



JUDÍA Y SHLEMIHL*

1771-1795

«¡Qué historia! ¡Una refugiada de Egipto y Palestina soy aquí, y es en vosotros donde encuentro ayuda, amor y cuidados! Con entusiasmo sublime pienso en los que fueron mis orígenes y en todo ese eslabonamiento del destino por el que los más viejos recuerdos del género humano enlazan con el estado de cosas más reciente y que salva las más grandes distancias en el tiempo y el espacio. Lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas –haber nacido judía–, no quisiera ahora que me faltara por nada del mundo.» Así, según cuenta su esposo, Karl August Varnhagen von Ense, habló Rahel en su lecho de muerte; necesitó sesenta y tres años para comprender algo que había comenzado mil setecientos años antes de su nacimiento, que durante su vida dio un giro decisivo y cien años después de su muerte –Rahel murió el 7 de marzo de 1833– conoció un final provisional.

Puede ser muy difícil conocer la propia historia cuando se nace en Berlín en 1771 y esa historia comienza mil setecientos años antes en Jerusalén. Si

* Término yiddish usual en alemán e inglés norteamericano: el que tiene la *Schlamassel*, «la negra», un «pobre diablo»; aquí «pobreta, infeliz» (N. del t.).

no se la conoce, y si uno no es, además, un canalla, dispuesto siempre a aceptar lo que venga, a falsear lo desagradable con mentiras y a olvidar las cosas buenas, la historia se venga y se convierte, con toda su grandeza, en destino personal, algo nada placentero para el que tiene que cargar con ese destino. Es cierto que la historia de Rahel no se hace más breve porque ella la olvidase, ni más original por haberlo vivido todo en la más completa ingenuidad, como si fuera la primera vez; pero su impronta se hace sentir con más fuerza cuando consigue –muy raras veces– concretarse como destino individual, cuando afecta a un ser humano incapaz de atrincherarse detrás de cualidades y talentos o de ampararse bajo costumbres y convenciones como quien abre un paraguas en medio de la tormenta; cuando se puede ver cómo inculca por la fuerza algo de su significado a un ser humano, al pobre *shlemihl* al que todo eso le cae encima de la forma más inesperada.

«¿Qué es el hombre sin su historia? Un producto de la naturaleza, nada personal.» La historia de la personalidad es más antigua que el producto de la naturaleza, comienza antes que el destino individual, puede preservar o destruir lo que en nosotros es y seguirá siendo naturaleza. Pero la Historia con mayúsculas, en la cual el insignificante hecho de nuestro nacimiento se pierde casi por completo, debe poder ser conocida y juzgada por el que espera de ella protección y ayuda. Esa historia golpea con la fuerza de un mazazo en la cabeza del «producto de la naturaleza», y no ofrece salida alguna a lo que ese producto tiene de más provechoso, lo deja que degenera –«como una planta que crece hacia abajo, dentro de la tierra: las cualidades más bellas se convierten en las más repulsivas».

Si estamos afincados en el mundo, podemos ver nuestra vida como la evolución del «producto na-

tural», como continuidad y consecuencia de lo que siempre hemos sido. Entonces, el mundo se convierte, en el sentido más amplio de la palabra, en escuela, y los hombres en educadores o corruptores. Lo triste es que la naturaleza humana, para evolucionar sin obstáculos, dependa de la suerte, como el trigo del buen tiempo. Pues si la vida fracasa de verdad en las dos o tres cosas más importantes que naturalmente se esperan de ella, la evolución, única continuidad en el tiempo que la naturaleza conoce, se trunca, y el dolor se vuelve abrumador. El hombre que se encomienda sólo a la naturaleza parece por inexperiencia, por incapacidad de comprender algo más que a sí mismo.

La historia alemana sólo conoce un ejemplo de verdadera identidad entre naturaleza e historia: «Cuando yo cumplí dieciocho años, también Alemania acababa de cumplirlos» (Goethe). Una única vez pudo la evolución, la evolución más natural, adquirir un sentido capaz de soportar la vida, un significado capaz de iluminar la historia; sólo una vez pudieron las «obras» no ser más que «fragmentos de una gran confesión», porque más tarde su historia se convirtió –esa vez y nunca más– en la historia de la literatura alemana.

Ante tal identidad, ante tan grande, conocido y adorado ejemplo, también los más sabios y talentosos pudieron ver tambalearse sus criterios, los más sensatos y más cultos dejarse seducir por desmedidas exigencias de felicidad y de una exagerada sensibilidad al dolor. Sin embargo, en esa identidad, la intangibilidad del origen se transforma en representación –no de algo definido, distinto, sino de sí misma– en la cual aquel en quien se encarna la historia puede, aun sin experiencia, conocer el mundo.

En el Berlín de aquellos años los judíos podían crecer como niños de pueblos primitivos. Tampoco Rahel aprendió nada, ni su propia historia ni la del

otro pueblo. Hacer dinero y estudiar la Ley eran los dos focos de la actividad del gueto. La riqueza y la educación ayudaban a forzar sus puertas: los *Münzjuden*, los judíos de las finanzas, con sus privilegios generales, y Moses Mendelssohn. Los judíos del siglo XIX supieron dominar los mecanismos que les permitían acceder al dinero y a la cultura; para mayor seguridad, las familias ricas enviaban a estudiar a sus hijos varones. Sin embargo, en el breve, y muy agitado, periodo entre gueto y asimilación, era algo todavía imposible. Los ricos no eran cultos, y los cultos no eran ricos. Rahel nació en casa de un joyero que había hecho fortuna, y así se estableció, desde su nacimiento, cuál sería su educación: Rahel será, toda la vida, «la mayor ignorante».

Por desgracia, no toda la vida será rica. Al morir el padre, los hijos varones se hacen cargo del negocio, le aseguran una renta vitalicia a la madre y se esfuerzan por casar a las dos hermanas lo antes posible. Lo consiguen con la menor, pero fracasan con Rahel, que en adelante dependerá de la renta de la madre y, tras la muerte de ésta, de la muy dudosa generosidad de los hermanos. La pobreza puede significar la condena a una perpetua condición judía, y más aún en una sociedad en rápida descomposición, que apenas existe todavía como entorno con cierta conciencia de sí mismo, con su propia moral y sus propios juicios, una sociedad precariamente cohesionada por la cuestionable solidaridad de sus miembros, animados todos por la misma ambición –salvarse quien pueda–, y de la que sólo los *shlemihl* y los fracasados no pueden escapar.

En la mujer, la belleza puede significar poder, y las muchachas judías a veces consiguen casarse no sólo gracias a la dote. Pero con Rahel la naturaleza no se ha tomado demasiadas molestias, ella tiene

algo «desagradable y poco vistoso, sin que a primera vista puedan descubrirse deformidades especialmente llamativas». Bajita, con unas manos y unos pies demasiado pequeños, y en la cara una desproporción entre la parte de arriba y la de abajo, bajo la frente clara y los ojos bonitos y límpidos un mentón demasiado largo, no integrado en el conjunto, como colgando. Precisamente en la barbilla, dice Rahel, se manifiesta «su peor defecto», «una gratitud exagerada y un exceso de consideración hacia los demás». Son también estos rasgos los que producen en su entorno la impresión de falta de nivel o de gusto. Y ella lo sabe. «No tengo ni pizca de gracia. Ni siquiera la que me permitiría comprender la causa, y además de no ser guapa, no tengo nada de gracia interior... Soy más vulgar que fea... A veces hay personas que no tienen ni un rasgo agraciado, ni proporciones corporales dignas de elogio, y que sin embargo hacen una buena impresión; ...en mi caso es todo lo contrario», escribe en su diario muchos años más tarde, al revisar una larga serie de fracasos sentimentales, y a renglón seguido añade: «Hace mucho tiempo que lo pienso.» En la mujer, la belleza crea una distancia desde la que puede juzgar y escoger. No hay inteligencia ni experiencia capaces de compensar la falta de ese espacio que la naturaleza deja al juicio. Así pues, ni rica ni culta ni guapa. En otras palabras: sin armas para librar la gran batalla por el reconocimiento social, por una existencia social, por un pedacito de felicidad, por una posición segura en el mundo burgués.

La lucha política por la igualdad de derechos, que podría ocupar el lugar de las armas y los esfuerzos personales, es algo totalmente desconocido para su generación, cuyos representantes judíos llegan a postular el bautismo masivo (David Friedländer). Los judíos no quieren ser emancipados ni si-

quiera en bloque, sólo buscan librarse de su condición de tales, y, siempre que pueden, intentan solucionar individualmente, con discreción, en secreto, un problema que para ellos es personal, una desgracia personal. Y todo el que para encontrar una solución personal a la cuestión judía, la entra da individual en esa sociedad –un acceso que, en la ciudad de Federico II, sin ser totalmente imposible, aún es muy difícil– no ha transformado sus talentos en armas, todo el que no los ha desarrollado y concentrado en ese único objetivo, está, por lo que respecta a la felicidad, ni más ni menos que perdido en el mundo. Así, Rahel le escribe a David Veit, su amigo de juventud: «Tengo la fantasía de que en el momento en que fui lanzada a este mundo un ser de otro planeta me hubiera grabado en el corazón, con un puñal, estas palabras: “Sí, sé sensible, ve el mundo como pocos lo ven, sé grande y noble, tampoco puedo negarte el pensamiento eterno.” Pero se olvidaron de una cosa: “¡Sé judía!” Y ahora mi vida entera es un constante desangrarme; si me quedo quieta, puedo prolongarla; cada movimiento que hago por frenar la hemorragia, una nueva muerte, y la inmovilidad sólo podré alcanzarla con la muerte. ...De ahí, puedo asegurarle, vienen todos los males, todas las desgracias, todos los disgustos...»

La reivindicación de «una mejora de la situación civil de los judíos» se hace efectiva en Prusia por influencia de la Ilustración; fue el funcionario prusiano Christian Wilhelm Dohm quien la formuló con todo detalle. Excluidos durante siglos de la cultura y la historia, para los pueblos que los acogen los judíos han quedado relegados a un escalón inferior de la civilización; todos esos siglos su situación política y social permanece invariable: en todas partes son, en el mejor y menos común de los casos, sólo tolerados, pero la regla general es que

vivan sometidos y perseguidos. Dohm hizo un llamamiento a la conciencia de la humanidad en favor de los oprimidos; no de los conciudadanos, ni siquiera de un pueblo al que los otros se sintieran unidos por algún vínculo. La sensible conciencia de los ilustrados no soporta saber que entre ellos hay personas sin derechos. La causa de la humanidad será también la causa de los judíos. «Es una suerte para nosotros que no se pueda insistir en los derechos de la humanidad sin reclamar al mismo tiempo los nuestros» (Moses Mendelssohn). Los judíos, vestigio casual y penoso de la edad media, ya no se creen el pueblo elegido de Dios, y los otros pueblos tampoco creen que su opresión es el castigo que merecen por su negación a convertirse al cristianismo. El Antiguo Testamento, su patrimonio secular, está en parte tan obsoleto y en parte tan integrado en el acervo cultural europeo, que ya nadie reconoce en los judíos, en los judíos del siglo, al pueblo que lo concibió. El Antiguo Testamento es parte del patrimonio cultural común, tal vez «uno de los documentos más antiguos del género humano» (Herder), pero los judíos son sólo un pueblo sometido, inculto y retrasado que la humanidad ha de volver a acoger. Se quiere hacer de los judíos seres humanos. Si ya es bastante malo que haya judíos, no queda más remedio que hacerlos personas, es decir, hombres y mujeres de la Ilustración.

Los judíos se asimilan a ésa y otras teorías de emancipación similares propiciadas por la Ilustración. Confiesan con entusiasmo su propia inferioridad, que, dicen ellos, es culpa de los otros; la malvada cristiandad y su historia siniestra los han corrompido, su propia historia está totalmente olvidada, como si toda la historia europea no fuera otra cosa que una era de la Inquisición en la que, gracias a Dios, los pobres y buenos judíos no tuvieron nada que ver, y por la que deben ser indemniza-

dos. Naturalmente, nadie quiere quedarse en el judaísmo. ¿Para qué? ¿No se ha hecho evidente que toda su historia y su tradición son un producto miserable del gueto, y que además ellos, los judíos, no son los responsables? Al margen de la cuestión de la culpa, el hecho de la inferioridad subsiste tácitamente.

Desde la juventud, la vida de Rahel está marcada por la inferioridad, «por su nacimiento infame». Lo que sigue es sólo confirmación, un «desangrarse». Evitar, por lo tanto, toda ocasión de confirmación; no actuar, no amar, no mezclarse con el mundo. Lo único que ese rechazo absoluto parece dejarle es *el pensamiento*. Las desventajas impuestas por la naturaleza y la sociedad quedan neutralizadas por la manía de «examinarlo todo y de preguntar con insistencia inhumana». Lo impersonal del pensamiento resta importancia al lado puramente humano y contingente de la infelicidad. La razón, al hacer el balance de la vida, sólo necesita pensar «para saber cómo debemos sentir y lo que nos va a sobrar o no». El pensamiento funciona como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad. La necesidad de la razón confiere a la posibilidad concebible un tinte de realidad, insufla a los deseos razonables una especie de vida ilusoria, cierra el paso a todo lo real que no puede preverse con la razón, se niega a reconocerlo. A los veinte años Rahel escribe: «Nunca me convenceré de que soy judía y *shlemihl*; si tras todos estos años y mis muchas reflexiones aún no sé nada, ya nunca lo comprenderé de verdad. Por eso “el sonido del hacha asesina no muerde en mi raíz”, por eso aún estoy viva.»

La Ilustración convirtió la razón en autoridad, hizo del pensamiento, y del «pensamiento autónomo»

(Lessing), que todo el mundo puede alcanzar solo y voluntariamente, la facultad superior del ser humano. «Todo depende del pensamiento autónomo», dice Rahel en una conversación con Brinckmann, y añade de inmediato algo a lo que difícilmente habría llegado la Ilustración: «Su objeto suele importar muy poco, igual que a menudo la amada importa menos que el amor.» Este pensamiento libera de los objetos y de su realidad, crea un espacio de lo solamente pensable y un mundo que, aun sin saber y sin experiencia, es accesible a cualquier ser dotado de razón. La razón libera del objeto como el amor romántico libera al amante de la realidad de la amada. Y del mismo modo que del amor romántico surgen las «grandes amantes», a las que ningún amado altera y cuyos sentimientos ya no se dejan confundir por realidad alguna, el pensamiento autónomo, así concebido, abona el terreno a la ignorancia cultivada, encarnada en aquellos que, al no deber nada desde el principio a ningún objeto del mundo cultural ajeno, para dedicarse a pensar sólo necesitan despojarse de viejos prejuicios, liberarse, y ser así contemporáneos.

La razón puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el camino al futuro, pero, por desgracia, salta a la vista que eso no es suficiente: sólo puede liberar al individuo, sólo tiene en sus manos el futuro de los «Robinsones». El individuo así liberado sigue tropezando con un mundo y con una sociedad cuyo pasado aún tiene poder en forma de «prejuicios», y donde se le demuestra que la realidad pasada también es realidad. Para Rahel, haber nacido judía puede ser una mera referencia a cosas ocurridas mucho antes, puede incluso borrarlo totalmente de su pensamiento, pero en cuanto prejuicio activo en la mente de los otros se vuelve, pese a todo, una muy dolorosa realidad presente.

¿Cómo, entonces, anular el presente? ¿Cómo ampliar la libertad humana hasta el punto de que no tropiece más con ningún límite, cómo aislar el pensamiento autónomo de modo tal que el individuo pensante no necesite ya darse de cabeza contra ninguna realidad «irracional»? ¿Cómo disponer del hecho irrevocable como si fuera la posibilidad abierta del día de mañana? ¿Cómo podría –un segundo creador del mundo– reconvertir la realidad en su posibilidad y escapar así del «hacha asesina»?

Si el pensamiento se repliega sobre sí mismo y encuentra en la propia alma su único objeto, se convierte en *reflexión*, y adquiere, en la medida en que siga siendo racional, una apariencia de poder ilimitado al aislarse, precisamente, del mundo; al perder el interés por él, levanta una barrera protectora ante el único objeto «interesante»: la propia interioridad. En el aislamiento resultante de la reflexión, el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior ni se le exigen actos cuyas consecuencias imponen límites incluso a los espíritus más libres. La autonomía del ser humano se vuelve tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad. La realidad no puede ofrecer nada nuevo, la reflexión ya lo ha anticipado todo. Incluso de los golpes del destino se puede huir hacia la propia interioridad si todo infortunio individual ha sido generalizado a priori como algo propio del nefasto mundo exterior, de forma que no hay razón alguna para sentir la conmoción de haber sido golpeado en este momento concreto. Lo único desagradable es que la memoria ofrece un refugio a ese presente que roza fugazmente el alma, y el hombre, al menos a posteriori, descubre en lo ocurrido un índice de realidad sumamente perturbador.

Rousseau nos ofrece el mejor ejemplo de manía por la reflexión; él consiguió llegar al fondo del re-

cuerdo y transformarlo, con una habilidad verdaderamente genial, en la más segura protección contra el mundo exterior. Rousseau deja que el recuerdo se tiña de melancolía; así, los contornos del suceso recordado se difuminan. Lo que queda son los *sentiments** experimentados en aquella ocasión; es decir, otra vez pura vida anímica. El recuerdo melancólico es el mejor instrumento para olvidar de una vez por todas el propio destino. Condición previa para ello es que el presente mismo ya esté transformado en un pasado «sentimental». Para Rousseau (*Confesiones*) el presente no surge si no es del recuerdo, y éste es atraído de inmediato hacia el interior, siempre presente, y vuelto a transformar en posibilidad. Así se garantizan el poder y la autonomía del alma; pero, sin duda, al precio de la verdad, que sin realidad, sin realidad compartida con los otros, pierde todo sentido. De la reflexión y sus excesos nace la *mentira*.

«*No me importan nada los hechos*», le escribe Rahel a Veit, y firma esa carta «*Confessions de J.J. Rahel*»; «pues, sean verdad o no, siempre se pueden negar; si hice algo, lo hice porque quise, y si alguien me lo quiere reprochar... sólo me queda, una vez más, la posibilidad de decir “No”, y lo digo.» Todo hecho existe para ser abolido, borrado por la mentira. La mentira puede desmentir el mundo exterior transformado por la reflexión en algo meramente psíquico. La mentira es la sucesora de la reflexión, hace el resumen y convierte en realidad la libertad adquirida gracias a la reflexión. «La

* En adelante aparecen en cursiva todas las palabras, expresiones o párrafos que están en francés en el original, acompañadas de la traducción al pie donde lo consideramos necesario. Asimismo se dejan en cursiva, siguiendo la edición de Arendt, todos los subrayados de Rahel, salvo cuando no afectan a la versión española. (N. del t.)

mentira es hermosa cuando la escogemos, y una parte importante de nuestra libertad.» ¿Cómo un hecho puede aún tener algún significado si la persona misma le niega su confirmación? Los judíos no pueden viajar en coche en *sabbat*, y sin embargo Rahel ha «paseado en coche» con la señora Marchetti, la actriz: «en *sabbat* y a plena luz del día. Nadie me vio; yo lo habría negado, y lo negaré, pienso negarlo a quien sea.» Y si lo niega, del hecho no queda más que una opinión contra otras opiniones. Los hechos pueden disolverse en opiniones en cuanto les negamos nuestro aval y los sacamos de su contexto, tienen su propia manera de ser ciertos: su verdad debe ser siempre reconocida, demostrada. Tal vez la realidad exista sólo por consenso universal, puede que sólo sea un fenómeno social y que se venga abajo en cuanto alguien se atreve a negar su existencia de manera directa y consecuente. Todo pasa... ¿Quién sabrá mañana si lo que ocurrió fue real? Lo que no ha demostrado el pensamiento no es demostrable; por tanto, se puede negar, se puede falsear con mentiras, puede dejarse en manos de la libertad, cambiarse a voluntad, quedar sin efecto. Sólo la verdad descubierta por la razón puede, en cualquier momento, hacerse comprensible a cualquiera, sólo esa verdad es incontestable. Pobre realidad, si depende de que los hombres crean en ella y den testimonio de ella, pues ellos, igual que su testimonio, son pasajeros y ni siquiera siempre presentables.

Que los hechos —o la historia—, por más confirmados que estén, no tengan para la razón fuerza probatoria alguna porque tanto su facticidad como su demostración son casuales; que sólo las «verdades de razón» (Lessing), resultantes del pensamiento puro puedan aspirar a ser válidas, verdaderas y convincentes, es, para la sofística de la asimilación, el elemento fundamental de la Ilustración alemana,

que Mendelssohn tomó de Lessing. Tomó y falsificó. Pues, para Lessing, la historia es la educadora de la humanidad, y las «verdades de la historia» las reconoce el individuo intelectualmente autónomo gracias a la razón. También la libertad de la razón es un producto de la historia, un estadio superior de la evolución. Sólo en la recepción hecha por Mendelssohn se separan «las verdades históricas y las verdades de razón» de un modo tan tajante que el hombre en busca de la verdad se aparta, él mismo, de la historia. Mendelssohn se enfrenta expresamente a la filosofía de la historia de Lessing, a «*La educación del género humano*, que mi difunto amigo Lessing se dejó inculcar por no sé qué historiador de la humanidad». Mendelssohn sostiene que todas las realidades tales como el entorno, la historia y la sociedad no pueden estar —gracias a Dios— garantizadas por la Razón.

La lucha de Rahel contra los hechos, sobre todo contra el hecho de haber nacido judía, muy pronto se transformará en una lucha contra sí misma. Ella misma deberá negarse su consentimiento, ella, la desfavorecida, deberá negarse, cambiarse, falsificarse, pues no puede negar sin más el hecho de su existencia.

Mientras Don Quijote cabalgue dispuesto a metamorfosear mágicamente el mundo real en otro posible, soñado, ilusorio, no será más que un loco, y quizás un loco feliz; noble tal vez, si acomete la empresa de introducir mágicamente en el mundo un determinado ideal. Pero, si se lanza sin ese ideal y sin otra soñada transformación del mundo que no sea transformarse él mismo en alguna posibilidad vacía, en algo que él *podría* ser, entonces será un «necio soñador», y oportunista además, abocado a destruir su existencia... para poder vivir mejor.

Pues las posibilidades de ser *otro* son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos

no hay elección; sólo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro. No afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: serlo todo, menos uno mismo. Para ello hace falta un control sobrehumano: para no delatarse, para callarlo todo sin tener un secreto preciso al que aferrarse. A los veinticuatro años Rahel le escribe a Veit: «Porque estoy enferma, de agobio, de obligaciones, desde que empecé a vivir; vivo a disgusto... Disimulo, soy amable... pero soy demasiado *pequeña* para soportarlo, demasiado *pequeña*; ...mis eternas máscaras, ser razonable, mis constantes concesiones, que ya ni yo misma reconozco, mi manera de ver las cosas, todo eso me consume, no lo soporto más; y nada ni nadie puede ayudarme.»

La omnipotencia de la opinión y la mentira tiene un límite más allá del cual nada es modificable; no podemos cambiar de cara, y ni el pensamiento ni la libertad ni la mentira ni el hastío ni la aversión pueden ayudarnos a cambiar de piel. Ese mismo invierno escribe: «Ahora no deseo nada más que transformarme, por fuera y por dentro, estoy harta de mí misma; pero no lo conseguiré, y tendré que seguir siendo como soy, igual que mi cara; ella y yo podemos envejecer, pero nada más.» Queda, pues, en el mejor de los casos, el tiempo, que a todos nos hace más viejos y nos fuerza, desde el momento mismo en que nacemos, a una transformación constante, sólo que esa transformación no sirve para nada, no conduce a ningún paraíso de ensueño ni a un país de posibilidades sin límite. Ningún ser humano puede aislarse tanto que no vuelva a ser, una y otra vez, reenviado al mundo, si espera recibir, como sea, lo que sólo el mundo puede dar: «cosas comunes y corrientes. Pero que hay que tener». Porque con la introspección únicamente podemos penetrar en nuestro yo, no salir de él, el mundo siempre tiene, a pesar de todo, la última pa-

labra. «Sí, si yo pudiera vivir fuera del mundo, sin convenciones, sin relaciones, trabajando en un pueblecito»; deseo sólo posible si el mundo lo ha dispuesto así: «Pero yo no tengo nada que vivir».

Las relaciones, las convenciones son, en general, tan irrevocables para el individuo como la misma naturaleza. Un hombre puede desafiar un hecho aislado negándolo, pero no puede ir contra el conjunto de hechos que llamamos mundo. En el mundo se puede vivir siempre y cuando se tenga una posición, un sitio en el que estar, un lugar que sea nuestro lugar. Pero cuando, como Rahel, somos tan poco deseados por el mundo, entonces no somos nada, desde el exterior no nos ponen límites. Todos los detalles, las costumbres, las relaciones, las convenciones, son inabarcables, se convierten en un mundo indefinido que en su conjunto no es más que un obstáculo. «Y también me da miedo *cualquier* cambio.» En ese punto, la comprensión ya no sirve de nada, sólo puede prever y predecir, «consumir» la esperanza. «Nada ni nadie puede ayudarme.»

Nada previsible y nadie que ella conozca. O sea, quizá, lo totalmente imprevisible, el azar, la suerte. No tiene sentido proponerse nada en un mundo desorganizado e indefinido. O sea, quizá, limitarse a esperar, esperar la vida. «Dondequiera que la encuentre besaré, por gratitud, por admiración, el polvo de los pies de Fortuna.» El azar es algo maravilloso para la esperanza, y esperanza y desesperación se parecen como dos gotas de agua. La esperanza nos seduce, nos hace ir por el mundo buscando una grieta minúscula que las circunstancias pudieran haber dejado abierta, una hendidura, por estrecha que sea, que ayude a articular y centrar el mundo, porque de ella debe surgir lo inesperado, lo ansiado, en forma de felicidad concreta. La esperanza desemboca en la desespera-

ción cuando la comprensión no permite encontrar la mínima fisura, ninguna oportunidad para la felicidad: «Me parece que me hace tan feliz no ser infeliz que hasta un ciego debería poder ver que no puedo ser feliz.»

Así se siente la muchacha de veinticuatro años que, en realidad, todavía no ha vivido nada, cuya vida carece aún de contenido personal. «Tengo mala suerte, nadie me convencerá de lo contrario; y eso siempre causa muy mala impresión.» Lo que ella intuye adquiere carácter definitivo, sin importar que Rahel siga esperando la felicidad toda la vida, o casi; pese a todo lo que vaya a sucederle, Rahel sabe, secretamente, que lo que comprendió en la juventud sólo espera ser confirmado. Desfavorecida por su nacimiento sin que pueda decirse que haya sufrido adversidades del destino, desdichada sin tener que soportar una desgracia determinada, «el dolor es más grande que la causa visible..., está más maduramente preparado», como le escribió en esos años Wilhelm von Burgsdorff, el amigo íntimo de Caroline von Humboldt. Resignada –sin tener que renunciar a nada en particular–, Rahel ya ha anticipado todas sus experiencias, parece conocer el sufrimiento sin haber sufrido. «La ha educado a usted un largo dolor... es cierto que en usted es visible una huella del destino que ha sufrido, y se percibe la tendencia precoz a callar y a esconder.»

A la espera de la confirmación concreta que, de momento, no llega –la espera dura más que lo comprendido con demasiada anticipación–, el carácter indefinible del mundo y de la vida se transforma en una generalización. Rahel no ha de enfrentarse a obstáculos aislados, salvables, sino a todo, *al mundo*. De esa batalla perdida contra lo indefinido surge «la tendencia a generalizar». En el concepto, la razón capta el detalle no definible, y así nos salva

una segunda vez. Por medio de la abstracción nos aparta del detalle, transforma la manía de querer ser feliz en «pasión por la verdad», enseña «placeres» que no tienen nada que ver con lo personal. Rahel no quiere a nadie, pero ama esos encuentros en la verdad. La razón se halla en todo ser humano, y eso sigue siendo «motivo de placer» mientras ella no se entregue a nadie y mantenga las distancias. «¡Qué feliz aquel que quiere a sus amigos y puede vivir sin inquietud aun sin ellos!» Lo general no puede perderse, pero sí redescubrirse, o producirse, en cualquier momento. Rahel no es feliz ni puede serlo, pero tampoco es infeliz. No puede querer a nadie, pero sí muchas cosas en muchos.

Y conoce a mucha gente. La «buhardilla» de la Jägerstrasse pasa a ser lugar de encuentro de los amigos. El primero, y durante años el más íntimo, es David Veit, un joven estudiante judío de Berlín que a mediados de los años noventa estudia medicina en Gotinga. Rahel y David se escriben con frecuencia, largas crónicas, breves diarios. Veit conoce a Rahel y su entorno porque él procede de uno semejante, y conoce también su situación familiar; ella se lo cuenta todo, sin timidez, le describe, ilustrada con cientos de detallados ejemplos, la incompatibilidad entre ella y su familia; presenta pruebas, indicios, insiste en detalles. Veit no comprende el porqué de tanta desesperación. Hay que salir de la condición judía, hay que bautizarse –él lo hace pocos años después–, es posible escapar de ese medio y de esas experiencias, más tarde podrán olvidarse. Rahel se da cuenta de que sus quejas carecen de contenido. Los obstáculos aislados pueden salvarse, ella sabe mejor que nadie que lo particular puede negarse. Sin embargo, aún no está en condiciones de expresar la esencia de su discurso, sólo la experiencia puede explicarla, sólo lo vivido puede volverse ejemplo.

Más importante que la comprensión de estas cosas es el hecho de que Veit sea su principal corresponsal del mundo contemporáneo. Rahel aprecia sus informes precisos, fiables; nunca olvidará que, cuando le describió su visita a Goethe, Veit no se ahorró ni una sola palabra, ni un solo detalle. Sus cartas son respuestas igualmente exactas y fiables. Nunca una palabra escrita en el vacío; cada palabra es debidamente recibida, se comenta, se contesta. La carta sustituye a la conversación, Rahel la hace hablar de la gente, de las cosas. Excluida de la vida mundana, sin relaciones sociales naturales y con una increíble avidez de contactos humanos, Rahel está ansiosa por saber de cualquier acontecimiento, por nimio que sea, está al acecho de toda manifestación. En el mundo desconocido y hostil, no ordenado por ningún tipo de educación, de tradición o de convenciones, es imposible orientarse, y Rahel devora los detalles con una curiosidad indiscriminada. No hay elitismo, ni exclusivismo, ni gusto innato capaces de contener su avidez por lo nuevo y desconocido; no hay experiencia de la gente, ni instinto social, ni tacto que pongan trabas a ese batiburrillo de relaciones o que le prescriban una actitud fundada, determinada, correcta respecto de aquéllas. «Usted es», escribe Veit, «abierta con los conocidos que no entienden ni una sílaba de sus palabras y malinterpretan esa entrega suya; esa gente le exige sinceridad a cambio de reserva, y no le agradece la verdad.» En lugar de hablar poco con pocos, Rahel habla de todo con todos. La calumnian, dicen que es mala, pero la toman por confidente. Su curiosidad funciona como un imán oculto, su apasionada tensión sabe arrancar a los demás sus secretos. No obstante, su actitud distraída y distante le da un aire ambiguo. Rahel habla con cualquiera de cualquier cosa. Nunca se sabe lo que piensa de uno, ni qué es uno para ella, y todos

se marchan sin saber nada de Rahel. No tiene nada concreto que esconder ni que confesar. Sólo guardar silencio sobre lo general. Es esto, justamente, lo que crea esa atmósfera de ambigüedad e incertidumbre.

Esas dificultades para relacionarse con la gente la perseguirán toda la vida. Sólo veinte años más tarde comprendió con claridad a qué se debían su buena y su mala reputación, y esa ambigüedad suya pese a toda su inocencia. «Aunque yo, con una mirada penetrante, puedo formarme una opinión firme sobre los demás..., también puedo equivocarme groseramente sin por eso engañarme con las personas que, por decirlo de alguna manera, tengo ante mis ojos. Porque no me decido a dar ese paso arbitrario que consistiría en admitir que quien por casualidad tengo delante es un caso aislado, grosero, vulgar. No quiero decir que no puedo decidirme: no me gusta decidirme. Porque, si lo hiciera, ¡me insultaría a mí misma, me ensuciaría!» Rahel espera, en lo esencial, lo mismo de todos; sólo puede tratarlos en virtud de generalizaciones, es incapaz de reconocer la contingencia de una fisonomía en particular, la contingencia «grosera y vulgar» de esta persona con nombre propio y unos atributos mezclados sin un criterio demasiado fijo. Si los detalles son tan importantes es porque ella enseguida los ve como típicos, porque revelan muchas más cosas, dan a comprender mucho más a su ávida curiosidad y se adaptan a sus tentativas de orientación, basadas en la combinación, mejor que lo que nadie es capaz de entender o siquiera sospechar. «Pero puesto que para mí son los pequeños detalles los que deciden para siempre todo el valor esencial de una persona, ¡me resulta imposible mostrarle lo que opino de ella, lo que pienso de esta situación indefinida en la que nos encontramos! Pensarán que estoy loca... Por eso, no me queda

más que callar, cuidarme, enfadarme, evitar, observar, distraer, utilizar, estar torpemente furiosa, ¡y encima dejarme criticar sin abrir la boca por unos auténticos animales!» Rahel no podría admitir que una persona pueda ser otra cosa más que la suma de todas sus cualidades; precisamente ella, que de entrada posee sólo las más formales de todas –inteligencia, atención, apasionamiento. Para ella sería una ofensa a la dignidad humana; pero tratar a las personas como si fueran distintas de lo que son, como si fueran algo más que la suma casual de sus cualidades, tampoco puede soportarlo mucho tiempo. «Pues nadie sabe *mejor* que yo de lo que una persona es capaz; *nadie* más rápido.» Su ambigüedad resulta de sumar a esa actitud este conocimiento, que Rahel debe a una sensibilidad extrema, exacerbada constantemente por la postergación. «Así pues, esta penetración, y esa indecisión, hacen que tenga dos maneras de tratar a las personas: una llena de corrección y de respeto..., por fuera, y otra, crítica, severa, despectiva o idólatra, por dentro. A nadie le costaría mucho tildarme de inconsecuente, cobarde, dócil y miedosa... ni creer que en mí lo mejor se produce antes o después y que el presente puede provocar en mí reacciones apasionadas más allá de la razón y el entendimiento.» La discrepancia entre la manera de tratar a la gente y la manera de juzgarla –«antes y después»; a espaldas del interesado, en todo caso– surge con total ingenuidad, sin malicia. Si ha de relacionarse con los demás, sólo sabe tratarlos como si fueran, igual que ella, independientes de sus virtudes y defectos; si ha de juzgarlos, no puede evitar la perspicacia. Al fin y al cabo, nadie le pide de frente su opinión; y aunque alguien lo hiciera, Rahel no juzgaría basándose en determinadas acciones ni emitiría un juicio moral sobre éste o aquél, pues no tiene para ello un criterio de valor ni ningún prejuicio, por más

útil que pueda serle; sólo se apoya en los «pequeños detalles», en lo indemostrable, la cualidad formal como juicio; se basa, en cierto modo, en la materia de la que estamos hechos, en la consistencia del alma de una persona, en el nivel que ha alcanzado o no.

Tarde comprende Rahel estas cosas, y paga por ello un precio desproporcionado. Nadie –opina en su juventud y con razón– es más sincero que ella, nadie desea como ella que la conozcan. Le insiste a Veit más de una vez en que es libre de enseñar sus cartas a quien quiera; ella no tiene secretos. Al contrario: por esas cartas la conocerán mejor, serán más justos con ella. El mundo y los hombres son tan inabarcables, y lo que le ocurre parece tan poco adecuado para ella, que la *discreción* le resulta incomprensible. «¿Por qué no querría usted mostrarle a nadie una carta mía? A mí me daría igual, no hay en ellas nada de lo que me avergüence... Ojalá pudiera abrirme a los demás como se abre un armario, y, con un solo movimiento, enseñar las cosas ordenadas en los estantes. Estoy segura de que quedarían satisfechos, y de que, en cuanto vieran, también comprenderían.»

Ser comprendida es la verdadera dicha de la conversación. Cuanto más imaginaria es una vida, más imaginario es el sufrimiento, mayor la avidez de oyentes, de confirmación. Y justamente porque la desesperación de Rahel es visible –aunque ella misma no conozca ni comprenda la causa–, no dicha, no mostrada, se convierte en la más pura hipocondría. La respuesta comprensiva de los otros contiene, oculto, un trocito de realidad. La experiencia ajena debe completar la propia. A tal fin, la especial cualificación del individuo es totalmente indiferente. Cuantos más la comprendan, más real se volverá. El silencio es para Rahel la protección contra el no-ser-comprendida, mudez, una forma

de cerrarse para que no la toquen. Rahel no sabe lo que es callar por miedo a ser comprendida, es indiscreta consigo misma.

La *indiscreción* y la desvergüenza son fenómenos de la época, del Romanticismo. Sin embargo, el primer ejemplo importante de indiscreción con uno mismo son las *Confesiones* de Rousseau, que dejan al descubierto ante los ojos del lector futuro, del lector anónimo, de la posteridad, hasta el último rincón del alma. La posteridad no dispone de ningún medio para entrometerse en la vida de ese singular penitente; no puede ni juzgar ni perdonar, es sólo el fondo imaginario en que se inscribe la interioridad que desea conocerse a sí misma. Con la desaparición del sacerdote y de la absolución, la soledad del penitente se vuelve infinita. Ante el fondo de un anonimato incierto se alza la singularidad de la persona, lo insustituible del carácter. Todo tiene la misma importancia, nada está prohibido. En el aislamiento total, la vergüenza se pierde, la importancia de los sentimientos permanece independiente de las posibles consecuencias, al margen de acciones y motivos. Rousseau no cuenta ni su biografía ni sus experiencias. Sólo confiesa todo lo que sintió, deseó, quiso y experimentó en su vida. En una confesión tan carente de escrúpulos, el individuo está aislado no sólo de los acontecimientos de la vida pública, sino también de los hechos de su vida privada. Además, su propia vida se hace real solamente gracias a la confesión, al recordar las emociones que alguna vez experimentó. No son los sentimientos, sino los sentimientos *contados*, los capaces de vencer y vencer al hipocriático. En la desinhibición, libre ya de todo resto de silencio, radica, según el mismo Rousseau, el carácter único de sus confesiones, únicamente posibles en una soledad tal que nadie, ningún hombre, ningún poder objetivo sea capaz de penetrar.

La declaración desinhibida se vuelve abierta indiscreción cuando no se dirige sólo a la posteridad, al anonimato absoluto, sino también a un oyente real, tratado ahora como si fuera anónimo, como si no pudiera responder, como si estuviera ahí sólo para escuchar. Una indiscreción que encontramos en exceso en el entorno más próximo a Rahel, y de la cual tenemos una imagen «clásica» en la *Lucinda* de Friedrich Schlegel, a la cual dedicaremos unas líneas.

Como las *Confesiones* de Rousseau, *Lucinda* tampoco es una biografía. Todo lo que la novela nos dice de la vida del héroe tiene un carácter tan general que sólo puede reflejar un estado de ánimo, no narrar los hechos reales. Cada situación es arrancada de su contexto, pasada por el tamiz de la reflexión y adornada hasta convertirla en un suceso especialmente interesante. Sin ningún tipo de continuidad, la vida se vuelve «una masa de fragmentos inconexos» (Schlegel); y, dado que cada uno de estos fragmentos se intensifica desmesuradamente por medio de una reflexión interminable, acaba convertido en fragmento en sentido romántico, es decir, «en una pequeña obra de arte, totalmente separada del mundo exterior y cerrada sobre sí misma, como un erizo» (Schlegel).

Así como la reflexión destruye la situación real, existente, y la disuelve en el estado de ánimo, también envuelve al mismo tiempo todo lo subjetivo con la aureola de lo objetivo, lo público, lo sumamente interesante. En el estado de ánimo se desvanecen las fronteras que separan lo íntimo de lo público; lo íntimo se hace público, lo público sólo puede experimentarse y expresarse como algo íntimo; al final, se vuelve puro cotilleo. La falta de pudor de *Lucinda* —que, como es sabido, desató en el momento de su aparición una ola de indignación— busca su justificación en el estado de ánimo. El es-

tado de ánimo debe poseer el poder mágico de reconvertir lo real en posibilidad, y prestar a lo solamente posible, por un instante, una apariencia de realidad. En el estado de ánimo reside «la temible omnipotencia de la imaginación» (Schlegel), para la que ninguna frontera es sagrada, pues es, en sí misma, ilimitada. En ese estado de encantamiento que amplía el detalle hasta el infinito, lo infinito parece el aspecto más precioso de la intimidad. En la futilidad de una sociedad que en cierto modo se mueve en un claroscuro, la comunicación interesa sólo si desenmascara las verdaderas intenciones, y sólo en forma de revelación sin límites hace justicia a un estado de ánimo que aspira al infinito. Sin embargo, cuantas menos cosas concretas y objetivas puedan comunicarse, tanto más depende esa revelación del detalle íntimo y secreto que despierta la curiosidad. Es precisamente esa máxima intimidad la que ha de marcar, en su calidad de única y no generalizable, la irrupción de lo infinito, de lo que se ha apartado de todo lo real, palpable y comprensible. Si lo infinito se reveló a los siglos anteriores, si comenzó a desvelar sus enigmas a la razón de una generación que aún vivía, la generación actual exige que se le manifieste en privado y en la forma más personal posible. Sólo esto le interesa a Schlegel: lo que él, en medio de toda su desvergonzada confesión, llama la «objetividad de su amor».

Lo que la novela no consigue porque el estado de ánimo y la fascinación no soportan que se separe de la persona, puede lograrlo la conversación. El joven Schlegel debió de poseer la magia de la personalidad tanto como Rahel, de quien Gentz dijo una vez que era romántica antes incluso de que se inventara esa palabra. En el ámbito ilimitado de la conversación, en la fascinación personal, la realidad está tan excluida como en la reflexión o en el más puro pensamiento autónomo. En esa épo-

ca, las amistades de Rahel son todas, por así decirlo, «relaciones de a dos». «Nunca estamos de verdad con alguien salvo cuando estamos a solas con él.» Cualquier intruso podría perturbar la intimidad, e incluso el otro, el segundo, está casi de más en la conversación íntima. «Iré todavía más lejos: nunca estamos más auténticamente en compañía de otro que cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que queremos decirle.» Y, podríamos añadir nosotros, cuando se le sustrae toda posibilidad de responder y ya no corremos ningún riesgo de ser rechazados.

Con esta conversación Rahel se aparta de la sociedad que la ha excluido; en ella puede confirmar su situación y arrancar el aguijón que le ha clavado el hecho de estar, sin ella quererlo, en desventaja. Puesto que la desventaja se hace sentir una y otra vez, la confirmación también debe reiterarse constantemente. Todo elogio la enardece: «La calumnia tiene poco poder sobre mí, pero con elogios me dejo atrapar.» Sólo en la atmósfera que crea el ser elogiada puede Rahel probarse su carácter único; por eso devora, uno tras otro, nuevos aduladores. No soporta siquiera escuchar las críticas, pues equivaldría a admitir que ella no es «nada». La calumnia no la obliga a responder, por eso no tiene poder sobre ella. Con Wilhelm von Humboldt, por ejemplo, que no la soporta —ni a ella ni su falta de discernimiento—, es particularmente sorda, aunque intente cautivarlo. De un modo indiscriminado intenta poner a todo el mundo de su lado. Cuando, no obstante, alguien la rechaza, ve en esa actitud un insulto, una ofensa que la asusta y que cree poder esquivar por medio de intrigas. Por eso escribe a «personas totalmente insignificantes las cartas *más serviles*; para que termine la única relación posible entre nosotros: la maldad recíproca».

Este malentendido parece inevitable. Los otros no son nunca los «espejos de su interioridad» —concreta, inalterable—, en los que ella pueda verla reflejada «con más nitidez» (Goethe). Porque Rahel no es dueña siquiera de sí misma, y su reflexión sólo desea saber lo que puede ocurrirle y así estar preparada para hacerle frente; pero nunca debe mostrarse a sí misma quién es —por ejemplo, «una *shlemihl* o una judía». Es tan poco dueña de su vida interior que incluso su conciencia de la realidad depende de la confirmación de los demás. Sólo porque no está en absoluto segura de sí misma tiene la calumnia tan poco poder sobre ella; sus palabras están muy lejos de la orgullosa serenidad con la que Goethe pudo decir: «Los adversarios no cuentan...; ellos rechazan los fines hacia los que tienden mis acciones. Por eso, yo los despido y los ignoro...»

Entre los «aduladores», durante un tiempo los más importantes son Gustav von Brinckmann y Wilhelm von Burgsdorff. Brinckmann, embajador de Suecia en Berlín, es conocido por sus cartas a Schleiermacher y a Gentz, unas cartas llenas de retratos de conocidos, de cotilleos e historias de faldas. «Brinckmann», le dice el príncipe Luis Fernando a Pauline Wiesel, «es realmente divino: los amantes escriben cartas por amor, él ama por las cartas.» Este muy típico y normal hijo de su tiempo nunca se compromete mucho; se amolda, es sociable y cortés; practica —bajo una fuerte influencia de Schleiermacher, de quien se dice discípulo— también la reflexión filosófica; su punto de partida está siempre en el terreno de lo psicológico, y sus cavilaciones no tienen mayores consecuencias. No fue él el primero en descubrir que las mujeres constituían, por inexplorado, el ámbito más importante de la psicología. En esos años el interés por los seres humanos suele degenerar en un interés psicológico por un tipo de persona recién descubierto. Brinckmann es sólo un

«meditador sobre la humanidad» entre muchos, «para quien las mujeres son su principal objeto de estudio» (Brinckmann). Rahel se adecua maravillosamente para ser la «amiga sin adjetivo ni aderezos», es la más difícil de entender desde el punto de vista psicológico; ella, por su parte, finge poder comprenderlo todo. Es una estupenda interlocutora: «Vino, *habló, venció*» (Brinckmann).

Burgsdorff la conoce en el verano de 1795 por intermedio de Brinckmann, en la estación balnearia de Teplitz. Rahel, que pasa el verano en casa de la condesa Pachta, se alegra de tener ese acompañante, conversador infatigable, hombre culto; ella disfruta de la extraordinaria «receptividad de su espíritu» (Varnhagen). Pese a todo su afectado rechazo del mundo, Brinckmann tiene ambición. Veit, precisamente a causa de su exclusión original de la sociedad, intenta por todos los medios ser admitido; pero es en el «noble brandeburgués» (Varnhagen) donde Rahel encuentra la renuncia natural a puesto, honores, influencias.

Estos pocos nombres han de servir sólo para ejemplificar el carácter de sus amistades: ni Brinckmann ni Burgsdorff ni Veit la quieren. Con los tres resulta muy difícil imaginar cómo habría podido iniciar una relación amorosa. Brinckmann pasa, picado por una inquieta curiosidad, de una mujer a otra; a Burgsdorff lo conocemos por su amor a Caroline von Humboldt, y conocemos también la temible decadencia de ese amor, singularmente desprovista de motivos, pero no por eso menos temible: para Burgsdorff la perseverancia es algo incomprendible y, cuando el amor de Caroline se vuelve una carga para él, cuando ese amor comienza a implicar muchas más cosas que «captar las características más individuales y los matices más débiles», Burgsdorff huye de París y la abandona.

Veit, en calidad de primer amigo y aliado en la lucha contra el mundo extraño, ocupa un lugar especial. Es el primero al que Rahel le dice: «Sólo los esclavos de las galeras se conocen de verdad.» Es él quien lo descubre en ella todo por primera vez: su capacidad de comprender, la seguridad de sus opiniones, su inteligencia. Es el primero que sabe «utilizarla», pues sabe que sirve para algo más que «para ayudar a consumir el azúcar». Pero tampoco en este caso es cuestión de amor.

Junto a esta vida con los amigos discurre otra, no oficial, cuyos detalles ella esconde y cuyas miserias sólo revela a los hermanos. Allí se conservan vivos los primeros reveses; de hecho, Rahel registra atentamente, con una «alegría perversa», toda confirmación de su condición de *shlemihl*: ni rica, ni guapa, y, para colmo, judía. De su situación general les cuenta a los amigos y le escribe a Brinckmann desde Teplitz, donde casualmente ha conocido a Goethe: «No sé..., es como si hace muchos años se hubiera roto algo dentro de mí, algo que ahora, al saber que ya no lo puedo romper, ni golpear, ni estirar, me hiciera sentir una alegría perversa; como si se hubiera abierto un espacio al que ya no puedo entrar. (Y si un lugar *así* está en uno, es imposible ser feliz.) Ya no puedo recordar nada; y si no consigo siquiera cosas pequeñas, debo encontrar enseguida tantas razones que nadie me cree y yo misma me asusto... Pues es horrible tenerse por la única criatura a la que *todo* le sale mal... Aparte de eso, que yo sepa, nunca nada me ha salido bien.»



ENTRANDO EN EL MUNDO 1795-1799

I. Por el matrimonio

En el invierno de 1795 Rahel ve, desde su palco en el teatro, al conde Karl von Finckenstein. (Unos meses antes le ha escrito a Brinckmann: «Ahora estoy plenamente convencida de que voy a casarme.») Poco después de conocer al conde, ya es su prometida.

Rahel quiere escapar del judaísmo. «Por desgracia, no queda ni un judío, ni piedra sobre piedra, pero yo, desdichada de mí, yo sigo», escribe, también a Brinckmann, pocos años más tarde, cuando todas sus perspectivas de matrimonio han quedado en nada. Si se casa con el conde, el hijo del ministro prusiano, será la condesa Finckenstein. Se ha enamorado de él, que es «rubio ladrillo», y el primero, «*le premier qui a voulu que je l'aime*»,* como le diría dieciséis años después a Alexander von der Marwitz. Le dio el sí sin pensárselo dos veces, se aferró a esa oportunidad, como si únicamente hubiera estado esperando el acontecimiento, no a una persona; como si sólo hubiera deseado que alguien se la llevara: casarse. Si llega a ser condesa, olvidará sus desventajas de la noche a la mañana,

* «El primero que quiso que lo amara.»