

El asilo (*ásylos*) parmenídeo

Hilda de Fernández

El mundo actual es un mundo sin sacralidad. Los espacios sacros han sido clausurados por el hombre. Es más, se ha perdido el sentido mismo del espacio. ¿Se “sabe” hoy qué es un *templum*, físicamente como lugar tangiblemente sacro, poéticamente, como espacio del decir sagrado, simbólicamente, como espacio del existir de lo sagrado?

El hombre ha elegido el camino de la Noche. Ha pisado impunemente (¿impunemente?) la intocable diafanidad de la Luz. Ha vuelto la espalda a la Luz. Pero el mundo venidero ¿es posible sin Luz?

Parménides, plantea en el *Proemio* de su poema, la necesidad de transitar desde la Noche hacia la Luz. Pero, en el mundo histórico de Parménides, la Luz era nombrable, el espacio estaba abierto. La Luz iluminaba, como el sol al mundo.

Hoy, no transitamos lo abierto, hemos perdido la dimensión de lo sagrado. ¿Esta noche es definitiva? Anhelamos que no, decimos no, pero necesitamos un punto de emersión, un recuperar la Luz.

Rever el poema de Parménides no es erudición historicista, no es mero conocimiento de épocas pasadas. Repensar el poema es abrir el espacio sacro para el mundo que viene. Porque el poema es en-sí un espacio sagrado, porque muestra lo sagrado y el camino de ascenso hacia la Luz; porque él es cobijo, es asilo del hombre.

“Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado (lo que posee Gracia). Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad se puede pensar y decir lo que significa la palabra ‘Dios’. ¿O no debemos primero poder entender y oír cuidadosamente estas palabras, si, como hombres -esto es:

como seres existentes-, hemos de tener el privilegio de experimentar la relación de dios al hombre?

¿Cómo podrá el hombre de la actual historia mundial preguntar sería y rigurosamente si el dios se acerca o le escapa, cuando el hombre omite el paso previo de ingresar por el pensamiento en la dimensión única donde está pregunta puede ser preguntada? Esta, empero, es la dimensión de la Gracia, que aún como dimensión queda cerrada si lo abierto del ser no es despejado y en su despejamiento no le está cerca al hombre. Quizás consiste lo distintivo de esta edad mundial en la cerrazón de la dimensión del agraciado (sanar). Quizás es ésta la única desgracia”¹

“Proemio” del poema. *Visión luminosa.*

El *proemio* del poema parménideo ha recibido interpretaciones gnoseológicas, las cuales consideran las figuras míticas que en él aparecen como modos figurativos de expresar ciertas condiciones humanas y determinadas características del pensar. Por ejemplo, según Sexto Empírico, las *heliades* simbolizan la vista, la justicia (*dike*), el pensar infalible, etcétera.

Contemporáneamente, defensor de una tesis en este sentido es Fränkel, para el cual las *heliades* serían el constituyente luminoso del pensamiento mismo del filósofo.

En estas interpretaciones el camino de la Noche hacia la Luz es un método racional, la descripción del pórtico y su pasaje es el momento culminante en el que el filósofo accede a la verdad después de sortear grandes dificultades y obstáculos.

La conclusión, en estas formas de ver el *proemio*, es, de una u otra manera, la afirmación de la necesidad de la adopción, por parte de Parménides, de una apariencia mítica, para lograr una suerte de relevancia y mayor posibilidad de ser escuchado, dado su pensamiento puramente racional, en un mundo histórico no-racional, religioso².

Frente a esta posición se coloca Jaeger, para el cual el *proemio* constituye una forma de “experiencia individual de lo divino”, una suerte de religión intelectual.

“Nadie que estudie esta sobrenatural obertura podría nunca suponer que el propósito del filósofo en este pasaje haya sido simplemente el de montar una escena impresionante. La misterio-

sa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa”.

Parménides plantearía, según Jaeger, una suerte de iniciación, similar a la de los misterios, pero de índole individual y filosófica, una forma secularizada de lo religioso. El hombre que conoce, el filósofo, es el que participa de un conocimiento superior, como el iniciado de los ritos religiosos. Por ello, el filósofo se distingue de los demás hombres, como el iniciado del no iniciado. De aquí el profundo significado de vía o camino, como camino de salvación que lleva al verdadero conocimiento³.

Disandro, partiendo de Jaeger, va más allá; dice del poema:

“Siendo este lenguaje la cúspide de la racionalidad helénica, es al mismo tiempo el principio de toda proferición mística (por lo menos al nivel greco-occidental). Tal es la gran paradoja del poema parmenideo. Pues aquélla cúspide ingresa en un nuevo *myein* que es el reposo de la mente griega en la entraña de la mismidad. Aquí *legein* y *myein* se identifican, logos y mithos retornarían a la raíz de la mismidad”⁴.

El *Proemio* sería justamente el *myein*, es decir la nueva visión iluminativa, dada a través de una experiencia mística.

En este sentido, el camino que “abandona la morada de la noche y marcha hacia la luz” (1,9-1,10), es el camino hacia la visión de la Luz, hacia la sublime *epoptía*, hacia la experiencia real, mística de la Luz. El camino que culmina en la suprema *synousía*⁵.

Es evidente el trasfondo órfico-pitagórico del *proemio*:

Las *heliades*, son las *kourai heliades* (1,9), *kourai*⁶ se emplea para designar las doncellas vírgenes custodias de lo sagrado, *heliades* son las hijas del sol, las hijas de la Luz, que mientras llevan al filósofo de la Noche a la Luz, se quitan los velos para así acostumbrar al contemplante a la Luz intensa enceguedora, que es aquello que va a contemplar, el *Agathón*, lo que más brilla.

El camino está señalado explícitamente como el ir de la Noche a la Luz. ¿Por qué Parménides no querría haber dicho precisamente esto?

Dike polypoinos (1,4) (la justicia vengadora o de los múltiples castigos en las traducciones corrientes), es una forma órfica de designar a las sacerdotisas que guardan la puerta de los santuarios. *Dike* es la vengadora de los

que violan el umbral pero da paso a aquél que puede contemplar, aquél que es llevado por las hijas de la luz.

Parménides es llevado, arrastrado, conducido por las hijas de la Luz, hacia la contemplación de lo sagrado (1, 1-1,4).

No es, un destino funesto, *moira kaké*, (1,26) el que ha llevado a Parménides a este ámbito sacro, es *thémis* y *diké* (1,28) (derecho y justicia, en las traducciones usuales)⁷, *thémis* es lo establecido como norma por los dioses, y ello es lo justo, es un designio divino el que ha llevado al poeta-filósofo al final del camino donde la deidad espera y habla (1,22).

"La expresión hexamétrica y la composición elaborada dependen de la raíz que ha producido en el eleático la abismación en el misterio del ser; o, en todo caso, el poeta-filósofo del ser intenta develarnos una condición intrínseca a tal abismación: el descubrimiento de una nueva sacralidad, sin la cual el famoso ontismo parmenídeo no pasa de ser (en el mundo helénico) una reiterada tautología [...]. No hay filosofía del ser separada de aquélla abismación; y si el mundo contemporáneo parece practicarla, exponerla y profundizarla (con total prescindencia del acto parmenídeo) es porque se conserva cómodo en el ámbito de la tautología y más cómodo aún en el ejercicio del espíritu crítico. Ni una cosa ni la otra pueden aplicarse a Parménides y su texto venerable"⁸.

Ser-Pensar-Palabra.

Identidad originaria misteriosa.

Lo contemplado es el corazón incommovible de *alétheia* (1,29), el corazón de lo que se manifiesta, el corazón de lo que se muestra. El incommovible, *atremes* (imperturbable, en las traducciones usuales), el inmutable, el Sereno.

Es la serenidad de lo mismo, que en lo mismo permanece, que yace sobre sí mismo (8,29). Es la presencia absoluta de lo que es ahora todo a la vez (8,5). Contemplar es abismarse en la presencia misteriosa, entrar en ella, hacerse uno con ella. Es *epoptia-synousia*.

"En la comunicación abismal con los misterios del ser se adivina el trasfondo de la vida pitagórica, que siendo al parecer unificación mística prepara el fervor parmenídeo de la única

patencia del ser... Parménides no escribe un tratado, comunica la comunión con el ser"⁹.

Entrar en la mismidad es pensar y decir, porque la mismidad se manifiesta como ser, pensar y decir. Ser, pensar y decir son rasgos de la mismidad, ella se muestra en este triple despliegue (3,1).

"Pensar para Parménides es instalarse en la mismidad"¹⁰.

No hay pensar y decir humano sin unión con el pensar y decir originario (8,34-36).

La mismidad originaria que es identidad anterior a la diferencia de ser, pensar y decir, es necesariamente (*Ananké* la encadena) Uno y Todo, no es indigente de nada (8,34), ese es su destino (*Moirá*, 8,37), su *méiromai*, lo que le toca.

"El ser es determinado desde una Identidad, como un rasgo de esta Identidad. Por el contrario, la Identidad pensada posteriormente en la Metafísica, es representada como un rasgo del ser".

"Pues lo mismo es pensar como así también ser. La pregunta por el sentido de este mismo, es la pregunta por la Identidad"¹¹.

El hombre es, en tanto y en cuanto pertenece a la Mismidad, en tanto y en cuanto ésta se manifiesta como ser, pensar y decir en este ente hombre, en su pensar y decir.

El pensar y el decir del hombre no son meras facultades humanas, son el ámbito de patencia de lo Místico.

El nombrar el ser no es una cuestión subjetiva, tampoco dialéctica, ni depende de una abstracción, ni tampoco es un proceso psíquico, es la presencia que se patentiza, que entra en estado de *alétheia*. Y el hombre en tanto acoge la presencia es hombre¹².

"La esencia y la modalidad del ser humano sólo se puede determinar a partir de la esencialización del ser"¹³.

El entrar en la Mismidad, el acogerse en el *asylon* (inviolable, en la traducción corriente) (8,48), el estar asilado en lo sacro hace al hombre lo que es. El Ser es asilo inviolable.

Las tres vías-Ser y apariencia.

Lo mismo es Uno y Todo. Se muestra en el aparecer, en la totalidad de lo que aparece. Se manifiesta en el emerger¹⁴, se hace presente, se ofrece, está abierto a la manifestación, se da, se otorga, se descubre a sí mismo (*alétheia*) en el aparecer y en contra del mismo. Pues el aparecer también encubre, aparenta ser lo que no es, aparenta ser él mismo lo constante, la presencia.

Parménides aparta la apariencia, pero no como algo subjetivo o no existente, sino en su carácter de encubridor, de lo que aparenta ser.

Los hombres han decidido un nombre para cada cosa, han decidido que las cosas nacen, crecen y mueren, que cambian de lugar y alteran de color, pero el nacer y el morir, en tanto los entes "son puestos en su ser", no es. (7,1-5 8,38-41 19,1).

"Por ello, en los orígenes de la filosofía, es decir, en la primera manifestación del ser del ente, el esfuerzo principal del pensar debió consistir en refrenar la penuria del ser en la apariencia, en distinguir el ser de la apariencia...Puesto que el ser se diferencia de lo otro, y tiene que fijarse como *Physis*, se cumple la diferencia entre el ser y el no-ser y, al mismo tiempo, entre el no-ser y la apariencia".

"...El hombre debe aceptar su existencia dentro de la claridad del ser, tiene que darle constancia; tiene que mantenerlo dentro y contra la apariencia; al mismo tiempo debe arrebatar, tanto a la apariencia como al ser, del abismo del no-ser"¹⁵.

Por ello, el hombre debe conocer todo: el corazón sereno de *alétheia*, las opiniones de los mortales, y cómo es necesario que las apariencias sean (1,29-32).

El hombre debe tener presente los tres caminos, aquél que descubre, que permite la patencia de lo Mismo (2,3-4), aquél engañoso, que transita la mayoría, opinando esto o lo otro, inmersos en la apariencia que encubre (6,4-9), y aquél intransitable que debe ser eludido, porque no es asilo, no es cobijo, es destrucción (2,5-8).

"...El hombre verdaderamente sabio no es aquél que persigue a ciegas una verdad, sino aquél que conoce constantemente esos

tres caminos: el del ser, el del no-ser y el de la apariencia. El saber meditado -y todo saber es meditación- sólo le es dado al que haya experimentado el alado impulso del camino hacia el ser, al que no le haya sido extraño el espanto del segundo camino hacia el abismo de la nada, y al que haya aceptado, como constante necesidad, el tercero, el de la apariencia”¹⁶.

El camino de *alétheia*, es *peithó* (2,4) en un doble sentido: Como deidad que según su origen es vínculo armónico entre cielo y tierra. En este caso, es *kéleuthos peithous*, el camino que une la tierra y el cielo (1,5-11-27), el camino indicado por las hijas de la Luz, el camino apartado de la pisada de los hombres, el camino que devela la unión sacra de tierra y cielo.

Como certeza de la revelación del ser en su patencia en el pensar y el proferir, absoluta evidencia del *estí*, único camino posible para el pensar y decir humano (2,4). Es el único decir fidedigno (8,50)(17).

El camino es la vía, la única posible vía es el camino. El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

Lo Mismo, sereno e inviolable en su sacralidad, cobija al hombre, el único camino del hombre es entrar en el cobijo, en el *templum* que lo asila.

El ásylos parmenideo.

El cobijo del hombre sigue estando allí, donde las primeras palabras del pensamiento lo señalaron, en el *estí* inengendrado (*agéneton*), indestructible (*anólethron*), intacto (*oulomelés*), sereno (*atremés*), inconfigurado (*ateléston*) (8,3-4).

Es la única posibilidad que tenemos como lo que somos, es el destino del hombre. El hombre contemporáneo debe “lanzarse” al destino, a lo que como hombre le toca, y en el cumplimiento de ese destino, en el “nuevo asilo”, en el “nuevo cobijo”, volverán a unirse cielo y tierra ¹⁸.

Notas

¹ Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, ed. Huascar, Bs. As., 1972, p. 106.

² Cfr. Untersteiner, Mario, *Parmenide-Testimoniazze e Frammenti*, Editrice La Nuova Italia, Firenze, 1958, p. 64, Fränkel, Hermann, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951, p. 165. Y *Parmenidesstudien*, NGG. 1930, p. 454. Inclusive de esta visión puramente racional del poema surge la tesis de la pobreza poética de Parménides: Disandro, Carlos, *Tránsito del mithos al Logos*, ed. Hostería Volante, 1969, La Plata, p. 288: "Baste examinar el decisivo libro de Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916) para advertir a la distancia de medio siglo las consecuencias complejas, ocasionadas por el planteo de Reinhardt. Reinhardt apoyándose en Diels da por resuelta la precariedad poética de Parménides, concepto difundido luego vastamente y con diversa fortuna... Reinhardt no considera para nada el proemio, y apenas cita aquéllos pasajes del mismo que puedan interesar a la cuestión primera. En otras palabras, una de las consecuencias del planteo de Reinhardt fue eliminar lisa y llanamente la consideración del texto proemial. ¿Cómo podría entenderse entonces desde el estricto punto de vista del texto parmenídeo la cuestión de su estructura? ¿Y cómo podría esclarecerse el ritmo del pensamiento, al olvidar el signo cabal de su itinerario? También *Nota 5*, Cap. X, refiriéndose a Joël y Fränkel. G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, ed. Gredos, Madrid, 1969, p. 376 y ss. Apoyándose en Bowra, Kirk afirma que Parménides toma "prestada la forma alegórica para preparar de antemano una respuesta a sus posibles críticas". La postura racional gnoseológica de Kirk es evidente cuando hace girar el sentido de *estí* solamente en su nivel predicativo, y de allí lo traslada al ontológico. En contra de esto Disandro, *op. cit.*, justamente, a la inversa postula en Parménides una gran pericia poética, donde por ejemplo la reiteración de términos es considerada "ahondamiento y despliegue de la meditación", p. 288 y ss.

³ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E. México, 1977, p. 99. Jaeger coloca a Parménides, *op. cit.* pp. 109 y 110, en la misma posición de los pensadores anteriores que igualan el primer principio con lo divino. En este sentido se daría un ineludible enlace con lo religioso. No identifica, según Jaeger, el ser con Dios, pero indudablemente se puede hablar en Parménides de un misterio del ser. "...El elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento, y en su firme y resuelta manera de tratar la alternativa de la verdad y la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino". "A la larga, no obstante,

un griego sentiría que la verdadera base de esta actitud religiosa del 'hombre que conoce' no puede menos de residir en el valor y significación de lo conocido".

Desde aquí enfrenta también la postura de Reinhardt, p. 93 y ss. Para el problema de la relación Ser-Divinidad, también Disandro, *op. cit.*, pp.306-307. Según Disandro el pensamiento cristiano ha aplicado los constitutivos parmenídeos del ser a Dios, como atributos. El pensamiento post-renacentista, hasta Marx, los ha atribuido a la natura o a la materia. "La reflexión de Parménides es un pivote insoslayable del pensamiento occidental(...)resta siempre la cuestión de saber en qué medida el eleático está al margen de toda reflexión sobre la divinidad, o más concretamente sobre Dios. Tal vez haya que separar la experiencia de la mismidad (que tiene ciertos caracteres místicos, derivados del contexto pitagórico) y el esfuerzo analítico del "ser" que conduce a una determinación de su patencia abstracta: en la primera hallaríamos las motivaciones de una exultante admiración de caracteres religiosos; en el segundo un despliegue de la racionalidad helénica, que se expresa al nivel del lenguaje por el predominio del logos". De aquí nace, según Disandro, tanto la "vía apofática especulativa" como la "proferición apofática del lenguaje místico"; esto está demostrando "la compleja significación de su riguroso poema (riguroso no solamente en el análisis abstracto, sino también en sostener esa interna referencia entre 'divinidad y ser')". En cambio Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, ed. Gredos, Madrid, 1985, pp. 302-303, postula que Parménides a "plena conciencia, ha suprimido todos los aspectos teológicos del ente... que está concebido con pura objetividad", lo que supone un pensamiento metódico riguroso. (Ver más abajo nota 12).

⁴Disandro, Carlos, *op. cit.*, p. 286.

⁵Utilizamos términos platónicos, *epoptia-synousia*, más adelante *agathón*, porque consideramos que dichos términos tienen su raíz en este poema y a su vez desde ellos, desde Platón, se puede comprender quizás en una mejor perspectiva el poema parmenídeo.

⁶Montero Moliner, Fernando, *Parménides*, ed. Gredos, Madrid, 1960, p. 31 y ss. Montero Moliner analiza algunos de estos términos, pero los considera más bien alegorías, para señalar, no una iniciación (que al contrario es dejada de lado, como parte de lo realizado por el común de los mortales) sino una "cierta similitud realmente secundaria entre su actitud y la de esos movimientos religiosos" (p. 55). Estaría inscripto Parménides, en este sentido, en el "proceso que lleva del Mito a la Verdad lograda en y por el Logos" (camino lento y penoso); en Parménides se daría, según Montero Moliner, un "paso gigantesco en la lucha contra el Mito" (p. 58). Los elementos arcaicos darían a entender "la irrupción del Espíritu en la claridad de la Verdad" (p. 64). Untersteiner, Mario, *op. cit.*, p. 63 y ss. También Untersteiner analiza diversos términos del *proemio*.

⁷ Montero Moliner, Fernando, *op. cit.* pp. 39-44. La justicia para Montero Moliner, significaría el reconocimiento a los méritos del pensador que por su noble esfuerzo cruza el pórtico, superando así los obstáculos que le impedirían el hallazgo de la Verdad. Es más, según la interpretación de este autor la aparición nuevamente de *diké* en el tema confirmaría "una finalidad ulterior a la simple presencia estética: representó la invocación dentro de un escenario alegórico de lo que luego sería el símbolo del rigor propio del pensamiento que tiene por objeto al ser" (p. 116). También Gigon, *op. cit.*, (Ver más abajo nota 12).

⁸ Disandro, Carlos, *op. cit.*, p. 289. No obsta, sin embargo, que a partir de Parménides sea posible la disyunción entre *myein* y *logos*, es decir que pueda darse la filosofía como obra pura y exclusiva de la razón humana, en la medida que se excluya la abismación en la Mismidad, justamente que se tome como punto de partida el tema del poema y sólo el tema, esté no se da en Parménides, pero es posible a posteriori, por Parménides. (Ver Disandro, *op. cit.*, p. 317 y ss.).

⁹ *Idem*, p. 277.

¹⁰ *Idem*, p. 296.

¹¹ Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Revista de Filosofía, Santiago de Chile, Dic. 1966, Vol XIII, Nro. 1, Trad. de Oscar Mertz, pp. 84 y 91. También *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, *Rev. de Filosofía*, cit, p. 97. "Pero lo mismo no es igual. En lo igual desaparece la diversidad. En lo mismo aparece la diversidad".

¹² De Anquín, Nimio, *De las dos habitaciones en el hombre*, Fac. de Filosofía y Humanidades de la Univ. Nac. de Córdoba, Bs. As., 1971, p. 12 y ss. "... el Ser es descubierto como esencia ontológica, primera y absoluta, como arkhé, por una especie de abismamiento afortunado en la conciencia del hombre inhabitada por aquél huésped... Es decir, que como garantía de esta presencia no hay un razonamiento... sino la presencia misma del ser en el hombre. No se trata de declarar la existencia del ser por virtud de una deducción... tampoco de afirmar un ser 'veritativo'... con una problemática de tipo gnoseológico... sino de una Presencia pura... El Ser es, pues, mostrable, no demostrable". En cambio Gigon, *op. cit.*, p. 281 y ss. "En Parménides aparece por primera vez no sólo el concepto de ser, sino también... un método filosófico de pensamiento y demostración... El procedimiento de Parménides de llegar a la verdadera por eliminación de las demás posibilidades[...] supone que Parménides ya conoce un método formal determinado de demostración antes de ponerse a aplicarlo al ser". Incluso de aquí deduce Gigon, que el concepto de Necesidad (relacionado con el de Justicia) no tiene nada que ver con el Hado, sino que es una necesidad lógica, la necesidad del rigor argumental. Gigon extiende esta idea a Platón inclusive (p. 299), por ello cuando establece por ejemplo la relación Luz-Ser, en un sentido platónico, le da un alcance distinto al que nosotros le damos.

¹³Heidegger Martin, Introducción a la Metafísica, Edit. Nova, Bs. As., 1969, p. 177. También De Anquín, *op. cit.*, p. 7, “el hombre, o sea la conciencia del hombre, es como una casa que espera siempre un huésped. El hombre no puede vivir sin el huésped que es el sostén de la casa, o sea que es la razón de la casa. Sin el huésped no se explica la casa, es decir, no se explica el hombre.

¹⁴Heidegger, Martin, *Idem*, p. 138 y ss. En este sentido, el ser es *Physis*, lo que emerge, aparece, sale del estado de oculto y entra en el desocultamiento (*alétheia*), pero el aparecer ofrece “aspectos y pareceres”, está en “la posibilidad de tener un aspecto que encubra y oculte”. También La constitución onto-teológica de la Metafísica, *cit.*, p. 108. “Ser, que es lo ente. El ‘es’ habla aquí transitivamente, transitando. Ser esencia en el modo de un tránsito a lo ente. Sin embargo, el ser no transita hacia lo ente abandonando su lugar, como si lo ente perdiera, estando antes sin ser, ser alcanzado por éste. Ser transita hacia (algo), sobreviene desalbergando (algo), que recién por tal sobrevenir adviene como lo desocultado desde sí. Advenimiento significa: albergarse en el desalbergamiento y desocultamiento, por tanto, perdurar albergado”.

¹⁵Heidegger, Martin, Introducción a la Metafísica, *cit.*, pp. 147-148.

¹⁶*Idem*, p. 151.

¹⁷Disandro, Carlos, *Filosofía y poesía en el pensar griego*, ed. Hostería Volante, La Plata, 1969, pp. 212-213. Expone aquí esta doble dimensión de *Peitho*, con más detalles. Afirma que el contexto parmenídeo no es el ético-religioso de Hesíodo o Theognis (antecedentes que indaga en el uso del término); pero los niveles míticos de *Dike*, *Alétheia* y *Peitho* representarían, tal vez, el trasfondo pitagórico-órfico (primera dimensión), y los racionales *einai* o *eón*, *alétheia* y *pistis*, el contexto conceptual construido por Parménides como develación del ser (segunda dimensión). En cambio Gigon, *op. cit.*, p. 283, relaciona *Peitho* con su concepción de Necesidad y Justicia (nota 12), “sólo la verdad puede ser demostrada convincentemente”, sólo de ella se puede persuadir.

¹⁸Pensar *atremés* como serenidad nos lleva a pensar en Heidegger, *Serenidad*, en Rev. de la Soc. Argentina de Filosofía, Año V, 3, Córdoba, 1985, p. 118: “la serenidad (*Gelassenheit*) ante las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva de un nuevo arraigo. Este, incluso, podría un día ser apropiado para hacer retornar, con figura transformada, el antiguo arraigo que hoy desaparece rápidamente”. Y en este nuevo arraigo quizás tenga mucho que ver América. De Anquín, Nimio, *Ente y ser*, ed. Gredos, Madrid, 1962, p. 67: “Pensar como americanos significa filosofar auténticamente... La novedad de América nos inclina a pensar en un presocratismo americano semejante al griego, aunque no igual... y este presocratismo americano, será al cabo, una contribución efectiva a la recuperación del sentido greco-medieval del ser”.