

Anibal Edwards, *Parménides: Tras la pista de Karl Reinhardt y Walter F. Otto*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986.

Según consta en el Prefacio, el propósito del autor es exponer en la presente obra un intento de interpretación del poema de Parménides. A partir de dicha unidad temática es que articula cada una de las tres partes integrantes de la exposición, según sus propias palabras " 1, Desde qué claves interpreta; 2, Qué interpreta; 3, Qué dice desde esas claves, el habla interpretada".

En la primera parte se analizan las condiciones bajo las cuales se efectúa la interpretación, problema directamente planteado como cuestión histórica: una distancia de siglos separa al lector moderno de Parménides, un pensador inicial. Pero la distancia se neutraliza en virtud de cierta unidad que posibilita el contacto de dos configuraciones tan distantes en el tiempo. El *habla* es lo que distancia; la *palabra*, lo que une. En tanto accedemos a la palabra de Parménides a través de su habla, es menester explorar a la filología actual como instrumento de acceso a lo griego. Es Nietzsche, afirma Edwards, el primer filólogo, quien renegando de la tradición positivista, advierte esta fundamental relación entre habla y palabra, que más tarde será defendida por W. Otto y K. Reinhardt. El legado de estos tres estudiosos de la cultura griega clásica, analizado en cada caso por Edwards, consiste, en suma, en descubrir la clave histórico-especulativa y comunicacional del lenguaje humano como manantial de vida. Como supo destacarlo Otto, Nietzsche confirió significación metafísica al poder creativo del espíritu humano a través del arte, y por ende a través del lenguaje, como respuesta a lo apolíneo y a lo dionisiaco. Más aún, y como lo subrayó también Reinhardt, Nietzsche pensó en forma radical al lenguaje como respuesta histórica que el hombre se da a sí mismo, cuando el ser apela al hombre en su presente. Ya con estos elementos teóricos asumidos, Otto completa la refutación de los argumentos positivistas que adjudicaban fantasías primitivas al mito griego; en efecto, afirma el estudioso alemán, el mito es la experiencia originaria a través de la cual se manifiesta lo

divino al hombre. En el pensar inicial, en el origen de toda acción racional existe una profunda experiencia religiosa originaria como contextura original de la apariencia del hombre frente a sí mismo. La figura de Ariadna, ya propuesta por Nietzsche, representa el modelo donde lo humano y lo divino pueden comunicarse a través del lenguaje mitológico, la vida de la hija de Minos representa y custodia el acto comunicativo, la unidad de la palabra que manifiesta lo divino.

Habiendo ya explicitado la clave filológica y filosófica desde la cual efectuará su interpretación, Edwards propone la segunda parte de la obra, integrada por una versión del poema acompañada de una serie de notas al texto. Tanto las notas como la traducción siguen la inspiración y las indicaciones del Reinhardt, manifestando un pleno acuerdo con este último. De ahí que, a partir de un primer análisis, no merece destacarse ningún aspecto novedoso para la discusión. En las notas se ofrecen tanto consideraciones relativas a problemas de traducción como también a interpretaciones o aclaraciones de contenido. Recibe un especial desarrollo la interpretación del significado de los anillos (B10-B18), destacado como principal trozo de la segunda parte del poema que permite descubrir el propósito esencial de Parménides en toda su especulación. Como concluyó Reinhardt, los anillos revelan una cosmogonía que trata de explicar un caos primigenio, que aunque ordenado no pierde las características del torbellino de Empédocles. De esta manera, se rechaza la lectura de Diels cuya versión propone que Parménides mediante los anillos explica la contextura del mundo tal cual es, siguiendo la tradición de la física jónica. Contrariamente, dando un paso más profundo que la tradición cosmológica, el mérito de Parménides consiste en postular ese caos que reduce todas las diferencias singulares al contraste luz/oscuridad. Todo el poema es efectivamente leído desde la perspectiva teórica del lenguaje como palabra de la deidad que revela al ser.

Llegamos a la tercera parte, o a la interpretación en sí. Aquí Edwards no sólo dirige su atención a la obra parmenídea sino también a Píndaro. Ambos pensadores descubren la crisis espiritual de la Grecia de su época, que comienza a sospechar el sentido de lo revelado en la palabra, ya influenciada por elementos sensualistas. Debe volver a explicitarse el sentido de "bondad", "verdad", "virtud", "belleza", etc. Píndaro por su parte sigue validando al mito, don

divino que guía la acción humana, convirtiendo al poeta en anunciador. Parménides confirma con la lógica descubierta el profundo contenido realista de la convicción religiosa griega; el propósito central del poema es conectar el discurso de la doxa con el discurso de lo que es, develando así la pregunta fundamental: ¿Cómo pensar la verdad? respuesta va entonces dirigida no sólo al pensar científico sino también al ejercicio cotidiano del pensar donde abundan las manifestaciones de la doxa. Una vez negado lo corpóreo como única clave del vivir humano, ya que si se sigue a la multiplicidad propuesta por Zenón, el pensar se reduce a la nada, cuyo camino de indagación es imposible de practicar (28 B7), quedan justamente los dos caminos residuales: pensamos lo que es, o pensamos lo que es y no es. Está claramente establecido que ha de seguirse el primer camino, pensar es lo mismo que ser, y así, concluye Edwards, Parménides confirma la tradición griega de que el lenguaje es don divino por donde se manifiesta el ser, guía para el vivir humano. Ahora bien, el camino de la doxa desarrollado en la segunda parte del poema, concuerda con estricta consecuencia lo anunciado en el proemio (28 B1, 31s). La tercera vía está ineludiblemente subordinada a *LO QUE ES*, y en virtud de esta relación adquiere su particular legalidad como “legalidad múltiple”, que la crisis espiritual griega pone en duda: ¿Son válidos los múltiples nombres proferidos en el habla cotidiana? Aquí Edwards da un paso más adelante en la interpretación de su maestro; en efecto, observa en la segunda parte del poema una explicitación de la primera vía -ya fundamentada-, pero abocada a la cuestión de la *legalidad última* que confiere validez verdadera a los nombres. Parménides es concluyente nuevamente, sólo accedemos a lo que es por el camino del pensar, la vía de acceso es *la palabra*, medio comunicativo de la deidad con el hombre.

Finalmente, la edición cuenta con un excursus donde se ofrece una versión de fragmentos de Zenón de Elea -supongo que la intención es manifestar el discurso de lo múltiple desechado por Parménides-. Se siguen las indicaciones de Herman Fränkel en *Zenon von Elea im Kamp gegen die Idee der Vielheit* (en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. von H.G. Gadamer, Darmstadt, 1968).

Considero que la obra en general, si bien existe una manifiesta intención de articulación de sus partes, se ofrece fragmentada e inconexa, de manera que resulta un tanto dificultoso comprender la trayectoria del pensamiento de Edwards, especialmente en lo atinente

a la tercera parte. Con respecto a la toma de posición filosófica expuesta en la primera parte estimo, es la más valiosa por su aporte a la valoración histórica actual que los estudiosos de la antigüedad clásica deben a autores como Nietzsche, Otto y Reinhardt. Las versiones de los textos griegos ofrecidas presentan a mi juicio cierta desprolijidad y falta de rigor en cuanto al manejo de las citas y de las fuentes consultadas, limitación que quizá sea la consecuencia de adoptar versiones ya establecidas adhiriendo sin más a ellas. La desprolijidad se repite también en ciertos detalles de la edición donde, por ejemplo, el índice no sigue los componentes reales del texto y las palabras transliteradas del griego son poco fieles.

S I L V I A A. M A N Z O
U. N. L. P. 1992