La torre del Virrey
Revista de estudios culturales
39 (2026/1)

CORRESPONDENCIAS DISCURSIVAS ENTRE EL POEMA DE PARMÉNIDES Y EL *TIMEO* DE PLATÓN

DISCURSIVE PARALLELS BETWEEN PARMENIDES' POEM AND PLATO'S *TIMAEUS*

PATRICIO SÁNCHEZ LUENGO[1]

sanchez.luengo@gmail.com

Artículo revisado por pares

Fecha de recepción: 24/06/2025
Fecha de aceptación: 02/03/2026

PALABRAS CLAVE:

Parménides
Platón
Timeo
Cosmología antigua
Ser

RESUMEN:

Este trabajo analiza el poema de Parménides y el *Timeo* de Platón desde una perspectiva comparativa, proponiendo que ambos siguen un mismo patrón expositivo de carácter cosmológico. Más allá de sus diferencias de género y estilo, los textos despliegan una secuencia convergente que permite interpretar los fragmentos del poema parmenídeo como parte de un discurso unitario, que no se limita a la doxa, sino que incluye también el proemio y la vía de la verdad. En consecuencia, el *ser* descrito por Parménides se revela como la fisis en su totalidad: autosuficiente, eterna y racionalmente inteligible.

KEYWORDS:

Parmenides
Plato
Timaeus
Ancient cosmology
Being

ABSTRACT:

This article analyzes Parmenides' poem and Plato's Timaeus *from a comparative perspective, arguing that both follow a similar cosmological pattern. Beyond their differences of genre and style, the texts unfold through a convergent sequence that allows the Parmenidean fragments to be read as part of a unified discourse, encompassing not only the* doxa *but also the proem and the way of truth. Consequently, Parmenides' Being is revealed as* phýsis *in its entirety: self-sufficient, eternal, and rationally intelligible.*

[1] Psicólogo, docente universitario e investigador en historia del pensamiento antiguo, cosmologías comparadas y epistemología de las representaciones del mundo (https://orcid.org/0009-0004-1498-6875).

CC BY NC

INTRODUCCIÓN. La relación entre Parménides y Platón ha sido objeto de numerosos estudios, que han revelado variados puntos de convergencia. Así, por ejemplo, Francis Cornford comenta que en la obra de Parménides pueden reconocerse indicios tempranos de la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible.[2] También se han señalado influencias pitagóricas compartidas, y es habitual encontrar interpretaciones que presentan a Parménides como un antecedente directo de la lógica platónica, su dialéctica[3] y la teoría de las Ideas como método que intenta integrar lo múltiple sin abandonar lo Uno.[4] La cantidad de estudios confirma una antigua y vasta tradición interpretativa que vincula ambas doctrinas desde Aristóteles hasta hoy.

Platón conocía y, al parecer, admiraba a Parménides, como lo demuestra su atención a su doctrina en el *Sofista* y, especialmente, en el *Parménides*, donde somete a crítica su propia teoría de las Ideas desde un marco lógico inspirado en el pensamiento eleático. Sin embargo, un aspecto poco explorado es la posible correspondencia estructural entre el *Timeo* y el poema de Parménides. Este ensayo propone que, pese a las notorias diferencias de género y estilo, uno siendo un poema filosófico y el otro un diálogo con rasgos de tratado, tanto el poema de Parménides como el *Timeo* de Platón comparten una estructura equivalente; es decir, que presentan un patrón común en la organización de su exposición, y que, para ambos casos, sería de carácter cosmológico.

Si esta hipótesis resulta aceptable, adquiere pleno sentido el nombre dado históricamente al poema, *Sobre la naturaleza,* y la descripción de Parménides que ofrece Plutarco, al referirse a su obra como una *diakósmos*, es decir, una ordenación del mundo, señalando que "ha dicho mucho sobre la tierra, el cielo, el sol y la luna y relata la génesis de los hombres".[5] Con ello, se lo situaría más cerca de los *physikoi,* los estudiosos de la fisis o naturaleza, que de los filósofos exclusivamente contemplativos o metafísicos.

Esta lectura, además, otorga mayor sentido al busto con inscripción hallado en Velia a mediados del siglo XX, donde se lee: "Πα[ρ]μενίδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός" (Parménides, [hijo] de Pires, Uliade, físico).[6] Es decir, en la leyenda de la estela se lo reconoce como teórico de la naturaleza.

En las últimas décadas, investigaciones como las de Luis Andrés Bredlow[7] y Radim Kočandrle[8] han rescatado el rol de cosmólogo de Parménides, pero como es habitual entre quienes estudian la cosmología del eléata, no consideran el poema completo sino solo la sección que se denomina doxa u opinión de los mortales. En cambio, nuestro análisis propone que todo el poema puede ser entendido en clave cosmológica. Desde esta perspectiva, el *Timeo* ofrecería una base organizativa que permite estructurar los

[2] FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, trad. de F. Giménez, 1989, p. 139.

[3] RICARDO FERNÁNDEZ MOUJÁN, 'Parménides como precursor de la dialéctica platónica', *Archai*, 26 (2019), pp. 1-26, https://doi.org/10.14195/1984-249X_26_6

[4] JOSÉ CAMINO, 'Sistema de comparación: Hesíodo, Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles', *Konvergencias*, 29 (2019), pp. 142-161.

[5] PLUTARCO, 'Adversus Colotem' 1114b en *Los filósofos presocráticos*, ed. de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, trad. de J. García, Madrid, Gredos, 2024.

[6] PARMÉNIDES, *Poema*, trad. de A. Bernabé, Istmo, Madrid, 2007, p. 14.

[7] LUIS ANDRÉS BREDLOW, 'Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides', *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 78 (2010/2), pp. 275-297.

[8] RADIM KOČANDRLE, 'Parmenides and the origins of the heavenly sphere in ancient Greek cosmology', *Apeiron,* 57 (2024/3), pp. 339-362, https://doi.org/10.1515/apeiron-2023-0110

fragmentos del poema como parte de un discurso coherente y articulado, sin necesidad de alterar su disposición convencionalmente aceptada ni forzar una reconstrucción doctrinal desde Platón.

El objetivo, por tanto, es explorar la coincidencia expositiva, en orden y temáticas, entre los textos. En otras palabras, que pese a esas divergencias lo que se busca es mostrar que en ambas obras podría subyacer la misma lógica discursiva.

Para el análisis del poema de Parménides utilizaremos la traducción y numeración de fragmentos realizada por el profesor Alberto Bernabé. En el caso del *Timeo* de Platón, hemos recurrido a cuatro traducciones al español (Patricio de Azcárate,[9] María Ángeles Durán y Francisco Lisi,[10] Óscar Velásquez[11] y José María Zamora[12]) que cumplen con criterios académicos sólidos. En este trabajo se seguirá principalmente la traducción de Velásquez (2003); cuando se recurra a otra versión, se indicará expresamente en nota al pie. Si bien existen variaciones puntuales entre las traducciones del texto platónico, las secciones utilizadas en este estudio no presentan controversias mayores para el objetivo de nuestro trabajo.

A continuación, revisaremos en primer lugar un esquema sintético del *Timeo* de Platón entendido como exposición cosmológica; en segundo lugar, realizaremos una lectura paralela para identificar convergencias temáticas y organizativas entre ambos textos; y, finalmente, discutiremos una propuesta comprensiva, antes de presentar las conclusiones.

EL *TIMEO*: UN MODELO DE TRATADO COSMOLÓGICO. El *Timeo* es un diálogo que suele considerarse una extensa disertación sobre la *naturaleza* en distintos niveles explicativos: desde lo divino y eterno hasta lo humano y particular. Según Zamora,[13] en el diálogo Platón reemprende el proyecto de sus antecesores conocido genéricamente como "Sobre la naturaleza", que contenía una descripción del origen del universo (macrocosmos) y del hombre (microcosmos). Un texto que, como señala Durán y Lisi, "describe el ascenso del estado caótico y desordenado a un cosmos que es la mejor imagen posible del mundo ideal",[14] es decir, que incluiría un tipo de cosmogonía con elementos teleológicos.

Según estos últimos autores, se trata también de una cosmología orientada a la definición del "hombre-mundo", en complemento del "hombre-polis" desarrollado en *La República*.[15] Ahora bien, más allá de estos énfasis puntuales, el *Timeo* no deja de entenderse como una teoría completa del cosmos.

Si adoptamos esta lectura, centrada en cómo se presenta el orden del universo como sistema inteligible, el *Timeo* puede leerse como una secuencia progresiva, donde se articulan el origen, el orden y los elementos constitutivos del cosmos. No obstante, el discurso no presenta una división rígida de sus materias. En ocasiones, Platón retoma

[9] PLATÓN, *Obras completas*, trad. de P. de Azcárate, Losada, Buenos Aires, 2013.
[10] PLATÓN, *Diálogos, t. VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. de J. M. Durán y F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992.
[11] PLATÓN, *Timeo,* trad. de O. Velásquez, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2003.
[12] PLATÓN, *Timeo,* trad. de J. M. Zamora Calvo, Abada, Madrid, 2010.
[13] JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO, 'Introducción', en PLATÓN, *Timeo*, trad. Zamora, p. 9.
[14] PLATÓN, *Timeo*, trad. Durán y Lisi, p. 140.
[15] PLATÓN, *Timeo,* trad. Durán y Lisi, p. 146.

temas ya tratados, ya sea para profundizarlos desde otro ángulo o para integrarlos en un nivel más específico de su argumentación.

Debido a lo anterior y a lo extenso del texto, se propone una división interpretativa de sus núcleos cosmológicos, que organiza su contenido según una progresión conceptual de lo general a lo particular, en coherencia con la lógica interna de sus contenidos. Como se señaló, aunque Platón a veces marca explícitamente nuevas etapas, en otras las transiciones son difusas o se entrelazan de forma orgánica. Por ello, las divisiones, que a continuación se proponen deben entenderse como herramientas funcionales que permiten identificar los grandes momentos del desarrollo cosmológico dentro de la secuencia general del diálogo. Cabe señalar que, además, solo se utilizarán algunos pasajes representativos que ilustran el progreso general expositivo.

Síntesis esquemática de la estructura del Timeo:

a) Introducción

El diálogo cuenta con una extensa sección anterior a la exposición cosmológica propiamente tal. En esta sección se despliega el contexto del diálogo, se establece continuidad con *La República* (Tim. 17a-20c), se presenta el relato mítico de la Atlántida (Tim. 20d-25d) y se incorpora una breve invocación a los dioses para guiar la sabiduría de la exposición (Tim. 27c-d).

b) Principios del universo

Platón inicia su cosmología distinguiendo entre lo eterno e inmutable y lo generado y cambiante (Tim. 27d-28a). A partir de esta base, desarrolla un "mito verosímil" (Tim. 29d) donde introduce al Demiurgo, una inteligencia que ordena el mundo visible según el modelo inteligible, utilizando un material caótico (Tim. 29d-30c). También en esta sección se expone la composición del Alma del Mundo (Tim. 34b-36e).

c) Cosmología fenoménica, estructura y orden del mundo

Luego de exponer los elementos esenciales, se comienza a detallar los componentes del cosmos y su organización dinámica y estructural. Se introduce la relación entre los cuerpos celestes y la medición del tiempo, explicando someramente el movimiento regular del sol, la luna y los demás planetas (Tim. 38b-40d). A esto sigue la explicación de cómo fueron generados los seres humanos y sus almas, a partir de los mismos principios y materiales del universo (42d-44d).

Más adelante, se desarrolla la teoría de los elementos, asignando a cada uno de ellos una forma geométrica regular, geometrización que culmina con la introducción de los sólidos platónicos (Tim. 53c-56c).

d) Seres humanos

Tras la primera mención del origen humano, Platón retoma en extenso el tema, mediante una exposición detallada de la fisiología humana, con explicaciones sobre el funcionamiento del pensamiento, los órganos, los procesos vitales y las causas de diversas patologías (Tim. 69e-90e).

e) Otros seres vivos

En una sección previa al cierre, describe la creación de animales terrestres, acuáticos y alados, según sus grados de racionalidad y funciones vitales (Tim. 90e-92c). Donde se describe que la generación de estas formas de vida está determinada por el grado de desviación del alma respecto a la razón universal, estableciendo así una jerarquía dentro del mundo vivo.

f) Cierre

El *Timeo* concluye con una afirmación breve y general sobre la integridad del universo descrito. Tras haber dado cuenta de la creación de todos los seres vivos, tanto mortales como inmortales, el mundo queda completo, como un viviente visible dotado de alma y cuerpo, imagen del dios inteligible. En este cierre, Platón declara que el discurso ha alcanzado su fin, habiendo trazado la totalidad de lo que debía exponerse. El universo aparece así como un ser único en su género, completo y perfecto (Tim. 92c).

LA CORRESPONDENCIA CON EL POEMA. Sin negar la dificultad de analizar textos antiguos y fragmentarios, y asumiendo que esta permite, en el mejor de los casos, formular una hipótesis bien fundamentada, consideramos que se pueden identificar similitudes notables entre el poema y el *Timeo*. Estas coincidencias no se limitan a la mera presencia de ciertos temas, sino que incluyen la forma en que dichos núcleos temáticos son introducidos, desarrollados y ordenados.

Conviene recordar que la comparación que aquí se desarrolla no pretende buscar una correspondencia literal, sino la identificación de esos nodos conceptuales y sus funciones equivalentes que permitan reconstruir un posible andamiaje expositivo común.

En lo que sigue, analizaremos las secuencias y la disposición progresiva de los contenidos, atendiendo a cómo dialogan sendas exposiciones desde sus aperturas hasta sus respectivos cierres.

Prólogo: invocación y elementos simbólicos. En primer lugar, tanto en el diálogo como en el poema existe una sección introductoria. En el texto platónico, observamos una sección inicial que se caracteriza por su diversidad de contenido. Esta incluye la puesta en escena del diálogo que da continuidad con *La República*, pasando por el relato de la Atlántida hasta que toma la palabra Timeo (Tim. 17a-27d). Respecto del proemio del poema, la diferencia no solo radica en su extensión más breve, sino que es integralmente un relato de contenido mítico-ritual (fr. 1). A pesar de ello, tanto en el diálogo como en el texto parmenídeo existe esta sección anterior a la cosmología. Aunque la existencia de una introducción puede considerarse un rasgo común en muchos textos antiguos, su mera presencia como etapa diferenciada dentro de la exposición es ya un punto de coincidencia formal entre los autores.

En segundo lugar, ambos proemios incorporan elementos míticos. En el caso de Parménides, esta dimensión es global y evidente desde el inicio. El poema abre con un viaje visionario en un carro celestial escoltado por las hijas del sol (fr. 1, 1-5), atravesando las puertas del día y la noche (fr. 1, 9-13) hasta llegar ante una diosa que revelará la

verdad. Como ha mostrado Alfonso Gómez-Lobo,[16] el proemio ha sido objeto de diversas interpretaciones que oscilan entre lo alegórico, lo místico y lo cosmológico, pero la mayoría de los enfoques coinciden en destacar su función introductoria como umbral de acceso a una forma de saber superior, una escena cargada de simbolismo iniciático, celestial y ritual.

En el *Timeo*, el relato o mito de la Atlántida (20d-25d) podría ser leído cumpliendo una función equivalente desde lo político. Todo parte de una conversación sobre el pasado heroico de Atenas donde, según Velásquez, "el mito es transportado a una temporalidad inmediata por la constitución de un estado que se hace realidad en el pasado y en la historia".[17] De este modo, esta metáfora política presenta características típicamente míticas: una civilización ideal, un conflicto con una potencia extranjera y una catástrofe final. Más allá de su aparente veracidad, el relato funciona como una introducción simbólico-histórica al orden universal, vinculando el orden político con el cósmico, al igual que en otros relatos fundacionales.

Por último, y quizás el punto de contacto más explícito, sendas introducciones incluyen una invocación a lo divino como condición de posibilidad del discurso que sigue. En Parménides, el proemio completo es una suerte de evocación ritual, donde el sujeto que sabe es conducido hasta el umbral en el cual la diosa le promete revelar "el corazón imperturbable de la verdad bien redonda" (fr. 1, 29). Según las propias palabras de Jaeger, el proemio reflejaría "una auténtica experiencia religiosa: cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta".[18] Por su lado, en el diálogo platónico es el propio Timeo quien declara la necesidad de comenzar con una plegaria: "debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su pensamiento y, en segundo lugar, conforme al nuestro" (Tim. 27c-d).[19] Y parece no ser solo un convencionalismo sin alma, sino que, como señala Velásquez "con ella se sugiere que, si se ha de hablar acerca del universo, es completamente razonable que se ore "a los dioses y a las diosas", que habría que suponer que son precisamente las divinidades del cosmos".[20] Incluso si, como sugiere Zamora,[21] se la interpreta como una muestra de moderación en el discurso cosmológico, esta apertura refleja igualmente la misma estructura de acceso al saber desde lo divino que está presente en el poema, estableciendo así un marco de legitimidad trascendente y "sacra" para la exposición que se desarrollará.

En conjunto, estos tres elementos, la existencia de una introducción, la incorporación de relatos míticos y la invocación a lo divino, configuran una estructura común que antecede a lo que sería la cosmología propiamente dicha. En ambos textos, el conocimiento del universo es presentado no solo como un ejercicio de la razón, sino como un recorrido que parte desde un umbral sagrado hacia una verdad, asociada a lo divino.

---

[16] ALFONSO GÓMEZ-LOBO, 'El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes', *Revista de Filosofía (Universidad de Chile)*, 66 (2010/2), pp. 61-76.
[17] ÓSCAR VELÁSQUEZ, 'Introducción', en PLATÓN, *Timeo*, trad. Velásquez, p. 12.
[18] WERNER JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 99.
[19] PLATÓN, *Timeo*, trad. de Zamora.
[20] VELÁSQUEZ, 'Introducción', en PLATÓN, *Timeo*, trad. Velásquez, p. 14.
[21] ZAMORA CALVO, 'Introducción', en PLATÓN, *Timeo*, trad. Zamora, p. 21.

Esta sacralidad, claramente marcada en Parménides y tenue en Platón, indica el inicio de un discurso que traerá una forma de conocimiento de orden superior.

Cosmología general: principios de la realidad y del conocimiento. Tras los proemios introductorios, tanto Parménides como Platón inician sus exposiciones estableciendo distinciones fundacionales que delimitan qué es lo real y qué tipo de conocimiento es posible respecto de ello.

Platón, en el *Timeo*, comienza su exposición cosmológica a partir de una distinción dual estructurante. En esos pasajes (27d-28a) afirma que hay que distinguir: "¿qué es lo que siempre es y no tiene generación, y qué lo que se genera, pero jamás es?". En esa misma sección, a esta diferenciación asocia dos tipos de conocimiento: el primero "es comprensible por la inteligencia mediante razonamiento", mientras que lo que se genera "es concebible por la opinión mediante sensación no racional". Así, el mundo inteligible es fuente del conocimiento verdadero, mientras que el mundo sensible, aunque real, solo ofrece imágenes del modelo eterno y se conoce mediante la opinión.

Parménides también introduce distinciones, pero se presentan con características distintas. En primer lugar, encontramos una distinción sobre tipos de conocimiento ya en el Fragmento 1, cuando la diosa declara: "Preciso es que todo lo conozcas, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción" (fr. 1, 28-30). Aquí se diferencia claramente entre dos tipos o dominios de conocimientos que deben ser considerados: una forma de saber, firme y necesaria, y otra incierta o parcial. Una distinción entre *verdad* y *opinión* que es, en general, equivalente a la platónica. Esta distinción surge nuevamente con claridad al finalizar el Fragmento 8, justo antes de iniciarse la sección comúnmente llamada doxa u opinión de los mortales: "En este punto doy fin al discurso y pensamientos fidedignos en torno a la verdad. Opiniones de mortales desde ahora aprende, oyendo el orden engañoso de mis frases" (fr. 8, 50-52). Entendemos acá, al igual que Simplicio, que la doxa en Parménides no es un no-conocimiento o discurso falso, sino otra modalidad de comprensión, destinada a dar cuenta del plano fenoménico del cosmos.[22]

En segundo lugar, en el Fragmento 2, Parménides introduce una distinción de tipo cosmológica y epistemológica: solo es válido indagar sobre "lo que es" (el *ser*); "lo que no es" no es y, por lo tanto, ni puede pensarse ni comunicarse. Se presentan así dos únicas vías de investigación: "el uno, el de que 'es' y no es posible que no sea, es ruta de convicción (pues acompaña a verdad); el otro, el que 'no es' y que es preciso que no sea, ese te aseguro es sendero del que nada se puede aprender" (fr. 2, 3-5). Luego en los fragmentos posteriores deja claro que la vía válida es de tipo racional, argumentativa y lógicamente consistente.

Los dos pensadores, por tanto, delimitan con claridad el dominio del conocimiento válido: el que está basado en lo que es plenamente, necesario, estable y eterno; y de acceso inteligible. Por otra parte, mientras Parménides fija con absoluta rigidez los límites entre "lo que es" y "lo que no es", Platón distingue entre niveles de realidad. No obstante, en ambos casos el conocimiento realmente fidedigno o verdadero solo puede fundarse en lo plenamente real y cognoscible por la inteligencia.

[22] Véase STEFANO ARDUINI, 'Parménides y la metáfora de las dos vías', *Tonos Digital*, 21 (2011), pp. 1-9, donde se examina esta distinción en detalle.

El ser *y el cosmos: características esenciales*. Luego de presentadas las delimitaciones generales de lo real y los modos de conocer, tanto en el poema como en el *Timeo*, se despliegan una serie de atributos para el *ser* o "lo que es" (τὸ ἐόν) en el primero y para el cosmos (κόσμος) en el segundo.

En Platón, el cosmos, se presenta desdoblado. Al menos dentro del "razonamiento verosímil" (εἰκὼς λόγος, Tim. 29c), el filósofo ateniense distingue entre el mundo material-caduco y su modelo ideal-eterno, del cual el primero es copia. De hecho, podrían considerarse tres aspectos desagregados de esta unidad cósmica: el orbe universal material-caduco, su alma racional y su modelo ideal inteligible del cual es copia. Sin embargo, esta multidimensionalidad, distinta de la presentación unitaria de "lo que es" en Parménides, no dificulta el análisis comparativo siempre que se la considere adecuadamente. Revisemos, ahora, cada uno de estos atributos:

- Forma esférica. En ambas obras, el *ser* y el cosmos son presentados con forma esférica, contenidos en sus propios límites, lisos, sin comienzo ni fin. Parménides afirma que el *ser* es "completo por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda", y que está "equilibrado desde su centro por doquier" (fr. 8, 42-44).

En Platón, el Demiurgo otorga al universo esta misma forma: "Así, pues, dio al mundo la forma de esfera, y puso por todas partes los extremos a igual distancia del centro, prefiriendo así la más perfecta de las figuras y la más semejante a ella misma" (Tim. 33b).[23]

De esta misma manera, la esfericidad no solo se encuentra en el mundo sensible-generado, sino que también es atributo esencial de su alma, que se encuentra entretejida al cuerpo cósmico (Tim. 36e). Se trata, además, de una característica derivada del modelo eterno, pues el Demiurgo configura el mundo siguiendo ese molde "que es aprehensible por la razón y la inteligencia" (Tim. 29a).[24]

- Unicidad. El *ser* de Parménides y el cosmos de Platón son ambos únicos. No existen otros con los que puedan compararse, duplicarse ni dividirse. Leemos en el poema: "no 'fue una vez' ni 'será', pues ahora es todo a la vez, uno, continuo" (fr. 8, 5). En otro pasaje: "Tampoco la fuerza de la convicción admitirá jamás que de lo que es nazca algo junto a él mismo" (fr. 8, 13-14), descartando así toda posibilidad de multiplicidad del *ser*.

En el *Timeo*, Platón también enfatiza la unicidad del cosmos:

> ¿Así que hemos hablado correctamente de un solo cielo, o era más correcto decir que eran muchos e incluso infinitos? Uno solo, […] por esta razón el hacedor no hizo ni dos ni infinitos cosmos, sino que este, que ha sido generado como único cielo unigénito, existe y existirá aún más. (Tim. 31a-b)

En otro pasaje señala: "Creó así un mundo, circular, que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro" (Tim. 34b).[25] En suma, en ambos el cosmos y "lo que es" son únicos.

[23] PLATÓN, *Timeo*, trad. de Azcarate.
[24] PLATÓN, *Timeo*, trad. Zamora.
[25] PLATÓN, *Timeo*, trad. Durán y Lisi.

- Unidad. El *ser* y el cosmos no solo son presentados únicos en número, sino internamente plenos. No muestran vacíos, interrupciones ni desigualdades. En Parménides, esta unidad se manifiesta en expresiones como "uno, continuo" (fr. 8, 6), "lleno de ser" (fr. 8, 24), "todo continuo" (fr. 8, 25) y sin exceso ni carencia, sin lugar alguno donde el *ser* sea más o menos (fr. 8, 44-45).

En Platón, el universo también es descrito como completo en sí mismo, formado de todo lo visible (Tim. 30a), "pues nada semejante a lo incompleto llegaría a ser bello",[26] compuesto por todos los seres vivos posibles (Tim. 30c-d), con cada elemento en su lugar y función. El diálogo afirma que lleno "de armonía y proporción, sostiene por naturaleza esta amistad, mediante la cual está tan íntimamente unido consigo mismo, que ningún poder lo puede disolver, como no sea aquel que ha encadenado sus partes" (Tim. 32c),[27] lo que lo convierte en una unidad integral y armónica.

- Autosuficiencia. La autosuficiencia es otro atributo fundamental. Ni el *ser* ni el cosmos requieren de algo externo para existir o sostenerse. Parménides declara que el *ser* "es ahora, todo junto", pleno, sin haber venido de otro ni dirigirse hacia algo distinto (fr. 8, 5-6). Es autosuficiente ya que nada le falta "y es que no es lícito que lo que es sea incompleto, pues no está falto" (fr. 8, 32-33).

Platón coincide al describir el universo como un ser completo, que contiene dentro de sí todas las cosas necesarias para su existencia. Explica que:

> nada salía ni entraba en él por ningún lado —tampoco había nada—, pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí. En efecto, el hacedor pensó que si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro. (Tim. 33c-d)[28]

Entonces, para la unidad total del *ser* parmenídeo y, en Platón, explícitamente para el universo visible y, en alguna medida, para el alma y el modelo, se predica una autosuficiencia comparable.

- Eternidad. Tanto el *ser* en el poema como el cosmos en el diálogo son eternos. Parménides lo establece sin ambigüedad: "Ni fue alguna vez ni será, porque es ahora, todo junto [...] ingenerado e imperecedero" (fr. 8, 5-10).

Platón formula una idea similar, y casi en una estructura idéntica, al referirse al *ser* eterno, como ajeno a las categorías temporales: "Todas estas [el era, el es y el será] son especies generadas del tiempo, que de manera incorrecta aplicamos sin reflexión al ser eterno. En efecto, decimos que era, es y será, pero solo le corresponde, según el razonamiento verdadero, el es" (Tim. 37e). [29] La diferencia es que en Platón la eternidad solo se la atribuye claramente a la faceta inteligible de la realidad, al modelo ideal. En Parménides ese atributo es global pues no plantea un desdoblamiento de planos de lo real como en el ateniense.

En este contexto, es importante recordar que, en el *Timeo*, Platón aclara que el relato cosmológico que presenta es un mito verosímil (εἰκὼς μῦθος, Tim. 29d) y no necesariamente expresa una narración literal de una creación temporal. De esta forma, la

[26] PLATÓN, *Timeo*, trad. Zamora.
[27] PLATÓN, *Timeo*, trad. de Azcárate.
[28] PLATÓN, *Timeo*, trad. Durán y Lisi.
[29] PLATÓN, *Timeo*, trad. Zamora.

"generación" del cosmos que aparece al inicio del diálogo no debería entenderse como un acontecimiento cronológico, sino como un acto lógico o estructural: una instauración del orden a partir del desorden, no un inicio absoluto en el tiempo.
- Otros posibles atributos coincidentes. A los cinco antes señalados podrían añadirse otras características comunes para el par *ser*/cosmos, unas más consistentes que otras, pero igualmente sugerentes, como la inmovilidad, entendida en términos absolutos, pues no hay espacio o vacío a su alrededor, es decir, un lugar a donde desplazarse (fr. 8, 29-31; Tim. 34a-b), así como la presencia de la *necesidad* (ἀνάγκη),[30] que en ambos textos actuaría como fuerza vinculante y garante de estabilidad (fr. 8, 30-31; Tim. 47e-48a). Las consignamos solo como ejemplos, con el fin de subrayar que nuestra lista no pretende ser exhaustiva, sino lo suficientemente ilustrativa para nuestro propósito.

En suma, más allá de las diferencias en los detalles, el paralelismo entre los atributos es bastante revelador. Una forma sencilla de entenderlo es que el *ser* parmenídeo y el cosmos platónico se refieren los dos a lo que en la antigüedad se denominaba fisis, es decir, la realidad total, comprendida como una unidad global que abarca más allá de lo material. Concepción que volveremos a explorar más adelante. Desde este modo, Parménides, con su propuesta unitaria, y Platón, con su multiplicidad de planos, describen ambos una realidad integral con rasgos altamente coincidentes. Esta correspondencia no solo se advierte en los atributos, sino que además ocupa un espacio relativamente análogo en el progreso de ambas obras: después de las delimitaciones generales, que ya identificamos, y antes de la exposición fenomenológica.

Cosmología fenoménica y elementos celestes. Una vez presentada la estructura general de la realidad y definidas sus características esenciales, tanto en el poema de Parménides como en el *Timeo* de Platón se avanza hacia una descripción organizada del universo visible, particularmente de los elementos y cuerpos celestes.

En Parménides, esta dimensión fenoménica, anunciada al final del llamado discurso del *ser* (fr. 8, 50 ss.), aparece claramente a partir del Fragmento 9, donde se describe que "todo está lleno de luz y de noche invisible". En el Fragmento 10 se menciona el nacimiento del éter, el Sol y la Luna, mientras que en el Fragmento 11 se hace referencia a la Tierra, la Vía Láctea, el Olimpo y las estrellas. Todo este despliegue fácilmente puede entenderse como parte de una disposición ordenada del cosmos, *diakósmos*, determinada por una fuerza reguladora, identificada con la *necesidad* "que lo guía" (fr. 10, 6), y "lo aherrojó para que mantuviera las ataduras de los astros" (fr. 10, 7), lo cual indicaría que su disposición responde a una ley inmutable que rige el orden total. Finalmente, en el Fragmento 12 se menciona la presencia de una diosa que todo lo gobierna (fr. 12, 3), probablemente la misma *Ananké*, que establece los ciclos de la reproducción y la vida, integrando los procesos biológicos al mismo principio regulador que estructura el cielo.

En el *Timeo*, Platón introduce la organización de los cuerpos celestes una vez que ha definido la forma, unidad y alma del universo. El Demiurgo, al ordenar el cosmos, asigna a los astros un rol funcional específico: el de regular el tiempo. En palabras del diálogo, "el sol y la luna, y los cinco astros que tienen por sobrenombre planetas fueron generados para la división y custodia de los números del tiempo" (Tim. 38c). Ofrece,

[30] Véase PLATÓN, *República* 617c-d, sobre la función cosmológica de *ananké* en el mito de Er.

además, una descripción general de su orden orbital y sus velocidades (Tim. 38d-39e). La ubicación, el movimiento y la función de estos astros se asocian con la medición, orden y conservación de la regularidad del universo.

Además, Platón lleva esta descripción cósmica a un nivel de especificidad que no se encuentra en los fragmentos del poema, al presentar una teoría estructurada de los elementos constitutivos del mundo sensible, donde fuego, aire, agua y tierra son asociados a un sólido geométrico regular, los llamados sólidos platónicos (Tim. 53c-56c). A esto, se añade una sección explicativa de tipo físico-dinámica de esos elementos en el mundo (Tim. 56c-68d).

Aunque Platón aún conserva elementos especulativos generales, la diferencia en la profundidad y extensión técnica con el poema es evidente. No obstante, la dimensión visible del cosmos, ya sea expresada como pares de contrarios, astros ordenados o elementos geométricamente estructurados, puede ser entendida en ambos como parte integrante organizada dentro de una totalidad unificada.

Naturaleza humana y su relación con el cosmos. En uno y otro texto, la incorporación de la referencia a la naturaleza humana ocurre una vez que ha sido descrito el marco general del cosmos y el orden de los elementos constituyentes, lo que sugiere una progresión similar en la exposición.

En el *Timeo*, podemos apreciar una exposición extensa y sistemática. Platón primero describe cómo el alma humana es compuesta por el Demiurgo a partir de la misma mezcla con la que se formó el alma del mundo, aunque con un grado menor de pureza (Tim. 41d-42d). Luego, retoma el tema con una descripción detallada del cuerpo humano y su alma, donde se explican funciones fisiológicas como la respiración, la digestión y la reproducción (Tim. 69e-90e). Todas estas funciones se integran dentro de un diseño que busca armonía, proporción y equilibrio, en correspondencia con los principios que rigen el universo. Así, el cuerpo y el alma están configurados de manera tal que su funcionamiento adecuado depende de su sintonía con el orden cósmico (Tim. 90d).

En Parménides, la evidencia del tratamiento de la dimensión humana es considerablemente más breve, pues se reduce a dos fragmentos. En el Fragmento 16, se lee: “Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos, será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres en todas las cosas y en cada una. Pues lo que predomina, es pensamiento”. Pudiendo interpretarse este texto de manera gruesa como una relación entre el pensamiento humano y la configuración material del cuerpo, lo que sugiere es una relación entre el plano cognitivo y la estructura corporal similar a la del texto platónico. Por otro lado, en el Fragmento 19 se hace referencia a que el ser humano nombra a los seres vivientes, refiriendo nuevamente a un aspecto cognitivo, relacionado esta vez tanto con la jerarquía en el orden universal como en la propia participación humana en el acto mismo de organizar el mundo.

Dadas las limitaciones del material conservado del poema de Parménides, no es posible reconstruir una visión antropológica completa. La lectura que proponemos es, por tanto, conjetural y limitada a lo que se conserva del texto. Sin embargo, la presencia de una referencia explícita al ser humano, ubicada después de la exposición cosmológica principal, permite reconocer otra coincidencia temática en el orden del discurso con lo que está desarrollado en el *Timeo*.

Otros seres del cosmos. Luego de abordar la naturaleza humana como parte del orden universal, en el *Timeo* aparece una referencia a otros seres vivos; en el poema, aunque breve, podemos reconocer un patrón similar. Esta inclusión amplía el marco cosmológico hacia una visión más completa del mundo viviente, donde la diversidad de formas de vida también se inscribe en la misma lógica estructural.

En el *Timeo*, Platón extiende su cosmología hacia los demás seres vivos tras tratar al ser humano, vinculando esta progresión a la noción de alma y su destino tras la vida (Tim. 90e-92c). Las almas que no alcanzan una vida racional vuelven a encarnarse según su grado de alejamiento de la razón: aves, cuadrúpedos y animales acuáticos ocupan distintos niveles de una escala ontológica y moral.

En Parménides, la referencia que tenemos es escasa pero significativa. En el Fragmento 19 se afirma: "De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora son y de aquí en adelante irán muriendo una vez criadas" (fr.19, 1-2). Aquí, aunque no se presenta una jerarquía tan detallada, la vida se integra en el mismo orden general: los seres vivos nacen y mueren dentro de una legalidad cósmica, sin romper la unidad del conjunto.

Cierre. El cierre varía significativamente: en el *Timeo*, el final es textual y explícito; en el poema de Parménides, es conjetural y reconstruido a partir de los fragmentos disponibles.

En el *Timeo*, Platón finaliza su discurso con una síntesis global del cosmos creado. Se afirma que el universo ha sido completado tras la incorporación de todos los seres —mortales e inmortales— y que ha llegado a ser un "dios visible", el más grande y perfecto, único en su género (Tim. 92c). Esta conclusión refuerza el carácter totalizante de la exposición, en la que el mundo es presentado como un ser vivo completo, dotado de cuerpo y alma, imagen visible del dios inteligible.

En el poema de Parménides, en cambio, no se conserva una clausura inequívoca del texto. El llamado Fragmento 19 ha sido interpretado por diversos estudios como parte del cierre de la sección de la doxa, e incluso como un posible final del poema completo. En él se afirma que las cosas nacidas ahora son, y más adelante perecerán (fr. 19, 1-2), con lo que parece resumir el ciclo del mundo fenoménico de los seres. Además, como lo señalamos anteriormente, se menciona que a ellas los hombres "les pusieron un nombre acuñado a cada una" (fr. 19, 3). Esta referencia al acto de nombrar resulta especialmente significativa, ya que, en algunas cosmologías antiguas, como en el *Génesis* bíblico (2:19), el nombramiento marca el momento en que el ser humano asume su rol en el cosmos, reconociendo, diferenciando y ordenando lo existente. Así entendido, el posible cierre parmenídeo, aunque breve y fragmentario, puede leerse como una síntesis temática, en la que el mundo fenoménico queda delineado y el lugar del hombre dentro de él, aunque solo insinuado, aparece marcado de forma esencial.

En conjunto, ambos textos concluyen con axiomas de carácter cosmológico terminales, aunque bajo registros distintos: Platón ofrece una visión sistemática y conclusiva, un resumen muy sintético; Parménides, en cambio, nos ha dejado una huella más escueta, parcial y abierta. Su posible cierre habla de las características esenciales del mundo fenoménico y de una de las funciones fundamentales del ser humano en el cosmos.

DISCUSIÓN: HACIA UNA PROPUESTA COMPRENSIVA. Las diferencias entre los textos no deben minimizarse y, como hemos visto, son notorias, entre otras cosas, en el estilo, integralidad de la fuente, extensión y profundidad técnica. Tampoco podemos pasar por alto los cuestionamientos contemporáneos al orden de la secuencia del poema, sobre todo de la sección conocida tradicionalmente como doxa.[31] Con todo, la coincidencia estructural propuesta nos estaría sugiriendo la existencia de un patrón de exposición cosmológica en el poema análogo al del *Timeo*. ¿Podría esto obedecer a una matriz compartida en el pensamiento griego arcaico —mitológico, jónico o mistérico— o responder simplemente a la convergencia espontánea de cualquier intento de la inteligencia por representar el cosmos como un sistema ordenado, continuo e inteligible?

Como lo señala el conocido estudioso de los mitos, Mircea Elíade,[32] y además lo muestran los estudios contemporáneos sobre los relatos cosmogónicos universales,[33] son comunes las secuencias expositivas que integran el origen del mundo, sus principios, los elementos constitutivos, los seres vivientes y el rol del hombre dentro del orden cósmico.

Consideramos que parte de la respuesta reside en ello: en la continuidad formal entre cosmogonías míticas y filosóficas. Esta idea ha sido destacada por varios estudiosos, entre ellos Francis Cornford, quien en su conocida obra *Principium sapientiae,*[34] analiza cómo las concepciones míticas del origen del mundo sirvieron de base para la construcción racional del pensamiento filosófico griego; y, en cierta medida, también en Walter Burkert[35] en su exploración del tránsito desde una mitología antropomórfica hacia una teología cósmica en los presocráticos. Lo cual concuerda, además, con el estilo épico del poema que algunos han catalogado como una teogonía, es decir, un poema heroico y divino, que habla sobre "el origen y desarrollo de los seres, y el devenir del cosmos".[36]

En este marco, la identificación de "lo que es", o el *ser* parmenídeo, con la fisis, entendida como la realidad total, encuentra respaldo en testimonios antiguos. Por ejemplo, Alejandro de Afrodisias afirma que Parménides sostuvo que "según la verdad el universo es ciertamente uno, ingenerado y esférico",[37] mientras que Simplicio, señala que Parménides describe al universo como "único, inmóvil, ingenerado y acabado".[38] En la investigación contemporánea, Néstor-Luis Cordero ha retomado esta misma idea señalando que cuando un griego de esa época piensa en "todo lo que es", piensa en la realidad como conjunto de todos los entes.[39] El propio Cornford se acerca a esta concepción desde otra perspectiva, cuando señala que el *ser* de Parménides no es una mera abstracción sino que "resulta ser una sustancia única, continua y homogénea que

[31] NESTOR-LUIS CORDERO, 'El extraño criterio utilizado para crear "la Doxa" de Parménides', *Diánoia*, 66 (2021-2022/87), pp. 141-151, https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2021.87.1843

[32] MIRCEA ELIADE, *Mito y realidad*, trad. de L. Gil, Labor, Barcelona, 1991, c. I-II.

[33] JOHANNES ADRIANUS VAN ROOYEN, 'Cosmogonic or creation myths: A mythical, philosophical and theological interpretation of the diverse cosmogonic myths: In conversation with Charles Long', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76 (2020/1), https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5853

[34] FRANCIS. MACDONALD CORNFORD, *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. de R. Guardiola y F. Giménez, Visor/ Machado, Madrid, 1987.

[35] WALTER BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica*, trad. de H. Bernabé, Abada Editores, Madrid, 2007.

[36] SONSOLES ALONSO, 'Parménides: el poema y su datación, *Ontology Studies*, 11 (2011), p. 298.

[37] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, DK 28 A7, en PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, trad. de C. Láscaris, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13 (1975/36), p. 8.

[38] SIMPLICIO, DK 28 A8, en PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, p. 8.

[39] NESTOR-LUIS CORDERO, *Siendo, se es: La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 33.

llena la totalidad del espacio".[40] Este último nos recuerda que la noción de fisis arcaica implicaba totalidad, orden y fuerza activa, no solo materia estática.[41] De este modo, las interpretaciones metafísicas del *ser* parmenídeo, en las que se lo define principalmente como incorpóreo o manifestación del puro pensamiento "que trasciende lo empírico y la corporeidad",[42] serían al menos insuficientes.

Si bien nuestra interpretación puede ser considerada alejada del canon al equiparar *ser* y cosmos, y asumir sus consecuencias, coincide en el fondo con una visión holística e integral, propia de cómo el mundo clásico consideraba que era la *naturaleza*, y que probablemente constituyó el contexto conceptual desde el cual los griegos elaboraban su conocimiento. Afortunadamente, esta visión llega a nosotros en palabras de Plinio el Viejo, que, aunque tardías, coinciden notablemente con lo expuesto en el poema:

> El mundo y todo aquello que con otra denominación se convino en llamar cielo, en cuyo seno transcurren todas las cosas, finito y único, hay que creer que es igual a la divinidad, eterno, inconmensurable y que no ha sido engendrado ni jamás va a perecer. […] Es sagrado, eterno, inconmensurable, un todo en el todo o, mejor dicho, él mismo el todo […] compuesto esencialmente por la totalidad de elementos intrínsecos y extrínsecos; no sólo es la propia obra de la naturaleza física, sino también la misma naturaleza física. […] Su forma es redondeada a modo de un globo perfecto; su nombre, principalmente y común acuerdo de los mortales en llamarle globo lo demuestran, así como también argumentos de la realidad.[43]

En ese fragmento, y en general a lo largo de toda la introducción del libro II de su famosa *Historia Natural*, Plinio recoge lo que, al parecer, los antiguos concebían sin necesidad de distinción conceptual: que el *ser*, lo que existe, el mundo y la *naturaleza* eran una misma cosa. Y eso es lo que en términos generales pensamos que se encuentra tanto en el poema de Parménides como en el *Timeo* de Platón.

CONCLUSIÓN. Consideramos que la comparación desarrollada y el análisis propuesto permiten sostener razonablemente la hipótesis de que el poema de Parménides, aun en su estado fragmentario, podría responder a un mismo tipo de orden expositivo de carácter cosmológico que el utilizado en el *Timeo* de Platón. Con ello no pretendemos ni establecer dependencia ni continuidad directa entre ellos, tampoco en confirmar el sentido cosmológico del *Timeo*, pues es evidente, sino mostrar que los fragmentos conservados del poema permiten ser ordenados y entendidos en esa misma clave progresiva cosmológica que soporta al famoso diálogo del ateniense.

Según nuestra lectura, ambos textos despliegan un discurso progresivo, lógico y totalizador: inician con un marco sacral, establecen principios fundamentales, delimitan las vías legítimas de acceso a la *verdad*, describen la estructura y los fenómenos del cosmos, integrando la dimensión humana y la de los otros seres. Este andamiaje

[40] CORNFORD, *Platón y Parménides*, p. 73.
[41] FRANCIS. MACDONALD CORNFORD, *De la religión a la filosofía*, trad. de A. Pérez-Ramos, Ariel, Barcelona, 1984, p. 93.
[42] VICENTE INSA TEN, 'Parménides: el poema del Ser y las apariencias', *La torre del Virrey*, 37 (2025), p. 38 (https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/1760).
[43] PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, Libros I-II, trad. de A. Fontán, A. M. Moure Casas y otros, Gredos, Madrid, 1995, pp. 337-338.

expositivo puede sintetizarse en cuatro grandes bloques: introducción, principios de la realidad y el conocimiento, macrocosmos y microcosmos.

Leído desde esta perspectiva, el poema de Parménides deja de aparecer como un texto fragmentario o contradictorio, sino que se revela como una exposición cuidadosamente construida. El proemio anuncia su bipartición: la vía de la *verdad* y los pareceres de los mortales, que luego se despliegan con precisión en dos grandes bloques. La aparente multiplicidad de planos —mítico, cosmológico, lógico, físico y gnoseológico— que algunos consideran difícil de armonizar, respondería, en su globalidad, a una exposición orgánica y coherente de tipo cosmológico.

El *ser*, o cosmos según sostenemos, no se presenta solo como un conjunto de partes, sino como una totalidad autosuficiente, esférica, permanente y racionalmente accesible. Esta visión que Parménides articula mediante un poema filosófico, y Platón mediante un diálogo cosmológico con elementos técnico-matemáticos, constituye una de las primeras expresiones no míticas, que nos han llegado, del intento de comprender lo real como un sistema ordenado.

En este sentido, las interpretaciones metafísicas del *ser* parmenídeo, que lo definen como un pensamiento despojado de cuerpo, un decir verdadero o una manifestación existencial, quedan en alguna medida desactivadas. Nuestra propuesta, en cambio, no solo elimina la supuesta fractura entre *verdad* y doxa, sino que recupera la posibilidad de entender ese *ser* no como una entidad separada del mundo físico, sino como la totalidad de lo real en sus múltiples dimensiones: materiales e inteligibles, estáticas y dinámicas, integradas en una unidad, concreta y accesible en su naturaleza profunda y verdadera por medio de la única vía concebible: la razón; otra, no es lícito pensarla siquiera.

Entonces, si concedemos que los fragmentos del poema son restos de una totalidad que fue, nuestra lectura en clave cosmológica permite una reconstrucción coherente y global de todo el poema. Quizá sea aquí donde reside su mayor fuerza hermenéutica: cada fragmento adquiere sentido propio y, al mismo tiempo, se enlaza con los demás en una configuración unitaria de principio a fin, sostenida por un andamiaje cosmológico comparable al del *Timeo*. Donde las secciones *verdad* y doxa se complementan como un discurso cosmológico integral, que presenta primero lo inteligible del mismo y luego su orden fenoménico aparente.

Basándonos en esta lectura, se puede sostener que Parménides no fundaría la ontología como abstracción, sino que estaría extendiendo la tradición materialista jónica hacia una cosmología racional del *ser*, donde el pensamiento no solo describe, delimita y participa del universo, sino que lo hace accediendo, mediante la razón, a su pliegue oculto e inteligible: la *verdad* (*alétheia*). Así, el poema no requiere reconstrucciones doctrinales metafísicas externas: basta con seguir su secuencia interna para descubrir que ya poseería, en su forma misma, una exposición cosmológica muy cercana a la del *Timeo*. Tal vez, y a modo de reflexión final, bastaba no desconfiar tanto del título transmitido por los antiguos doxógrafos, *Περὶ φύσεως*, y leer con calma lo que siempre estuvo ahí: un poema que, fiel a su nombre, habla *sobre la naturaleza*.