedias Escogidas de Lope de Vega*. Madrid 1928*
- 3735 1-3 *Obras completas de D. Juan Ignacio González del Carpeto*. Tomo 1 Madrid 1914. Real Academia, Biblioteca selecta de clásicos españoles, Tomo 2 1914 Tomo III, Madrid 1918.
- 3736/1-2 Bibl. Clásicos Portugueses. Vol LIX. *Crónica del rei D. Manuel*. por Damão de Goes, Lisboa, 1909.
- 3740, 1-3 *Obras de Guillem de Castro*. RAE, Bibl. selct. 2a Serie, Madrid 1925, Tomo2, 1926, tomo 3, 1927.
- 3742 1-2 *Obras de Lope de Rueda*. TT. Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles. Madrid 1908.

- 3743, 1-2 *La Araucana* de Don Alonso de Ercilla. ED RAE, Madrid, 1866
- 3744, 1-3 Biblioteca selecta de autores clásicos españoles. IV. D. Juan Ruiz Alarcón y Mendoza. Edic. Real AE, Tomo I. Imprenta Nacional, Madrid 1867.
- 3761 Przywara, Erich: *Ignatianisch*. Josef. Knecht. Frankfurt, 1956*
- 3741/ 1-2 Poetas dramáticos valencianos. RAE 2a serie, Madrid 1929.
- 3852 Biblioteca Literaria del Estudiante. XIX. *Poetas de los siglos XVII y XVIII*. Selección D. Ramón Menéndez Pidal, Tomo XIX. Madrid 1933.
- 3853 Biblioteca literaria del estudiante. *Romancero*. Menéndez Pidal (selección). Madrid 1933.
- 3861/1 Bibliothek ausländischer Klassiker. 67 *Spanisches Theater* von Moritz Rapp. Verlag Bibliographischen Instituts, 1868.
- 3866 Clásicos Castellanos: Torres Villarroel. Madrid, 1912.
- 3867 Clásicos Castellanos: *El poema del mío Cid*. Madrid, 1923,
- 3869 Clásicos Castellanos: Ruiz Alarcón. *La verdad sospechosa*, 1918
- 3870 Clásicos Castellanos: Ramón de Campoamor. Madrid, 1921.
- 3871 Clásicos Castellanos: Fernando del Pulgar. *Claros varones de Castilla*. Madrid, 1923.
- 3872 Clásicos Castellanos: Espronceda. *El diablo mundo*. Madrid 1938.
- 3873 Clás. Castellanos: Juan de la Cueva. *El infamador. Los 7 infantes de Lara*. Madrid 1924.
- 3874 Clásicos Castellanos: Fernán Pérez de Guzmán. Generaciones y Semblanzas. Madrid 1924.
- 3875, 1-2 Calderón de la Barca. *Autos Sacramentales*. Bd1/Bd. 2.*
- 3876 Clásicos Castellanos: Bretón de los Herreros. Teatro. Espasa Calpe, Madrid 1929.
- 3877 Clásicos Castellanos: Martínez de la Rosa. *Obras dramáticas*. Espasa Calpe, Madrid 1933.
- 3883, T. 1-4 Fray Luis de León. *Los nombres de Cristo*. Espasa Calpe, Madrid 1938.
- 3884 Clásicos Castellanos. Francisco de Rojas. 1931
- 3885 1-2 Clásicos Castellanos. Calderón de la Barca. *Autos Sacramentales*. T. 1 y 2. 1942.
- 3898 Viajes clásicos. *Cartas de relación de la conquista de Méjico* por Hernán Cortés. Espasa Calpe, 1922.*
- 3899/2 y 6 Gil Vicente. Obras.
- 3901 Idem: Amor de Salvação, 7. Edic. 1864.
- 3902 Idem: Amores do Diabo, 2. Edic. 1872.
- 3903 Camilo Catello Branco.: *Maria da Fonte*, 4 edic. Porto o.J. 1884.
- 3904/1-5 Tesoro del teatro español. Desde su origen (año 1356) hasta nuestros días. Eugenio de Ochoa, París 1838. *Colección de los mejores autores españoles*. Tomo XII. Tesoro del teatro español. Tomo III. (Soneto en lápiz del 16.4.47 Stella Maris).
- 3905 Tesoro del Parnaso Español. *Poesía selectas*, Idem Paris. 1838.
- 3906 *Tesoro de los poemas españoles épicos, sagrados y burlescos que contiene la Araucana*. Ercilla, París 1840.
- 3907 Idem: *Obras escogidas* de D. Fco de Quevedo y Villegas. Paris, Librería europea, 1842.

- 3908 Colección de los mejores autores españoles. Tomo XLVI. *Obras poéticas* de Don José de Espronceda, Paris 1839.
- 3910 *Obras escogidas*: Manuel Bretón de los Herreros. Prol Hartzenbusch. Tomo 1. Libr. Europea. Bandry, París 1853.
- 3914 Lope de Vega. *Peribañez y el comendador de Ocaña*. 2. Edic. Colección Autores Espasa Calpe Madrid 1941.
- 3915 Unamuno: *Andanzas y visiones*. Austral, Madrid 1940.*
- 3909 Colecc. *Autores españoles. Obras dramáticas* D. Antonio Gil y Zarazate. Ediciones Eugenio Ochoa Paris Librería europea, 1850.
- 3985 1-3 /T. I Hrsg. Krenkel Max: *Klassische Bühnendichtungen der Spanier*. Johannes Ambrosius Barth, Leipzig 1881-1885-1887.
- 3986 P. Jerónimo Feijoo *Antología* por J. Entrambasaguas. Edic. Fe. Madrid 1942.
- 3987 *Breviarios del pensamiento español. Antología del P. Juan de Mariana*. Cantor de España. Edic. Fe. Madrid 1943.*
- 3997 Cervantes *El Quijote*. Ramón Sopena Edit. Barcelona 1930.*
- 3999 *Las mejores poesías de amor*. Sáenz de Jubera Hermanos. Edit. Andrés González Blanco. Madrid 1913.
- 4004 Antonio José Saraiva: *Historia de la literatura portuguesa*. Coleção Saber, Europa-América-Lisboa 1955.
- 4006/1-3 Director Blasco Ibañez. *Serie Libros célebres españoles y extranjeros*. Prometeo Teatro de Lope de Vega, Valencia 1930.
- 4007 Blasco Ibañez. Clásicos españoles. *Flores de poetas ilustres de los siglos XVI y XVII*. Prometeo Valencia 1930.
- 4008 Clásicos españoles. Lope de Rueda. *Teatro selecto*. Edit. Prometeo Valencia 1930.
- 4009 Clásicos españoles. Zorrilla *Comedias*, 1930.
- 4012 I Clásicos españoles. Luis de Góngora y Argote.
- 4013 Clásicos españoles. Calderón. Autos y loas *La cena del rey Baltasar*. *
- 4014 Clásicos españoles Blasco Ibañez. Clásicos españoles. Tirso de Molina. Prometeo Valencia 1930.*
- 4015 Antología de la lírica gallega. Compañía Iberoamericana de Publicaciones. Madrid Buenos Aires, 1930.
- 4016 Perez Galdós: *La de Bruigas*: Madrid 1906.
- 4017 /1-2 Perez Galdós: *Gloria*. Ed. Hernando Madrid 1925.
- 4018 /1-3 *Novelas españolas contemporáneas por B. Perez Galdós*. T.1: Angel Guerra Librería Sucesores de Hernando, Madrid 1920, T. 2; 1921 Vol 3. 1923.
- 4097 Miguel de Unamuno. *Poesías místicas*. Cuadernos de poesía. Selec. Jesus Nieto. Ediciones Patria, Madrid 1951.*

- 4114 Mauer August L. *Murillo Der Maler dere Bettelungen und Madonnen*. Delphin Verlag, München 1921.
- 4136 1, Herculano A.: *Historia del origen e establecimiento da Inquisição en Portugal*. Lisboa um 1935.*
- 4560 Gustav Pfannmüller /Hsg): *Die Klassiker der Religion. Ignatius von Loyola* von: Dr. Phil. Philipp Fink. Berlin, 1913.*
- 4755 J. Rubio y Balaguer: *Vida española en la época gótica*. Barcelona. Edit. Alberto Martín, 1943.
- 4766 José Simón Díaz: *Estudios sobre Menendez y Pelayo. Serie monográfica*, Bibliográficas T. IV. Madrid Intituto de Estudios madrileños, 1954.
- 4853 M: Walter Bauer: *Die Arme des Don Quijote. Ein Gespräch* . Karl Rauch Verlag, 1939.
- 4858 Marcel Brion: *Bartholomé de las Casas Père des Indiens*. A la librairie Plou. Paris 1927.*
- 4861 Herman Kesten: *Die Kinder von Guernica*. Rowohlt, 1955.
- 4903 Vossler, Karl: *Südliche Romania*. Schriften der Corona, 1940, München u. Berlin 1940.*
- 4968 Ignatius von Loyola. *Die Exerzizien*. übertr. von Hans Urs von Balthasar. Johannes, Einsiedeln 1954.*
- 5021 Feuchtwanger: *Goya*. Burgen1954.
- 5031-Tirso de Molina: *El burlador de Sevilla*.*
- 5032-Tirso de Molina: *Honor y lealtad*. Fco de Rojas, *Del rey abajo ninguno*. .
- 5033-Calderón: *El médico de su honra*.
- 5034-Teatro español. Calderón de la Barca. *El Alcalde de Zalamea*. Edit. Internacional. Madrid, Berlin, Buenos Aires 1924.
- 5040 Vicente Rodriguez Casado: *Los cambios sociales y políticos en España e Hispanoamerica*. Ateneo Madrid 1955.
- 5096 Don Fco. Pastor: *Weltanschauung u. Geistesleben in Spanien*. Breslauer Verl 1931.*
- 5105 Anton Mayer: *Portugal und sein Weg zum autoritären Staat*. Leipzig, 1939.*
- 5145 *Die Meisterwerke des Prado Museums*. Prestel Verlag. Frank 1940*
- 5188 Colección secreta de Antiguo teatro español. *El eco hispano americano*. Libreria española, Paris 1854.
- 5210 Camões *Sonetos*. Empresa Literaria Flumineun. Lda. Lisboa 1924.*
- 5309 Vicente Palacio Atard. *Razón de la Inquisición. Temas de España ante el mundo*. Publicaciones españolas Madrid 1954.
- 5319,1 *Saint Jean de la Croix. Vie et Oeuvres Spirituelles de l'Admirable Docteur Mystique Saint J.d.l.C.* 8 Edit. Tours Maison Maine, Paris 1936.*
- 5320 Franz Litschauer: *Spanische Kulturgeschichte. Kolumbus bis Franco*. Bernia Verlag. Ges. M.B.H. Wien Leipzig 1939.*
- 5325 Unamuno: *Das tragische Lebensgefühl*. Meyer & Jessen. München 1925.*
- 5326 Unamuno *Abel Sánchez. Die Geschichte einer Leidenschaft*. Meyer & Jessen, München 1925.*

- 5365 *Calderons ausgewählte Werke* in 10 Bden. Hefte & Becker Verlag, Leipzig 1910.
- 5367,1/ Calderón. *Christliche Festspiele. übers. von Lorinser.* Druck und Verlag von Georg Joseph Manz, Regensburg 1882.
- 5371 Cottasche Bibliothek der Weltliteratur. *Cervantes ausgewählte Werke* in 6 Bänden. Stuttgart 1889-90.*
- 5409 Lope de Vega. *Ausgewählte Komödien* übers. von Dr. Wolf Wurzbach. Kunstverlag Anton Schroll & Co. Wien 1918.*
- 5465 Feuchtwanger: *Goya.* Neuer Verlag Frankfurt 1951.
- 5478 Gerhart Ellert: *Karl V. Roman. Speidelsche Verlagsbuchhandlung.* Wien und Leipzig 1935.
- 5794 Ramón de Campoamor: *Obras Completas* M. Aguilar. Madrid 1910
- 5804 Emanuel Geibel und Adolf Friedrich von Schack: *Romanzero der Spanier u. Portugiesen* von Stuttgart, Cottascher Verlag 1860.
- 5837 Espronceda. *Obras poéticas.* Edit. Maucci Barcelona um 1950.
- 5859 Vossler Karl: *Romanische Dichter* Piper Verlag. München 1946.*
- 5873/1-7 *Spanisches Theater* Hrsg. von : Moriz Rapp. Hermann Kur, Ludwig Braunfels. Bibliographisches Institut, Leipzig u. Wien 1868-70.
- 5877 Hubert Rausze: *Spanische Novellen.* D. Juan Manuel. Der Graf Lucanor. B. Gracián. *Handorakel und Kunst der Welt Klugheit.* Habel & Naumann Verlag. Regensburg u. Leipzig 1923.
- 5896 E. Gomez Carrillo: *Cuentos escogidos de Autores Castellanos.* Gemmes Hnos, Paris 1909.
- 5952 Josa Orabuena: *Kindheit in Cordoba.* Fischer Verlag, Frankfurt 1951.
- 5957 Anthero de Quental: *Os Sonetos Completo.s* Coimbra. Imprensa de universidades 1924.
- 5988 *Das Liederbuch vom Cid.* Verdeutsch von Gottlob Regis. Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung. Stuttgart 1893.
- 5994 Valbuena Prat, Angel: *Antología de poesia sacra española,* Edit. Apolo, Madrid 1940.
- 6010 /1-2 *Antología de poesías líricas.* R.A.E. (Biblioteca selecta de clásicos españoles), Madrid 1915.
- 6052 *Diccionario Español-Alemán,* Langenscheidt 1927.
- 6062 *Revista Escorial,* 1941-1942.
- 7009 M *Antología de Poetas Hispano Americanos.* RAE, Tomo 1. Mexico y America central. Madrid 1927.
- 7010 M Lope de Vega. *Poesía, Novela, Teatro* (Facs.) 1935.
- 7011, 1-2 *El ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha.* (Facs.). col. Tesoro. Publicación por Miguel Artiga. Bibl. Nacional 1934.*
- 7013M Felipe Pardo: *Poesías.* Notas, M. Gz. de la Rosa. Libreria de la Vda. de Ch. Bouret. Paris Mexico 1898.
- 7016 M Hurtado y Palencia: *Antología de la literatura española.* 2. Edic. Madrid 1940.
- 7018 M *Calderons Größte Dramen.* Trad. Lorinser. Herder Freiburg, 1901 a 1907.*

- 7020 /1 *Las Comedias de D. Pedro Calderón de la Barca*. Edic. Juan Jose Keil. En 4 Tomos. Tomo 1. *El principe constante*. Publicado en casa de Ernesto Fleischer, Leipsique1827.*
- 7022 (1-2) Donoso Cortés. *Obras escogidas de D.C*. Edic. publ. por D. Juan Manuel Orti y Lara. T. I. Compañía Ibero-Americana de publicaciones. Madrid, Barcelona, Buenos Aires 1903.*
- 7024M 00 Fernan Caballero. *La Gaviota*. Tomo 1 de las *Obras Completas*. Novela original de costumbres españolas. Prol. de Eugenio de Odría. Libr. Edit. Rubinos, Madrid 1925.
- 7025 Miguel de Unamuno: *Poesías*. Librerías Fernando Te/ Victoriano Suárez, Madrid 1907.*
- 7026M 00 Eduardo Marquina. *La Santa Hermandad. Poema dramático*. Escelicer. Madrid 1940.
- 7027M Miguel de Unamuno. *Rosario de Sonetos líricos*. Fe y Suarez. Madrid 1911.*
- 7029M Juan Valera. *Obras escogidas III. Pepita Jiménez*. Novela. Bibl. Nueva. Madrid 1925.
- 7030 *Obras de S. Juan de la Cruz*. Bibl. Místicos Carmelitas. Vol 1-6. Edic. P. Silverio de Santa Teresa, C.D, Burgos, 1929.*
- 7031, T. 1-2 Quevedo. *Obras Completas* en prosa. Notas. Luis Astrana Marin. Biblioteca Nueva. Madrid, 1925.
- 7032M 00 Lope de Vega. *Obras Dramáticas*. 13 T. RAE (Real Academia Española) Nueva Edición. Madrid, 1930.
- 7032M Lope de Vega: *Obras dramáticas*. RAE. Nueva Edicion. Madrid 1916. Tomos (1-10)
- 7034M Calderón *Obras Completas*. Dramas. Aguilar. Madrid, 1932.
- 7035M Cervantes. *Obras Completas*. M. Aguilar. Madrid, 1950.*
- 7036M Federico García Lorca: *Obras Completas*. Epílogo de V. Aleixandre. Aguilar, Madrid 1955.*
- 7039M Antología de la poesía española contemporánea. Edic. Gerardo Diego, Signo. Madrid, 1934. Marcado Ruben Dario.
- 7043 Jose Maria Pemán, RAE, *Poesía Sacra*. Escelicer. Madrid, 1941.
- 7044M Sor Juana Inés de la Cruz. *Die Welt im Traum* . Karl Vossler (Hrsg). *Spanisch und. Deutsch*. Stahlberg v Karlsruhe, 1946.
- 7045M *Poesías* de Gil Vicente. Publicadas x Dámaso Alonso. Cruz y Raya. Madrid, 1934
- 7047M Miguel de Unamuno y Angel Ganivet: *El Porvenir de España*. Renacimiento. Madrid 1912.*
- 7048M Johannes vom Kreuz: *Die dunkle Nacht der Sele. Sämtliche Dichtungen*. Aus dem spanischen von Felix Braun. Otto Müller Verl. Salzburg, 1952.*
- 7049 José de Espronceda: *Obras poéticas* Biblioteca de poetas americanos. Libros Viuda de Bonret. Paris, México, 1924.
- 7053 M Góngora: *Versos de Góngora*. Real Academia de Córdoba. S. XII. En el III Centenario del óbito del poeta. Córdoba. MCMXXVII (1927).
- 7054M Rubén Darío: *Prosas Profanas y otros poemas*. Vda. de Ch. Boneret. Paris. México 1925.*
- 7060 M Ernesto Pires: *Camoës e o amor* . Edic. E.da Cruz continho. Editor. Porto, 1884.

- 7062M Guerra Junqueiro: *Patria*. 7- Edic. Porto. Lisboa, 1950.*
- 7065M Gil Vicente. *Geistliche Spiele. Jedermann und niemand. Das Spiel von den Barken. Das Spiel von der Seele*. Trad. Margarete Kühne. Coimbra 1940.
- 7066M Branquinho da Fonseca: *Poemas*. Lumer, Coimbra 1926.
- 7069M Arcipreste de Hita: *El libro de Buen Amor*. Col. Austral. E. Calpe, Madrid 1939.
- 7071M José María Pemán: *Trilogía dramática*. 13 Edic. Establec. Cádiz 1940.
- 7080M Unamuno. *El Cristo de Velázquez*. Calpe. Los Poetas. 1920.*
- 7083M Jose María Pemán: *Cuando las cortes de Cádiz*. 2. Edic. Libr. Santa Marta. Madrid, 1934.
- 7084M Ramiro de Maeztu: *Visperas de la tragedia*. Cultura española. Madrid, 1941.
- 7089M Unamuno: *Teresa*. Renacimiento. Madrid (ca. 1927).*
- 7090M D. Jose Zorrilla. *El zapatero y el rey*. Impresores Policarpio López, Madrid 1876.
- 7098M Unamuno: *De Fuerteventura a París*. Edic. Excelsior, París, 1925.*
- 7099M *Obras escogidas* de Juan Valera, II. Doña Luz. Novela. Bilb. Nueva. Madrid, 1925.
- 7100M Baroja: *Las noches del buen retiro*. Novela. Espasa Calpe, Madrid, 1934.
- 7101M Felipe Trigo. *Obras Completas. La Altísima*. Novela. 7. Edic. Renacimiento. Madrid, 1920.
- 7107M Jose Maria Pemán: *La Santa Virreina*. Poema dramático 3a Edic. Ediciones Españolas. S.A. Madrid 1939.
- 7108 M Lope de Vega: *Novelas. Las fortunas de Diana, El desdichado por la honra, La más prudente venganza, Guzman el bravo*. Editor Blasco Ibañez. Ediciones Prometeo Valencia 1930.
- 7111 M Rubén Darío: *Problemas de juventud*. Vol II. *Obras Completas* ordenadas por Alberto Ghirardo y Andrés Gonzalez Blanco. Madrid, 1923.*
- 7112 (1-3) Novela. Espasa Calpe.
1. Pío Baroja *La Casa de Aizgorri*. Madrid 1931.
 2. Idem *El mayorazgo de Labraz*. Madrid 1931.
 3. Idem *Zalacaín el aventurero*. Madrid 1937.
- 7114 Pío Baroja- *Cesar o Nada*. Espasa Calpe. Madrid 1934.
- 7115 Felipe Trigo: *la Clave*. Novela. 3 Edic. Bibl. Renacimiento. Madrid 1915.
- 7122 M P. Luis de Coloma: *Pequeñeces de la compañía de J*: 6. Edic. Mensajero del corazón de Jesús. Bilbao, 1898.
- 7123M Pablo Neruda. *Der Grosse Gesang*. Übertr. von Erich Arendt. Verl. Volk u. Welt, Berlin 1953.
- 7124 M/1 Obras de Pedro A. de Alarcón de la RAE. *Novelas Cortas*. 2. Parte. *Historietas nacionales*. Nueva Edición, Madrid 1943.
- 7125 M Miguel de Unamuno: *Obras Completas. Por tierras de Portugal y España*. Edit. Renacimiento, Madrid 1930.*
- 7132 M *Antología de poetas románticos*. Prólogo Manuel de Montoliu. Montaner y Simon S.A. Barcelona 1942.

- 7136 M Luis de Góngora y Argote. *Obras Completas*. Aguilar, Madrid 1943.
- 7140 M Lope de Vega. *Lírica*. Prólogo de Eugenio Nadal. Montaner y Simón. S.A. Barcelona 1943.
- 7142 M *El teatro español historia y antología*. Tomo IV. (Desde el siglo XV al XIX). Introd. por Federico Carlos Sainz de Robles. Aguilar Madrid 1943.
- 7144M Lope de Vega: *Die Dorfhidalgos. Los hidalgos die aldea. Komödie in drei Aufsätzen*. Deutsche Nachdichtung von Hans Schlegel. Widukind Verlag, Berlin Lichterfelde 1941.
- 7145M Miguel de Unamuno: *El hermano Juan o el Mundo es teatro*. Vieja comedia nueva. Espasa Calpe, Madrid, 1934.*
- 7146M 00 *Obras Completas* de Miguel de Cervantes Saavedra. (facs.) Edit. RAE. Madrid 1917.*
- 7126M Unamuno: *La Vida de Don Quijote y Sancho*. Renacimiento, Madrid, 1928.*
- 7127M Miguel de Unamuno: *Obras Completas*. Renacimiento, Madrid, 1928.*
- 7128M *St. Johannes vom Kreuz*. 2 Bde. (Insgesamt 5 Bde.) Bd.I: *Kleinere Schriften*. Pustet, München, 1940; Bd.II: *Dunkle Nacht*. 3. Auf. München 1942.*
- 7276M *Oeuvres de Sainte Thérèse- Traduites sur les manuscrits originaux* par le P. Marcel Bonix. 10a Edic. Edit FJ. Gabalda, Paris 1927.*
- 7278M 00 Juan Valera: *Obras escogidas*. Tomo VII. *Morsamor*. Novela. Biblioteca nueva, Madrid 1926.
- 7295M 00 Vicente Espinel: *Leben und Abenteuer des Escudero Marcos Obregon*. Ein spanischer Schelmenroma. übersetzt von Ludwig Tieck. Alster Verlag Curt Brauns, Hamburg, 1946.
- 7431M Jorge Guillén: “Cántico”. *Revista de Occidente*. Madrid 1928.
- 7510M Chesterton, G.K: *Der neue D. Quijote*. Roman. Dt. von CuA Thesing. Verlag. Cassianem/Donauwörth, 1950.*
- 7515M Jose Echegaray: *Mar sin orillas*. Drama. Sociedad de Autores Españoles. Madrid 1914.
- 7604 1-7 M 00 *Paz Cristiana* Revista del XXXV Congreso eucarístico internacional. I Cuaderno. Barcelona. Edic. Roga. (Varios números) 1952.
- 7622 *Índice Histórico Español*. Publicación trimestral. Barcelona Universidad. Edit Teide. Enero a marzo 1953.
- 7738 M Luis de Camoes: *Os Lusíadas*. Poema épico de Luis de Camoes. Nova edição Paris 1823.*

ⁱ Hoffmeister (1997), p. 180.