

Música sonora y música callada *Reflexiones sobre el pensamiento de Nietzsche*

RAFAEL ALVIRA

Permítaseme comenzar esta exposición con una referencia a las tres formas del espíritu absoluto, tal como las menciona Hegel. Arte, Religión y Filosofía, y, además, en ese orden, son *saberes*, pues el espíritu absoluto necesariamente lo es. Son, por tanto, formas de ver y poseer.

Es posible, tal vez, pensar —con todos los matices que una afirmación así exigiría— que esas formas expresan en la manera *subjetual* lo que Platón había intentado decir *objetualmente*, al referirse a lo bello, lo bueno, lo verdadero.

A mi juicio, ambos autores están apuntando al ámbito transcendental que somos capaces de captar. Ofrecen —si puedo decirlo así— una teoría transcendental más profunda que otras que se han intentado realizar en la historia de la filosofía.

Ella tiene, además, la ventaja de su inmediato y marcado acento antropológico. Nuestra vida se estructura en torno a lo que nos gusta, lo que consideramos verdadero, y lo que creemos conveniente para nosotros.

Desde este punto de vista —y con esto me acerco al final de las reflexiones introductorias— se puede intentar una clasificación general de las actitudes básicas que toma el ser humano:

A) Los que consideran que lo fundamental es la verdad en su forma absoluta: *filósofos*.

B) Los que consideran que lo fundamental es el bien en su forma absoluta: *hombres de religión*.

A') Los que consideran que lo fundamental es la *verdad* en su forma condicional: *científicos científicos* (relativistas).

B') Los que consideran que lo fundamental es el *bien* en su forma condicional: *utilitaristas*, teóricos y prácticos.

C) Los que consideran que lo fundamental es la *belleza* en su forma absoluta: *artistas puros* y contemplativos puros.

Absolutización de lo absoluto.
Referencia del individuo a algo
absoluto

C') Los que consideran que lo fundamental es la *belleza* en su forma condicional: *hedonistas* de diversos tipos.

Absolutización de lo condicional
Referencia de algo absoluto al
individuo

En el pensamiento del siglo XIX hay tres grandes autores que reflejan cada uno a su manera —y también aquí con los matices que haya que añadir— las tres posibilidades «absolutamente absolutas» que acabo de señalar. Hegel juega la carta de la filosofía, Kierkegaard la de la religión, Nietzsche la del arte. Lo característico de ellos es precisamente que ponen el énfasis en cada una de esas posibilidades, de tal manera que las otras dos quedan subordinadas, en cada caso de modo distinto.

En los tres el problema del arte, la religión y la filosofía, es crucial; en los tres hay una atención definida hacia lo verdadero, lo bueno y lo bello. Pero la relación entre esos tres aspectos o «regiones» queda descompensada en favor de una de ellas. Esa descompensación se muestra en el desequilibrio: hay dos «regiones» que caen por debajo. Frente a ellos, y a pesar de todas sus carencias, Platón nos aparece como un clásico, como alguien que intenta ser fiel a su tesis de la primacía de la *medida* y la *armonía*. En él, la relación entre la filosofía, la filocalía —no tan claramente el arte—, y la religión está tal vez más *equilibrada*.

El arte y la belleza se refieren primariamente a lo inmediato, y por eso se apoyan sobre todo en la apariencia y en lo sensible; su terreno imprescindible es el de una *primera inmediatez*. Los sentidos y el «apetito sensible» que es, con muchos matices, la voluntad nietzscheana, juegan un papel central.

La filosofía y la verdad apuntan a lo *mediato* de la idea, y por eso se apoyan sobre la capacidad reflexiva y la *inteligibilidad*; su terreno imprescindible es la mediación. La razón juega el papel central.

La religión y el bien hacen relación a lo *inmediato* que no aparece externamente, y por eso se apoyan sobre todo en la *trascendencia* y la voluntad inteligible; su terreno imprescindible es el de la interioridad profunda o *segunda inmediatez*. La voluntad inteligible juega un papel central.

No resulta fácil anular lo verdadero, lo bueno o lo bello, y tampoco —por consiguiente— la filosofía, la religión —con su moral correspondiente— o el arte. Nadie podría tampoco, —según me parece— deshacerse de la inmediatez sensorial, la mediación inteligible o la interioridad de la voluntad. Lo que se puede es *interpretar* de un modo u otro el significado y papel respectivo —relación recíproca— de cada uno de esos «elementos» y, en último extremo, se quiera o no, creer que es de una manera u otra.

Me parece difícil acertar con la clave última, entendida en toda su profun-

dad, del pensamiento de Nietzsche, pero tal vez estas reflexiones anteriores puedan ayudar en la tarea. La tesis que voy a sostener con esta ayuda es, sin embargo, sencilla. El enemigo de Nietzsche no es tanto la filosofía —él mismo se autodenomina filósofo— cuanto la religión y, a su vez, no tanto la religión en general —él mismo, si se me permite hablar así, es adepto de la religión de Zaratustra— cuanto la religión que para enfatizar la segunda inmediatez tiende a menospreciar o incluso casi anular la primera. Si hay que optar primariamente por el arte y, en concreto, por la música, es por el intento declarado de «salvar» esa primera inmediatez contra las relativizaciones a que ha sido sometida por ciertas doctrinas filosóficas —principalmente el platonismo— y, sobre todo, según él, por la religión cristiana.

Nietzsche puede ser visto aquí —así lo han señalado, de diversos modos, Martin Heidegger y Hans Blumenberg—, como autor con sentido de la *realidad*, y con un sentido fuertemente *positivista*. Hay una realidad y ella se nos da en y a través de la percepción inmediata sensorial. La realidad «es» sensorial. Este sentimiento tan agudo de la realidad primaria, básica, de lo sensible, me parece ser el *leitmotiv* de la actividad nietzscheana. El autor del Zaratustra no niega la relevancia de la filosofía y de la moral-religión; no me parece, —con los matices que se quieran poner— un irracionalista y mucho menos alguien que pida la supresión de la actividad valorativa —más bien todo lo contrario, como es bien sabido—. Lo que no acepta bajo ningún concepto es que la filosofía o la moral-religión le puedan dar una percepción de la realidad que relativice lo que para él es indudable, y que se convierte así en la savia de su filosofía y en la sustancia de su fe, a saber, que la realidad es la que se presenta en la primera inmediatez.

Toda su filosofía tiene el sentido de *explicarla*. Por eso la filosofía —a diferencia de lo que sostiene Hegel— no puede ser lo primario, lo principal, pues *explicar* es actividad segunda, al servicio de lo que explica, que es, según él, la vida —la realidad— que hay que vivir.

Toda su religión, por otra parte, aquello en lo que él firmemente cree, depende del modo de ser de la realidad inmediata sensible —la realidad *schlechthin* para él—. Si para el cristianismo la voluntad que cree y se encuentra «inmediatamente en lo profundo» con Dios, ve en El y desde El lo inmediato sensible como creado y secundario, para Nietzsche, por el contrario, tenemos fe en la religión de Zaratustra, *creemos* en el «beunruhigenden und ängstlichen Charakter der Welt» (XIX, 88 Musarion Ausgabe) por y desde nuestro sentido y sensación primaria de la realidad sensible. Por eso, lo decisivo no es nuestra *creencia*, pues ello supondría darle a la voluntad «profunda» un papel primero, sino más bien, lo decisivo siempre es nuestra *vivencia sensible* —la referencia a lo *fisiológico*, tan continua en Nietzsche—, de la cual vivencia deriva la creencia. La *Voluntad de poder* no es primariamente ningún imperativo moral hecho desde la «religión de Zaratustra», aunque posteriormente puede adquirir esa cualidad. Lo que de modo primario es la

Voluntad de poder es simplemente el modo adecuado de vivir la vida, es decir, la vida sensible.

Vivir la vida como ella pide ser vivida: he ahí el programa nietzscheano, por tanto. Ese programa plantea algunas cuestiones que corresponde ahora examinar.

En primer lugar está el problema de la *conciencia de vivir*. Ser conscientes de que lo que hacemos tiene no sólo gran importancia porque nos caracteriza —nos *diferencia*— como seres humanos, sino que, de un lado, no podemos prescindir de ello y, de otro, la conciencia *intensifica* —aunque sólo sea por presentar el contraste— nuestra sensación de vivir, siendo la vida sensación. ¿Cómo puede ser, se preguntaría un platónico, que la vida sensible «sea más» que la conciencia, si ésta es necesariamente para el ser y el crecer de la vida? El rechazo nietzscheano de este planteamiento es total. La vida «engendra» la conciencia, sin objetivo alguno. Se trata, sin más, de la explosión de su fuerza. Si la «conciencia de» puede producirme un «gozo intensificado de» se debe a que lo característico de la vida es ir a más, crecer. Si la vida es voluntad de poder, entonces, como se lee en el «Zaratustra», «todo gran amor no quiere amor —quiere más».

Si antes hablábamos de positivismo, ahora hay que mencionar el *naturalismo* nietzscheano. La tesis platónica, como la cristiana, al poner el sentido básico de la realidad en la segunda inmediatez han de utilizar —de un modo u otro— el concepto de lo *sobrenatural*. Este concepto, sin embargo, no le es necesario ni al «*filosofismo*» hegeliano ni al arte nietzscheano. Toda la *energeia* de la realidad, la *fuerza* de la vida, está —dice Nietzsche— en la «*naturaleza*» sensible. Esta fuerza, entendida como «*Wille zur Macht*», es «*Affekt, Leidenschaft, Gefühl*». En unas páginas famosas (Nietzsche, I, S. 56 f. y S. 76-77) acerca Martin Heidegger la idea de *Wille zur Macht* a los conceptos aristotélicos de *dynamis, energeia, entelekeia*. Hay un realismo energético nietzscheano, que se diferencia, sin embargo, del aristotélico en que este último postula la realidad de una energía pura y perfecta distinta de otras imperfectas. Nietzsche negaría los dos extremos. De un lado no aceptaría que en este mundo la energía, la vida, fuera imperfecta, pues la vida es tal cual es, y sólo desde un presunto *lugar superior* se la puede rebajar al carácter de imperfecta. De otro, reprocharía a Aristóteles que un ser «olímpico» —la pura *energeia*— sin relación alguna con el no ser, no puede ser comprendido en verdad como *viviente*.

A mi juicio no le falta razón. Sin el contraste que ofrece la negación —tomada en su sentido más general— no es fácil entender qué sea la vida. Aristóteles —en buen estilo parmenídeo— no se toma la negación suficientemente en serio. Pero tampoco estoy seguro de que la propuesta nietzscheana sea acertada. Al abrir estas consideraciones doy paso ya de un modo más directo a la problemática del arte y la música.

El *vivir* se considera como un cierto *salir fuera de sí* —en el hombre una

cierta exultación y exaltación, una «pasión» de alegría, una fiesta, en suma— en el cual, sin embargo, es donde se está en sí. Se vive —en sí— porque se está fuera de sí: esa es la tan famosa y repetida paradoja.

Hegel la acepta, y ella resulta ser la clave del proceso dialéctico. Pero al final, la idea en sí y para sí absolutamente absoluta ya no tiene nada ni nadie fuera de sí. Ello la coloca frente a la sospecha de ser —contra la intención hegeliana— meramente abstracta.

Kierkegaard ve en la *relación que se relaciona absolutamente consigo misma* —que no mira a ningún «objeto», sino sólo a Dios— la clave de la existencia individual. Al mantener en última instancia el *fuera de sí*, —hacia Dios— salva la existencialidad. Pero en su explicación, el *individuo* para existir ha de marcar de tal manera la separación del otro —según él, de Dios— que resulta difícil de comprender cómo puede entender esa vida como *amor*, aunque él lo afirme. La vida resulta, en verdad, demasiado *solitaria y sufriente*. Más que amor, se trata de fe pura.

Si la salvación de Hegel tiene sabor abstracto —filosofía pura—, la de Kierkegaard tiene sabor de lejanía y sufrimiento —religión pura—. Al tomar la dirección del arte puro, si puedo hablar así, Nietzsche optará por el sabor *trágico*.

Desde luego y, como —a mi juicio— comenta bien Heidegger (Nietzsche, I, ss. 63-64) también para Nietzsche la idea fundamental de la vida es la misma: «... Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbstbringen und damit ein Sich-befinden in dem Über-sich-hinweg...». A pesar de la gran distancia, Nietzsche está más cercano a Kierkegaard que a Hegel en su interpretación de la vida. El caballero de la fe» es un cierto esteta, pues también vive en lo inmediato, aunque se trate de lo inmediato divino. Pero, de elegir una inmediatez a otra, se pasa del sufrimiento y la soledad confiada a la tragedia y la soledad terrible: «...finalmente, para todos aquellos que tienen un dios cualquiera por compañero, no existe lo que yo conozco como “soledad”. Ahora mi vida está atravesada por el deseo de que todas las cosas pudiesen ser de otra manera a como yo las concebía y de que alguien me volviera incrédulo con respecto a mis propias “verdades”» (F. Nietzsche, Carta a Overbeck, e.7.85).

Hay en Nietzsche un rechazo de lo que se podría llamar la negación medial, el *no* que haría verdadera la expresión *A no es B*, pero por eso precisamente se puede relacionar con B. Una interpretación de la vida como algo cuyo origen es la alteridad —que es la fórmula común del amor como vida: vivo por y gracias al ser querido— significaría para el autor del Zarathustra un error. De un lado supondría dar una cierta realidad a un *no exterior* y, en este sentido, su realismo aquí quasi-aristotélico y, más aún, positivista, se lo impediría. Pero, sobre todo, aceptar al *otro en cuanto otro* —la reduplicación del otro— le parece sinónimo de debilidad —lo más aborrecible para Nietzsche—, y la debilidad es para él precisamente lo contrario de aquello que considera como la esencia de la vida, que es la voluntad, a saber, el *poder*.

De este modo, el salir fuera de sí propio de la vida, se convierte para Nietzsche en un ir más allá de sí en sí mismo y con referencia a sí mismo, en el sentido de no con referencia a otro. Ese es el superhombre, un niño ingenuo que sólo afirma y quiere más «para» él mismo, aunque ese para no sea reflexivo. Pero entonces el estatuto de la negación resulta *sorprendentemente endeble* y, con ello, el estatuto mismo de la vida.

Me parece que la negación está aferrada con más seriedad por Hegel y con más dureza por Kierkegaard. Hegel no se pone a danzar como afirma Nietzsche que debe hacer el filósofo, porque quiere una vida más duradera y absoluta. Ha de asumir directamente, por ello, la negación. Más aún en Kierkegaard, para quien el Viernes Santo no es especulativo, sino permanentemente real. La cruz es la vida porque es la victoria sobre la negación existencial que es la muerte. Pero el autor del Zarathustra —aunque afirma filosofar con el martillo— evita la dureza y la seriedad mediante una interpretación, según la cual, y como queda dicho, debemos ser ingenuos y afirmativos. La fuerza está en el hecho de aceptar *desesperadamente*, trágicamente, que mi afirmación no me concede más que un «instante de vida», nunca una vida perfecta y permanente. Ahora bien, eso no es fuerza, eso no es poder, eso me conduce a la debilidad propia del niño. El niño, para él, es el artista, pero precisamente el «puro artista» ha sido considerado siempre en sociedad como un débil. Esto me parece, por tanto, una paradoja —más bien una aparente paradoja— nietzscheana. ¿No es el *pensamiento débil*, que lleva unida una *vida débil*, una consecuencia histórica del nietzscheanismo?

Esta paradoja, si he sabido acertar algo en la interpretación, viene forzada por el planteamiento del autor del Zarathustra. Si la vida como realidad está en lo inmediato sensible, al vivir esa vida, al concienciarla, observo con horror que a veces me disgusta, que al vivirla se me va de las manos, que al gozarla me muestra su cara trágica. Pero eso es lo que hay —según Nietzsche—, eso es lo real, no aceptarlo es cobardía.

La interpretación nietzscheana de la cobardía es bastante clara. De un lado, ella —como todo acto— es vida y, por tanto, ha de ser poder. La cobardía es un poder insuficiente, que quiere afirmarse como vida —el cobarde lo es para vivir— sin atreverse plenamente a ello. El cobarde no es un malo —moralmente—, ni un equivocado —metafísicamente—, en principio, sino un enfermo, un asténico. Uno de los horrores de la vida es presentarse a veces asténicamente.

De otro lado, el cobarde para ejercer su poder recurre al engaño. Como es sabido, en Nietzsche existe un «buen» y un «mal» engaño. El «bueno» corresponde al modo de ser de la realidad, que es en sí misma engañadora. El «malo» está causado por una hipertrofia debida, precisamente, a la debilidad: la mayor debilidad se quiere compensar —el débil quiere, a pesar de todo, ser fuerte— con la hipertrofia del engaño, que consiste —astucia perversa— en sostener que hay un mundo sin engaño. En este presunto mundo, no sólo

se refugia el cobarde (la esperanza del cielo como lenitivo del dolor), sino que —esta es la clave— lo usa para ganarle la partida al fuerte inocente. Por eso dice Nietzsche que hace falta defender a los fuertes frente a los débiles. La estrategia para lograrlo que él propone es sencilla: *desenmascarar al débil*. Así el niño fuerte, el artista creativo, podrá vivir y desplegar su actividad normal, tras ser liberado de las cargas, del handicap que los débiles cobardes le ponían encima para poder vencerle en competición.

En este momento ya sí entramos definitivamente en el núcleo decisivo de la cuestión. La genialidad «in psychologis» que tantas veces se atribuye nuestro autor, le ha llevado a desenmascarar el mundo de la verdad. Con ello, se ve obligado a relativizar sus características: unidad, permanencia, anterioridad, interioridad. El verdadero artista, intérprete-ejecutor de la *realidad real*, vive en la pluralidad, en el cambio, hacia el futuro, en una superficie sin fondo. El demuestra en y con su vida lo que la vida es: algo en lo que no hay distinción entre fenómeno y ser, entre interior y exterior, entre sujeto y objeto, algo que es constitutivamente plural y temporal y terrenal.

Ahora bien, aquí empezamos a encontrarnos con dificultades, que se hacen patentes tanto si consideramos la tesis en general, como si nos fijamos en la figura del artista, como si atendemos al principal prototipo de él, a saber, el músico. Vamos brevemente a examinar esas dificultades, que se refieren a las cuatro características de la verdad —unidad, permanencia, anterioridad, interioridad— que el autor del Zarathustra relativiza.

Si la realidad es plural —en primer lugar—, en sentido radical, entonces se ha de decir —así lo hace Nietzsche precisamente en el Zarathustra— que «in jedem Nu beginnt das Sein», ahora bien, eso que empieza una y otra vez «in jedem Nu» es siempre das Sein. Curiosa forma de unidad radical pues, si —tal como él profundamente lo dice— el ser, la realidad, es un cierto *Beginnen*, el *Beginnen* mismo es siempre *Beginnen*. Dicho en otros términos, existe una forma radical unitaria de la realidad. La unidad no es, pues, relativa, derivada o secundaria.

Quizás algo muy parecido había querido decir Gregorio de Nisa al afirmar que la eternidad no consiste en una existencia sin cese, sino en una existencia que no cesa de empezar.

Ahora bien, supuesto que el paralelismo citado esté justamente construido, habría siempre una diferencia, que atañe a la segunda dificultad, a saber, el problema de la permanencia: Nietzsche pretende resolver el problema que le plantea su radical defensa del pluralismo mediante el recurso al concepto de *Ewige Wiederkunft des Gleichen*. Como he apuntado, entiendo que esa solución reintroduce subrepticamente la primacía de la unidad (Heidegger dice que el *Wille zur Macht* como acto energético, puntual, instantáneo, representa o es el «Seiender», mientras que la *Ewige Wiederkunft des Gleichen* indica el «Sein» de la realidad), si bien lo que pretende es relativizar la permanencia. Así al menos se aseguraría el carácter temporal de la realidad, ligado a la instantaneidad discontinua de ella.

Esta tesis me parece difícil de sostener en conjunto, pero muy particularmente para el artista en general y el músico en particular. Ciertamente, en cada momento empieza el ser, pero esto se puede interpretar de dos maneras posibles: o empieza desde nada, y entonces hay una nada real que antecede y no varía y es una especie de Dios vacío y gratuito, pues de la pura nada no brota nada, o empieza desde algo. Pero ese algo, a su vez, si es lo que hace que el empezar sea empezar, no puede ser discontinuo. Según el «dogos» no puede ser, y tampoco es la experiencia de la conciencia sensible. Es una afirmación arbitraria.

Lo que la conciencia, por el contrario, me muestra, y paso al tercer punto problemático, es que *me siento y me pienso* siempre como antecedido. El propio Nietzsche ha de admitirlo, pero su aversión a todo tipo de pasado le coloca, una vez más, ante problemas serios. Si el hombre acepta cualquier antecedencia —sea eterna y trascendental o temporal e histórica— tiene que cargar con ella, pero si un pasado así fuese real, la voluntad de poder perdería una buena parte de su poder. La solución es la de *querer, afirmar el pasado*. Ahora bien, esa solución me parece deficiente.

Efectivamente, es verdad, no sólo puedo, sino que he de afirmar el pasado para poder vivir. Es decir, si el pasado fuese una carga absoluta me aplastaría, yo no viviría. Tengo, desde luego, un poder sobre él. Pero me parece falso que se trate de un poder absoluto. Cuando, al afirmar el pasado, lo futurizo, para mostrar que mi querer sigue siendo un crear, no por eso lo borro en cuanto pasado. Sólo desde la inamovible anterioridad del pasado *trascendental* —de la eternidad de la vida—, puedo crear. Y, de otro lado, sin el pasado temporal acumulado, desaparecería la vida. En ese sentido, el cuerpo es el pasado del hombre, y en el tiempo no puedes prescindir de él. A diferencia de lo que dice Nietzsche, la actualidad real del tiempo es el pasado. La afirmación presente, el brotar de la vida, es la eternidad, ya que la vida brota cada vez en presente porque estaba ya trascendentalmente.

El pasado trascendental no se puede anular. El pasado histórico sólo se puede de la única manera que Nietzsche no toma en consideración: el perdón. En efecto, el perdón se define como el acto mediante el cual lo que había existido se declara cancelado: desde ahora ya no existió.

Pero, cuarto punto, si hay anterioridad necesariamente hay *interioridad*. No puedo anularla, pues la anterioridad en relación con el presente de la vida genera la memoria, que me interioriza.

Lo que quiero subrayar conclusivamente, y a partir de estas últimas consideraciones, es que el dibujo nietzscheano del artista y el músico suscita algunos interrogantes. Voy a arriesgarme a plantearlos en relación con el punto clave, que es la música.

Nietzsche sostiene, como es conocido, que la música es la forma más adecuada de presentación de la realidad. No se trata de una *forma de expresión*: una música pensada y realizada para el oyente no es una música auténtica

para nuestro autor, y así lo afirma claramente, pues la expresión se entiende entonces en orden a otro —en este caso el oyente— y, como ya hemos visto, para Nietzsche la alteridad no puede jugar ningún papel primario. La verdadera música es el puro ejercicio de la pasión festiva, y al mismo tiempo trágica, en que consiste la vida; una pasión no «sentimental» —que sería débil—; un magnífico pluralismo de las *notas*; una novedad continua; una existencia temporal y sensible.

Todo eso me parece que, efectivamente, al menos en buena parte, pertenece a la música y a la vida, pero no veo que sea suficiente para explicarlas. Para repasar, una vez más, los cuatro caracteres ya mencionados, no acabo de entender cómo se puede interpretar la vida y la música a espaldas —prescindiendo— de la unidad, la permanencia, la anterioridad y la interioridad, y ahoraa habría que añadir la alteridad. Aún más: tampoco entiendo que esos caracteres se puedan considerar como derivados o secundarios. Son, al menos, tan primarios como sus opuestos. Se puede también añadir —en la forma leibniziana— que se entiende bien la razón que tiene Nietzsche al afirmar ciertas cosas, pero menos la que pueda tener al negar otras.

Es magnífica su reivindicación de la gran música, de la fuerza de la vida plural, novedosa, futura, sensible, frente al empequeñecimiento raquítico que significaban ciertas formas de racionalismo, de individualismo burgués, de colectivismo, de religión decaída, etc.

Pero en la negación se excede. ¿Cómo puede haber música sin unidad de la pieza musical? Un conjunto de ruidos no es música. Pero la forma —unidad— musical no puede ser una mera astucia de la vida para «sonar» como vida, pues a ninguna pura pluralidad «se le ocurre» unirse. La unidad es lo primero.

Tampoco puede haber música sin *continuidad*. Una música a saltos no es música. Nietzsche sostiene que las notas —cada golpe novedoso de la vida— aparecen sobre un *tono de fondo* (*Sobre la música y la palabra*, 1872). Ahora bien, me parece que el principal «tono de fondo», desde luego continuo, es el silencio, sin el cual es imposible el destacarse de las notas. Ese silencio no puede ser puesto por ellas. Es una especie de Dios negativo que sustenta la vida y la música, y que es permanente.

De otro lado, la música nos gusta —y si no nos gustase no sería vida— porque estamos continuamente conectando una nota con la anterior. Sin la retención ni siquiera oiríamos. Ahora bien, eso quiere decir que la *anterioridad* es constitutiva de la música y de la vida, es primaria. Y el modo fundamental —más característico por cierto en la música que en cualquier otra forma artística— en que la anterioridad se muestra en un espíritu es la *interioridad*. La música interioriza, y me parece que una que no lo consiga mínimamente es un fracaso similar al de una pintura que no consiga *extasiarme* lo más mínimo.

En las *Canciones entre al alma y el esposo* escribe Juan de la Cruz los ver-

«...*en aquel silencio... echa de ver el alma una admirable... disposición de la Sabiduría en la diferencia de todas sus criaturas... todas ellas... dotadas de una cierta respondencia... en que cada una a su manera dé su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima... y llama a esta música callada, ... sin ruido de voces...*», y «...*cada uno canta... en una concordancia de amor, así como música*».

Sin una «concordancia de amor» no sé cómo se podría hacer música; no sé tampoco cómo podría haber verdadera vida. Pero ella se puede dar sólo en y sobre la paz, el silencio perfecto de fondo.

Es posible una cierta música callada; no es posible, en cambio, el sonido sin silencio. Pero en el neoplatonismo interiorista de Juan de la Cruz hay quizá un punto de desatención al sentido profundo del mundo sensible. Las voces están para sonar. No hay interioridad sin exterioridad.

Como la palabra expresa lo que la música no puede —idea nada nietzscheana— también —y ésta sí los es— la música nos dice lo que la mera palabra no puede. Y el culmen de la interioridad sería —tampoco es muy nietzscheano— una síntesis misteriosa de la música y la palabra. Esa maravilla sólo podría nacer para decirla alguien a alguien, y para que sonase plenamente no *ante* ellos, sino *entre* ellos.