

# Esperanza y verdad. Prolegómenos a una filosofía de la esperanza<sup>1</sup>

## *Hopeness and truth. Prolegomena to a philosophy of hopeness*

**Einar Iván Monroy<sup>2</sup>**

Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Recepción: 26 de agosto del 2021

Evaluación: 25 de febrero del 2022

Aceptación: 28 de febrero del 2022



<sup>1</sup> El presente artículo recoge hallazgos importantes del proyecto de investigación PIE-ECSAH 28/08-18 “Filosofía práctica y acción filosófica. Necesidades y retos en los campos laborales para el filósofo en Colombia” de la UNAD, ejecutado junto con Yuner Ismar Flórez Eusse, Adolfo Enrique Alvear Sarabia, Fernando Rodríguez y Luis Amín Velasco Cobos, del Grupo Cibercultura y Territorio COL0020689, financiado por la UNAD.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos en la Universidad de Barcelona (España). Magister en Filosofía Contemporánea, Especialista en Gerencia del Talento Humano y Filósofo (UNAD).

ORCID: 0000-0002-7442-2703

Correo electrónico: [einar.monroy@unad.edu.co](mailto:einar.monroy@unad.edu.co) / [einar.monroy@gmail.com](mailto:einar.monroy@gmail.com)

Monroy, E. (2022). Esperanza y verdad. Prolegómenos a una filosofía de la esperanza.

*Cuestiones de Filosofía*, 8 (30), 155-176.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13364>

## Resumen

Aunque una filosofía de la esperanza pareciera ser una propuesta de todo contemporánea (Bloch, Fromm, Husserl, Laín, Marcel, Heidegger, Patočka, Stein), sus esbozos tuvieron lugar en el siglo VI a. C. El objetivo principal de esta investigación es exponer los ejercicios preliminares en torno a una filosofía de la esperanza en el marco de la controversia de Heráclito con Pitágoras. Desde un enfoque cualitativo, mediante el método histórico hermenéutico, se llevó a cabo un análisis de datos. Como muestra tomamos fuentes primarias sobre los *Versos Dorados* de Pitágoras y los *Fragmentos* de Heráclito, y como fuentes secundarias las traducciones y comentarios más reconocidos. El instrumento utilizado fueron las fichas de trabajo mixtas. Como resultado se observa que la esperanza es un problema para el pueblo griego, que en los vv. 52-53 de los *Versos Dorados* y en el fragmento 22B 18 DK se encuentra esbozada como problema filosófico, y que éste se comprende mejor a partir de la crítica de Heráclito a Pitágoras y en relación con otros fragmentos clave del pensamiento del Efesio. La investigación permite concluir que la esperanza no es un tema exclusivo de la teología ni propiamente contemporáneo, sino inicialmente de la filosofía, que encuentra en el debate de Heráclito con Pitágoras sus formulaciones preliminares y un contexto propicio para problematizarla en su comprensión habitual, repensarla a la luz del espíritu del tiempo y resignificarla como forma-de-vida.

**Palabras clave:** *Versos Dorados*, Fragmentos de Heráclito, vida pitagórica, verdad del *lógos*, esperar.

## Abstract

Although a philosophy of hopefulness seems to be an entirely contemporary proposal (Bloch, Fromm, Husserl, Laín, Marcel, Heidegger, Patočka, Stein), its sketches took place in the 6th century BC. The goal of this research is to present the preliminary exercises around a philosophy of hopefulness in the context of Heraclitus' controversy with Pythagoras. From a qualitative approach, through the hermeneutical historical method, a data analysis was made. As a sample we take primary sources on the *Golden Verses* of Pythagoras and the *Fragments* of Heraclitus and as secondary the most recognized translations and commentaries. The instrument used was the mixed worksheets. As a result, it is observed that hope is a problem for the Greek people, that in vv. 52-53 of the *Golden Verses* and in fragment 22B 18 DK it is found outlined as a philosophical problem, which is better

understood from Heraclitus's critique of Pythagoras and in relation to other key fragments of Ephesian thought. The research allows us to conclude that hopeness is not an exclusive theme of theology or properly contemporary, but initially of philosophy, which finds in Heraclitus's debate with Pythagoras its preliminary formulations and a propitious context to problematize it in its habitual understanding, to rethink it to the light of the spirit of time and redefine it as a way-of-life.

**Keywords:** *Golden verses*, Fragments of Heraclitus, Pythagorean life, truth of the logos, hopeness.

## Introducción

Algunos fenómenos y el miedo que suscitan han puesto de moda la esperanza, la han vuelto reclamo cotidiano, la propaganda política la ha hecho su bandera y los medios de comunicación la han vuelto lugar común. Aunque es una cuestión muy antigua, a nosotros ha llegado cargada de matices religiosos, y pese a que ha habido contribuciones importantes, no hay una propuesta universalmente fundamentada de la esperanza. Por tanto, es menester repensarla, problematizarla, resignificarla y devolverla a su lugar.

De otra parte, no cabe duda de que asistimos a una dictadura del presente, y cuando uno no se siente lo suficientemente instalado en su situación tiene dos caminos: volver al pasado para buscar en él lo que tuvo de mejor y aspirar a un renacimiento o, *esperar* del futuro una posibilidad para la renovación, reanimación, depuración, de lo presente y, con éste, de lo pasado, propiciando un advenimiento de lo “antiguo” –que no es lo arcaico, sino lo *immemorial* e *inactual*– en lo “nuevo”. Nietzsche (2011) quería ser un arúspice romano, esto es “(...) adivinar el futuro a partir de las vísceras del presente (...)” (pp. 485 y 488), justamente porque en esas vísceras, en su disposición y composición interna, se guardan tanto lo que desde lo pasado ordena, como lo que en el presente indigesta. Abrirse al futuro, en todo caso, es acercarse a lo originario, lo originariamente histórico, a lo que dispone y dimensiona. En este sentido, es necesario pensar lo que ya Nietzsche (2014) apuntó: “Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es el que da la regla a nuestro hoy (...)” (p. 73).

Ahora bien, es sabido que el problema presocrático por antonomasia es la φύσις –dejemos por ahora sin traducir este complejo término– y una forma decisiva de atenderlo parece haber sido la espera. Que esto es así lo corroboran dos textos de dos pensadores presocráticos. El primero lo encontramos en *Los Versos Dorados*, atribuidos a Pitágoras, y recuperados gracias a los comentarios de Hierocles de Alejandría (S.V. d. C.) (Ortuño, 2019; Schibli, 2017; Renger y Stavru, 2016) en cuyo verso 53 podemos leer: “De suerte que no esperarás lo que no debe esperarse, y nada te será oculto en este mundo (...)” (Dacier, 1906, p. 168). El segundo, en el fragmento de Heráclito: “Si (uno) no tuviera esperanza, no hallará lo inesperable, ya que es difícil de hallar e intransitable” (Cornavaca, 2008, p. 191; 22B 18 DK). Tanto en uno como en otro, *esperanza* y *verdad* están en una relación esencial. Dos enfoques diametralmente opuestos, más que por su ubicación geográfica, por sus perspectivas y focos de interés.

¿Qué nos *espera*, cuando hoy se nos determina no a esperar, sino a mantener el optimismo, cuando no a desesperar? ¿Es posible abrirnos a un pensar futuro, dando un paso atrás, desde un pensar pasado? ¿Cuál es la relación esencial entre *ἐλπίς* y *φύσις*? Y, en definitiva, ¿cuál entre *ἐλπίς* y *ἀλήθεια*? Dado que en las vísceras de nuestro presente encontramos la ilusión trascendental del cálculo y dominio del ente, se advierte la necesidad de pensar lo incalculable, lo insólito, lo que surge. Para conjurar la hipertrofia del yo y la reducción del mundo a data, urge dejar-ser la existencia humana como apertura y movimiento. En este esfuerzo preliminar, tendemos un puente entre el comienzo y fin de la filosofía. En Pitágoras y Heráclito reconocemos uno de los estribos de dicho puente, ellos son nuestro *pretexto*, en sus versos y fragmentos encontramos los comienzos de un problema cuyo eco resuena hoy, y que, sobre todo, hace pensar futuro. En vez de una forma de conocimiento, el analítico-calculador, se requiere volver sobre la cuestión de la posibilidad de que existan diferentes modos, entre ellos el elpidiológico. ¿Es la esperanza sólo un imperativo de la situación o, más que nunca, una forma-de-vida?

## **Método**

Desde el enfoque cualitativo y el método histórico hermenéutico, se partió del análisis de datos para recrearlos mediante interpretaciones. A partir del aporte de Taylor y Bogdan (1994), el análisis de datos supuso una primera *fase de descubrimiento* (pp. 159-166) en la que se buscó información en torno al problema de la esperanza, siguiendo el rastro de autores contemporáneos y clásicos, de sus interpretaciones e ideas, de los temas, relaciones e intuiciones que iban emergiendo, elaborando las diferentes tipologías bajo las cuales se podían congregarse los conceptos y proposiciones resultantes de la apropiación del material bibliográfico. Luego una segunda *fase de codificación* (pp. 167-170) en la que propiamente se procedió a la recolección, codificación y refinamiento de toda la información recabada y relacionada con el tema, las principales ideas, conceptos, interpretaciones y proposiciones, mediante categorías que permitiesen la codificación, separación, examen y refinamiento del material recabado. Finalmente, la *fase de relativización* (pp. 171-174), en la que se procedió con la interpretación de los textos en relación con el contexto en el que fueron recabados, reconociendo las propias perspectivas, lógicas y supuestos, tanto del intérprete como de las fuentes utilizadas.

## Resultados

### La esperanza en la literatura griega clásica

Uno de los primeros textos de la literatura griega en los que se nos habla de la esperanza, incluso de manera personificada, es *Trabajos y días*<sup>3</sup>, (Hesíodo, 1978, pp. 127-128). Pandora abre el *πίθος* del que salen todos los males, quedando sólo *ἐλπίς*. En la importante interpretación de Verdenius (1971) encontramos, además de la rica exposición de cuatro posibles enfoques de lectura del pasaje de Hesíodo, una propuesta consecuente con el contexto y la época, y que es la que nos interesa destacar aquí: los males que liberó Pandora y que convivían con la ‘esperanza’ no tienen un significado moral, sino que son desgracias (p. 230), lamentables inquietudes, infortunios. Dicho esto, la esperanza, más que una contra para un mal existente liberado en el pasado, tiene relación con algo futuro, inminente, con algo que bien puede no ser aún, pero que puede llegar a ser, lo que imprime a ésta un fuerte carácter ontológico y epistemológico, pues una vez que han sido liberadas las fuerzas que las cosas guardan, el ser humano no advierte, desconoce, no espera lo que puede sobrevenir.

También en Teognis (v. 637) encontramos una comprensión personificada, pues nos dice que la esperanza y el espíritu de aventura son dioses imperiosos, y que son semejantes en el mundo (Rodríguez, 1981, p. 210). Además de dioses severos y de difícil trato, a la esperanza se la comprende como compañera del peligro. En contraste, en Homero (1993) encontramos una comprensión de la esperanza no personificada, aunque se mantiene en el carácter de último recurso, tal como se advierte en el verso 101 del canto 16 y verso 84 del canto 19: “(...) y aún cabe esperanza!” (pp. 352 y 404). Pareciera que el sentido de la esperanza estuviera determinado a cargar un cierto hálito de desespero, aunque en momentos de desesperanza cabe esperar un cambio.

Finalmente, Esquilo (1986) nos cuenta en su *Prometeo* que para que los hombres se aliviaran de la enfermedad de anticiparse a la muerte les proveyó el fármaco de la esperanza (p. 552). Ya como previsión o conjetura, como preocupación o temor, o como fármaco, la esperanza se comprende entonces como actitud o sentimiento. En todo caso, de acuerdo con Laín (1957), el pueblo griego “No supo ser (...) un pueblo esperanzado (...)” (p. 23) y sí pesimista como bien lo señaló Nietzsche. Como veremos, Pitágoras asumirá esta tradición y Heráclito será su crítico.

<sup>3</sup> Para una buena contextualización tanto del autor como de la obra, ver Rodríguez (2001). Cfr. *Teogonía* 1135, 1144, 1146. Tanto Bailly (2000, p. 649) como Chantraine (2009, p. 326) coinciden en traducir el verbo *ἐλπίζω* por ‘s’attendre à’, esperar.

## La cuestión pitagórica y los *Versos Dorados*

El litigio sobre los *Versos Dorados*, dentro de los que se enmarca la esperanza, parece ser tan complejo como la cuestión pitagórica. Farina sostiene que la cuestión pitagórica es a la filosofía griega como la cuestión homérica a la literatura (p. 5). Descartando la figura y fama reproducida por sus discípulos y los desarrollos de su escuela, cabe destacar que Pitágoras no dejó nada escrito y mucho de lo que se le atribuye son enseñanzas recogidas por sus sucesores. Aun así, a partir de varias fuentes, Farina sostiene la autenticidad de los *Versos Dorados* por ser fiel a la doctrina moral de Pitágoras y provenir de algunos de sus mejores testigos o algún discípulo cercano (pp. 9, 14-15, 17), aunque destaca que su significado es doble: exotérico para todos, esotérico para los iniciados, siendo este el carácter que hay que perseguir, con la advertencia de la oscuridad que los ronda, dado el precepto de escuela del sagrado silencio (p. 10).

Insistamos en el problema de la autoría y autenticidad, que es de vieja data. Diógenes Laercio, por ejemplo (VIII, 6), si bien afirma que algunos burlescamente dicen que Pitágoras no escribió nada, líneas abajo sostiene que escribió los tratados del *Educativo*, *Político* y *Físico* (2010, p. 304). Respecto a los *Versos Dorados*, nos dice Farina (1962) que la paternidad ha sido atribuida, al menos, a Empédocles, Epicarmo y Filolao. En el caso de Empédocles, por la semejanza del 31B 112, 4 DK<sup>4</sup> con el verso 71<sup>5</sup> de los χρυσᾶ ἔπη. Contra esta postura está el argumento de la antipoética de los *Versos Dorados* en comparación con la sensibilidad y líricas del Agrigentino (p. 13). En lo que a Epicarmo se refiere, aunque se apropia de muchos preceptos pitagóricos, no es razón suficiente, toda vez que el elemento moral, argumento clave para sopesar su autenticidad, se encuentra de manera fragmentaria en sus obras. En cuanto a Filolao de Crotona, primero en publicar la doctrina pitagórica en tres libros (Laercio, 2011, p. 306; VIII, 15), también parece ser candidato a autor, aunque contradice el hecho mismo de haber sido el editor de las doctrinas pitagóricas, lo que no implica necesariamente que sea su autor original.

En cuanto al verso 53<sup>6</sup>, objeto central de nuestro interés, Farina (1962) nos ofrece una versión: “Sabrás, como es justo, que en todo hay una misma naturaleza, así que no esperes lo imposible y nada se te escapará (...)”<sup>7</sup> (p. 42). Como se observa, el fragmento 53 se comprende mejor como

<sup>4</sup> “ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός” [Yo, como un dios inmortal, que ya no mortal] (Cornavaca, 2011, pp. 218-219).

<sup>5</sup> “ἔσσειαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός” [Serás un dios inmortal, incorruptible, a quien no dominará la muerte] (Dacier, 1906, p. 169).

<sup>6</sup> “ὥστε σε μήτε ἄελπι ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν”.

<sup>7</sup> Traducción del autor del presente artículo.

consecuente del 52<sup>8</sup>. Si esto es así, hay que reconocer entonces –como lo hace Farina (p. 42)– que según Laercio (2010, p. 310; VIII, 33), lo que se encuentra en litigio es la identidad de la naturaleza y la imposibilidad de su transgresión. En la nota al fragmento 53 escribe Farina: “Al no desear cosas imposibles, el sabio habrá alcanzado la perfección; habrá conocido el justo límite de las posibilidades humanas y en ello se satisfará (...)”<sup>9</sup> (p. 42).

De lo aportado por Farina podemos inferir dos ideas fundamentales: 1) la identidad de la naturaleza es el límite que el ser humano no puede rebasar y, por tanto, habitar dentro de dicho límite es la condición de posibilidad para alcanzar la perfección; 2) el objeto de la espera, lo imposible, sería la transgresión misma de dicho límite. Como corolario, mantenerse dentro de los límites de lo que es, sin esperar algo más allá, es la condición para que todo resulte accesible.

El aporte de Johan C. Thom (1995) resulta sumamente significativo ya que en su *Introducción*, desde un enfoque histórico religioso, estudia sistemáticamente las principales fuentes de la investigación moderna sobre la cuestión, la recepción en la antigüedad y su respectiva transmisión, así como los problemas de su autoría, fecha de composición, contenido, estilo, función, lugar y valor histórico. De sus comentarios nos permitimos exponer aquellos que aportan mayores elementos o evidencias para la argumentación de nuestra postura. En primer lugar, Thom (1995) indica que ni su título es original ni la autoría puede atribuírsele a un solo autor, mucho menos a Pitágoras, aunque sí a un autor colectivo, toda vez que fue utilizado como enseñanza propedéutica en el pitagorismo (pp. 31-32), y sugiere que la fecha de compilación puede haber sido post-platónica, aunque correspondiente a la helenística temprana, es decir, entre el 350 y 300 a. C. (p. 58).

En segundo lugar, quizá una de sus propuestas más novedosas respecto a investigaciones previas, se destaca la triple afirmación sobre su composición y contenido. Los *Versos Dorados*, afirma Thom (1995), manifiestan una estructura compositiva bien integrada que puede evidenciarse tanto por su progresión lineal y lógica de un verso, grupo o entre sus partes, así como por la unidad temática que le subyace (p. 59). Del bosquejo realizado nos interesa señalar que Thom (1995) propone dos partes: la primera, aquella en la que se exponen los preceptos a dominar (1-49a); la segunda, los objetivos últimos y beneficios (49b-71) y, dentro de esta, la conclusión (65-71). Dentro de la segunda parte cabe resaltar que además de la promesa del

---

<sup>8</sup> “γνώσει δ’ ἡ θέμις ἐστί, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην”.

<sup>9</sup> Traducción del autor del presente artículo.



conocimiento de la esencia de los dioses –de su omnipresencia y gobierno– y de los hombres, está la de la naturaleza, su homogeneidad y lo que esta tesis implica para el ser humano (pp. 63-64).

En tercer lugar, además del estilo gnómico, se indica su función psicagógica correspondiente a todo sistema de prácticas o forma de vida basada en el cuidado intelectual, moral y espiritual, y cuya comprensión puede darse tanto desde la perspectiva del maestro-guía –responsabilidades, procedimientos, consideraciones motivacionales, aprendizaje colaborativo, contenidos– como del destinatario o alumno –principios a internalizar y aplicar, prácticas y ejercicios, autoexamen– (Thom, 1995, pp. 77-78). En definitiva, “El objetivo de los preceptos es encaminar al estudiante en la vía de la virtud y prepararlo para doctrinas más elevadas (...)”<sup>10</sup> (p. 79). En cuanto a su lugar, no cabe duda de que el contexto de los *Versos Dorados*, como ya se ha dicho, es la enseñanza, pero no dentro de una vida comunitaria propiamente dicha, sino a modo de una propedéutica para la forma de vida pitagórica seglar (pp. 88, 91).

Esta necesaria digresión nos permite ganar comprensión del conjunto de los *Versos Dorados* para pasar a su análisis. En cuanto al verso 52, Thom (1995) propone una serie de alternativas de interpretación de acuerdo con las lecturas idiomáticas o textuales posibles, así como las realizadas por autores que le preceden. Nos ofrece tres formas de interpretación: a) “Llegarás a saber que la naturaleza es la misma en todo”; b) “Llegarás a conocer la naturaleza, siendo la misma en todo”; c) “Llegarás a conocer la naturaleza (como siendo) similar en todo” (p. 190), siendo la tercera la más admitida por ser la más cercana al texto y su función, así como por ser una promesa más integral en el sentido de permitir tanto el conocimiento de la naturaleza, como el de su homogeneidad, a través de unas prácticas. Así las cosas, el verso 53 aparece como consecuencia de lo anterior: con el conocimiento adquirido no hay razón para falsas expectativas o falsos temores –fuente de inestabilidad moral e infelicidad–, ni para ignorar lo que es probable, tampoco para no comprender que el mundo divino es la verdadera fuente de su felicidad (pp. 191-193). En relación con este fragmento, Thom (1995) trae a colación dos fragmentos con tonalidades opuestas. Del lado optimista, uno atribuido al poeta órfico Linus (Frag. 9): “Todo es de esperarse; nada es sorprendente: para dios todo es fácil de hacer, nada es imposible (...)”. Del lado más pesimista, de Eurípides (Frag. 761): “Nada es inesperado; es necesario esperar todo (...)”. El verso 53 de los *Versos Dorados* ocupa la

<sup>10</sup> Traducción del autor del presente artículo.

posición intermedia: “(...) uno no debe temer pesimistamente la ocurrencia inesperada de desgracias, pero tampoco esperar con optimismo milagros” (Thom, 1995, p. 193). Llama la atención que Thom no incluyera aquí el fragmento de Heráclito 22B 18 DK.

Del aporte realizado por Bastidas, Rodríguez y Sánchez (2011) podemos destacar algunos elementos claves de lectura antes de presentar su traducción del verso en cuestión. De una parte, señalan el peso que la tradición platónica o aristotélica pueden tener a la hora de leer los *Versos Dorados*: para la primera tradición es plausible aceptarlos como textos pitagóricos; para la segunda sólo como textos pitagorizantes (pp. 98-99). De otra parte, dividen los versos de la siguiente manera: introducción –iniciación del aprendiz– y normativa –vv. 9-20: medida y aceptación del destino; vv. 21-26: prudencia y renunciaciones; vv. 27-48: vida placentera; vv. 49-71: resultados y consecuencias– (pp. 103-104). En tercer lugar, respecto a su estructura métrica, los autores afirman que los *Versos Dorados* están contruidos en hexámetros dactílicos, propios de la épica homérica y hesiódica, aunque cargados de un carácter sapiencial, tanto por el contenido como por la forma de su transmisión (p. 105). Finalmente, en términos filológicos la traducción es justa, aunque en lo filosófico se pierde de vista mucho de lo que allí se indica, sobre todo en lo concerniente a las cuestiones de la *φύσις* (v. 52) y la *ἀλήθεια* (v. 53).

### **Semblanza de una controversia<sup>11</sup>**

Antes de arriesgar una interpretación propia, es necesario recordar una controversia como contexto a partir del cual nos permitimos justificarla. En primer lugar, en el fragmento 22B 40 DK, leemos: “La erudición no enseña a tener inteligencia. En efecto, (la) habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo (...)” (Cornavaca, 2008, p. 209). ¿Acaso es la *πολυμαθίη* lo que se esconde como promesa en el “nada te será oculto en este mundo”? Como bien sabemos, en los fragmentos de Heráclito encontramos suficientes razones para reconocer que uno de los motivos por los cuales el Efesio critica a Pitágoras es la pretensión de aprender muchas cosas. Más que tener todo ante la mirada, se trata de entender una sola cosa, lo sabio, la unidad, la armonía, que gobierna todas las cosas. Es lo que efectivamente encontramos en el fragmento 22B 41 DK, que sostiene que no muchas, todo lo que se descubrirá si nada se espera, sino una cosa es lo digno, lo sabio: conocer el pensamiento que gobierna todo a través de todo

<sup>11</sup> Para un estudio más amplio sobre la cuestión, consultar Huffman (2009) y Mondolfo (2007).

(p. 211). Así, no sólo hay dos formas de conocimiento (la erudición y la inteligencia), sino que la segunda de ellas tiene mayor rango y distinción respecto a la primera, toda vez que está abierta a lo que gobierna todo, junto con aquellas cosas a las que está enfocada la primera.

Como si fuera poco, también en el fragmento 22B 81 DK Heráclito critica a Pitágoras, en esta ocasión calificándolo de “jefe de charlatanes” (p. 247). Es decir, para el Efesio, la sentencia de Pitágoras “De suerte que no esperarás lo que no debe esperarse, y nada te será oculto en este mundo (...)” (Dacier, 1906, p. 168), sería una verdadera charlatanería. Quizá la clave de este calificativo, además del fragmento anterior, la encontremos principalmente en el fragmento 22B 129 DK en el que encontramos la razón fundamental: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los hombres y, después que seleccionó estos escritos, se hizo una sabiduría propia, erudición, artificios maliciosos (...)” (Cornavaca, 2008, p. 285). En esta ocasión, aunque reconoce a Pitágoras el mérito de haber investigado más que todos, no sólo se reafirma la crítica a la erudición, sino que se pone el acento en lo que pareciera ser la mayor razón de la crítica: hacerse una sabiduría propia, meramente de oídas (Huffman, 2009, pp. 197, 204, 208). Por el fragmento 22B 2 DK sabemos que para Heráclito el pensamiento-acción, la φρόνησις supone seguir lo común, ó *ἔθνος*, otro nombre para ó *λόγος*, y no como la mayoría, la multitud, que vive como si tuviera un pensamiento particular. Para Heráclito, Pitágoras no sólo es un charlatán por su erudición, sino, sobre todo, por vivir como si tuviera un pensamiento particular, pese a haber practicado la investigación.

Si, a pesar de las diferencias en las interpretaciones expuestas anteriormente, tenemos en cuenta que de una parte el v. 53 de los *Versos Dorados* se ajusta al espíritu pesimista del pueblo griego; de otra parte, que la autenticidad de estos está aceptada por a) ser fiel a la doctrina moral de Pitágoras, b) por provenir de algunos de sus mejores testigos o algún discípulo cercano y c) por estar contruidos en hexámetros dactílicos, de carácter sapiencial; y, finalmente, que por su función psicagógica y propedéutica estaba dirigida al fomento de la forma de vida pitagórica seglar, mas no para las comunidades cerradas, obligadas al voto de silencio, no es descabellado pensar que Heráclito estuviera familiarizado con alguna versión temprana, al menos en su forma oral, y que en esa controversia del Efesio con Pitágoras, los textos o ideas pitagóricas, el fragmento 22B 18 DK tenga su punto de partida, es decir, que dicho fragmento sea una respuesta a lo formulado en los vv. 52-53 de los *Versos Dorados*.

## Discusión

### Formulación inaugural de una filosofía de la esperanza

Aunque una filosofía de la esperanza pareciera ser una propuesta del todo contemporánea (Bloch, 2007a, 2007b, 2014; Fromm, 2017; Husserl, 2014; Laín, 1957; Marcel, 2005; Heidegger, 1975, 2000, 2009; Patočka, 2004; Stein, 2005, 2007, 2019a, 2019b), cuestión de la que nos ocuparemos en futuras investigaciones y de las que el presente resultado de investigación pretende ser su prolegómeno, como se puede ver, está formulada ya por los pensadores iniciales.

Revisemos en primer lugar una pequeña estela de traducciones e interpretaciones del fragmento 22B 18 DK. Marcovich (1968) lo traduce así: “Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará: de tan difícil escudriño y acceso es (...)” (p. 29). Mondolfo (2007), por su parte, no difiere mucho del anterior ya que lo traduce en los siguientes términos: “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable (...)” (p. 33). Ahora bien, la ventaja de Mondolfo sobre la de Marcovich es que mientras este parece leer el 22B 18 y el 27 DK juntos, aquél profundiza sobre las diferentes interpretaciones, de las que podemos destacar las siguientes ideas: por un lado están los que conectan ambos desde una perspectiva escatológica (Zeller, Gomperz), donde lo inesperado resulta el bien prometido a los iniciados en los misterios (Macchioro), la amenaza a los tramoyeros (Gigon), la transformación de las almas –aire-fuego-agua-tierra– (Rohde, Nestle, Schaefer, Cherniss), la inhibición de toda representación previa o los deseos suscitados por las ilusiones (Ramnoux) (pp. 317-319). Por el otro está el mismo Mondolfo que separa los dos fragmentos, y lee el 22B 18 DK en perspectiva gnoseológica, mientras que el 22B 27 DK<sup>12</sup> escatológicamente. Es decir, Mondolfo (2007) considera que el 22B 18 DK, en paralelo con el 22B 86 DK, el 22B 17 DK y el 22B 28 DK plantean el problema de la “comprensión de la verdad y del lógos común” y la exigencia de “(...) la «voluntad de creer» como condición de toda posibilidad de conocer y de comprender (...)” (p. 319). Esta voluntad de creer no estriba sobre una postura religiosa, sino, como ya se ha dicho, gnoseológica, es decir que dicha voluntad de creer tiene por principio la necesidad de partir de un supuesto o una idea directriz. En otros términos, en el conocimiento siempre partimos de algo y queremos llegar a algo.

---

<sup>12</sup> A los hombres, cuando muertos, les aguardan cosas que ellos no esperan, ni siquiera se las imaginan.

También García (1992), siguiendo a Marcovich, traduce dicho fragmento así: “Si no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de buscar y difícil de obtener (...)” (p. 245). Valga agregar que en la interpretación se mantiene la distinción de Mondolfo, aunque en lo referente al 22B 18 DK establece una relación con 22B 45 DK. Dado que la esperanza es lo que separa a los hombres a los que les deparan bienes y males, de los dioses que conocen el futuro, y de los animales que desconocen su condición mortal (p. 198) –en esto García sigue a Vernant–, la esperanza es la salida a los límites del alma que tiene un logos profundo, es la “salida a los males del individuo definiendo el papel del concededor de dios, del «filósofo»” (p. 199).

En la versión de Marcel Conche (1998) tenemos: “Si no se espera lo inesperable, no se desocultará, inexplorable e inaccesible es (...)”<sup>13</sup> (p. 245). Para este filósofo, quien recoge algunas ideas de la tradición griega, Heráclito no está indicándole a los hombres tener esperanza, puesto que es el último recurso de los dioses para los humanos, o una enfermedad de estos. Lo que a su juicio está señalando Heráclito es un cambio en las formas de esperar. No esperar con delirio ni timidez (p. 245), ni un optimismo desmedido, ni un pesimismo ciego. La esperanza del filósofo difiere de las esperanzas en las que la mayoría se pierde; las realidades intramundanas: “Los hombres esperan esto o aquello *en el mundo* (...)” (Conche, 1998, p. 246). Mientras que a la mayoría le es propio lo inesperado, lo que no se espera (*‘inespéré’*), al filósofo le está dado lo ‘inesperable’: la verdad sobre el todo (p. 246), es decir, lo inesperable es algo *diferente* a todo y, por tanto, la esperanza del filósofo no estriba en lo que uno puede esperar *en* el mundo o *del* mundo. La verdad es lo ἀνέλιπτον, trascendente mas no empírica; por ello no se puede tomar como objeto mediante método, pues no se busca esto o aquello del mundo, sino el sentido mismo del mundo. La verdad del ser exige una esperanza esencial: esperar lo inesperable, lo que no es esperado por la multitud o por los que duermen, simples mortales que se revuelcan en el cieno como los cerdos (22B 13 DK). Así, para Conche (1998), la esperanza del filósofo es la condición necesaria, aunque no suficiente, para franquear la brecha entre los simples mortales y el dios (p. 247).

Montes (2011) ofrece una riqueza de ideas muy actuales y que animan a vincular la filosofía de la esperanza propuesta por Heráclito con la filosofía de la esperanza necesaria hoy. De una parte, la premisa de la comprensión de la filosofía: “(...) el no rendirse ante los retos y desafíos que ofrece el pensamiento permanente del hombre (...)” (p. 17). De la otra, ¿de cuáles

<sup>13</sup> Traducción del autor del presente artículo.

se trata, entonces? De lo ‘inesperado’ mismo, entendido como lo insólito, impredecible e imprevisible, que se sustrae a las sendas y enmarañadas investigaciones. No es lo imposible, sino lo no previsible, lo que nos desconcierta, desinstala, deshabitúa; lo que nos saca de la indiferencia y la despreocupación (p. 18). Esperar lo inesperable es rebelarse a conformarse con la mayoría, a ser nivelado, a renunciar a lo inusual, a alienarse en el inconformismo (p. 20). Esperar lo inesperado no supone generar falsas expectativas o vanas esperanzas, sino “(...) contemplar la posibilidad de aquello que no sucede de ordinario (...) adentrarse en la jungla de lo desconocido, portando la brújula de la anticipación (...)” (p. 21). Si bien, esperar lo inesperado no garantiza que será encontrado, no esperarlo tampoco asegura que no se presentará. Sin embargo, preséntese o no, la ganancia estriba en la apertura permanente del pensamiento, en el valor de la anticipación. Esperar lo inesperado significa, en definitiva, estar vigilante, inquieto, despierto, en lugar de dormirse en lo meramente presente, desentendiéndose de lo por venir, pasando de todo aquello que no aparece con el carácter de lo novedoso y útil (p. 26).

Por último, Medina y Fernández (2015) traducen el fragmento así: “Si no espera lo inesperado (inesperable) no lo encontrará, siendo como es difícil de buscar y sin vía de acceso (...)” (p. 69). De su comentario, resulta importante mencionar que parte del asunto sobre el sentido de la forma verbal de *ἐλπεται*, si como *estar a la espera* (Marcovich, Kahn y Pradeau) o si hay que entenderlo como *tener esperanza* (Diano, Conche y García Calvo), decantándose por la primera hipótesis. De acuerdo con ello, lo que caracteriza al filósofo no es que se haga esperanzas, sino de saber esperar pacientemente, pese a que el orden último de las cosas no es manifiesto *prima facie*, a que su búsqueda y acceso supone otras salidas distintas a las tradicionales o a aquellas a través de las cuales nos relacionamos con las cosas, y a que nuestras taras, opiniones y ficciones nos alejan de la reflexión (p. 70).

En segundo lugar, ofrecemos una interpretación propia, indicando que la clave del fragmento está en las formas *ἐλπεται* y *ἀνέλπιστον*. Por las razones aducidas arriba, entendemos a *ἐλπεται* no como lo que es necesario tener, una propiedad o algo que nos define, ni un qué cosa se debe hacer, en el sentido de hacerse esperanzas o ilusiones, sino como modo de ser, como forma-de-vida<sup>14</sup>, un vivir ejemplar –estar a la espera– que se hace forma. Se propone, por tanto, la siguiente traducción: Si uno no espera lo inesperable,

---

<sup>14</sup> “(...) una vida que es inseparable de su forma (...)” (Agamben, 2014, p. 173).

no se desocultará, inexperimentable e indeterminable es. Un primer indicio que podemos reconocer es que la espera no es una condición suficiente, pero sí un modo necesario, pues quien se cierra en su propio yo, en su pensamiento particular, y no sigue lo que es común –el *lógos*– ya de entrada se ha cerrado a toda posibilidad; quien no se abre y no sale de sí mismo no puede transitar, y menos hallar, aquello que trasciende a los simples hechos.

Ahora bien, en el pensamiento heracliteano, la esperanza no significa la pasividad de quien se adormece con la ilusión de que el mañana podrá ser mejor, pero tampoco la prevención contra todo mal posible, mucho menos una vana aspiración a las múltiples cosas mundanas que la mayoría anhela y desea, sino la espera de aquello que justo ella no comprende –aunque se las encuentre– o no conoce –por más que las aprendan– (22B 2, 4, 13, 17, 29, 37 DK). No olvidemos el fragmento 22B 86 DK, cuando refiriéndose a la mayoría se dice que por *ἀπιστίη*<sup>15</sup>, no por falta de fe, sino de descuido, de escucha, escapan al conocimiento.

Varios son los epítetos con los cuales podríamos relacionar a quienes no viven en la forma de la espera. En el caso del fragmento 22B 1 DK encontramos: *ἄζύνετοι* (incapaces de comprender), *ἀπείροισιν* (incapaces de experimentar), *εὔδοντες* (durmientes) (cfr. 22B 17, 51, 73, 75, 89 DK). En el 22B 2 DK a quienes tienen un pensar-praxis particular (*ἰδίαν φρόνησιν*). De hecho, en el 22B 17 DK, Heráclito se refiere de un modo positivo a quienes no esperan como a quienes les parece, se imaginan, se figuran, creen que conocen (*ἔωντοῖσι δοκέουσι*); o en el 22B 28a DK, pese a su renombre (*δοκιμώτατος*) sólo conocen (*γινώσκει*) y custodian (*φυλάσσει*) las cosas aparentes (*δοκέοντα*); o en el 22B 34 DK en el que se repiten algunos calificativos señalados en el primero –*ἄζύνετοι, ἀκούσαντες, ἐοίκασι*– sumado a dos oposiciones: sordo-escuchar, presentes-ausentes. En definitiva, es el necio, sin previsión (*νήπιος*) o el tonto (*βλάξ*) que se queda perplejo (*ἔπτοῆσθαι*) ante cualquier discurso (22B 87 DK), la mayoría que encuentra sus deleites en lo mismo que los bueyes se deleitan (22B 4 DK), los que realizan prácticas religiosas falsas (22B 5, 14, 15 DK), los que prefieren la basura al oro (22B 9 DK), los que sienten placer en el cieno (22B 13 DK), los que tienen almas bárbaras (22B 107 DK) o húmedas por su ebriedad (22B 117 DK).

Si leemos el fragmento 22B 18 DK en una perspectiva no sólo gnoseológica como lo ha sugerido Mondolfo, sino también ontológica, lo inesperable es el mismo *lógos*. Así pues, en Heráclito, la espera indica fundamentalmente un modo de ser, un estar en vela, estar despierto, estar dispuesto a; es la

<sup>15</sup> En *Iliada* 6.233, Homero (1996) narra que Glauco y Diomedes *πιστώσαντο* “se cogieron mutuamente las manos y sellaron su compromiso” (p. 220).

*garantía* para escuchar y corresponder al *lógos*, que es siempre (22B 1, 50 DK) lo común (22B 2 DK), lo único sabio (22B 32, 41 DK), la armonía contrapuesta (22B 51 DK) e invisible (22B 54 DK). Es lo que no puede ser capturado como elemento visible ni medido bajo categorías que corresponden al mundo como extensión o como mera data, porque tiene su propia medida, de hecho, como *lógos* es la medida misma (22B 30, 31 DK). Es lo inencontrable, por más recorrido que se haga andando, porque el alma tiene por límite a un *λόγος* que es *βαθὸν* (22B 45 DK). Con todo, el alma no puede cerrarse, no puede no esperar, porque entonces no podrá reconocer lo inesperable.

A partir de lo dicho retomemos los *Versos Dorados*: (52): “Como es de justicia, llegarás a conocer la naturaleza completamente igual en todo”; (53): “De manera que no esperarás lo inesperable, y nada te será oculto”. En el verso 52 Pitágoras invoca a Temis<sup>16</sup>, la deidad-legalidad, como condición necesaria para lo que sigue: el conocimiento de la naturaleza y su homogeneidad, es decir, de la unicidad del ser. En la perspectiva pitagórica, la legalidad y la unicidad del ser se copertenecen, pues la *Physis* (el ser), no solo es cognoscible, sino íntegro y homogéneo. Por eso, en el verso 53 la espera queda aniquilada, no tiene razón de ser, toda vez que la necesidad del ser no admite la posibilidad; la integridad-homogeneidad no admite algo más –tampoco menos– de lo que es. Por consiguiente, la transparencia de la verdad no depende del esperar, sino del conocer lo que es. La total transparencia del ser de las cosas, “nada te será oculto”, es la meta de quien no espera. *Temis*, *Physis*, verdad es la trilogía que está en juego en los susodichos versos y en la que la espera no tiene cabida.

Desde un punto de vista pragmático esto cobra sentido si nos desembarazamos de ensoñaciones, de fantasías, de deseos o de todo aquello que queremos, pero nada hacemos para lograrlo. Si nos liberamos de todo aquello que nos aparta de la realidad y ponemos los pies sobre la tierra, y nos conformamos con lo que *realmente* sucede, este mundo se abrirá entonces a nuestra mirada. No obstante, es necesario suspender la inmediatez de la promesa y problematizar lo ligero de su realización. ¿Cuál es el principio que sustenta el imperativo del “no esperarás”? ¿Cuál es la razón para que Pitágoras se atribuya la autoridad para establecerlo? ¿Acaso no es lo propio de los hombres filosofantes buscar, abrirse a lo desconocido, desde lo cotidiano y

---

<sup>16</sup> No es coincidencia que también Parménides formulara luego en el 28B 1, 26-28 DK: “(...) ¡salud!, que no es una deidad desfavorable la que te ha hecho recorrer este camino, sino Temis y Dike” (Cornavaca, 2011, p. 27).



regularmente conocido? Sumado a lo anterior, ¿a partir de qué criterios se establece aquello de “lo que no debe” esperarse? ¿Cómo reconocer lo que se debe de lo que no? En todo caso, parece que se impusiera una praxis, como condición para un saber, sacrificando todo esperar.

Una idea fundamental que podría inferirse de lo dicho *supra* es esta: encontramos la formulación incipiente de la ilusión trascendental del cálculo y del dominio, del poder del ente, que se ha hecho habitual. El supuesto de la absoluta transparencia del ser (v. 52) y la ‘no-espera’ como supuesto de acceso al fenómeno (v. 53) conducen a dos dogmas de una fe filosófica que, por un lado, declara doblemente que *ente significa indefectiblemente fenómeno* –mostrarse–, olvidando que hay entes que no se muestran, no se vuelven objetos, y que *fenómeno* significa indefectiblemente ‘*un ente que se muestra*’. Por el otro, de un alma (‘*ψυχῆι*’, v. 47) como estructura única y fundamental sobre la que se basa la promesa del conocimiento, desconociendo que ella tiene disposiciones cuyos actos no suponen necesariamente un correlato y escapan a toda intencionalidad, y aun así la templan y hacen posible.

En contraste, Heráclito sostiene: “Si uno no espera lo inesperable, no se desocultará, inexperimentable e indeterminable es” (22B 18 DK). En este fragmento Heráclito formula la necesidad radical de la esperanza. Es una disposición necesaria, aunque no suficiente, para el desocultamiento del ser. La esperanza es un temple anímico fundamental (*Grundstimmungen*)<sup>17</sup> que nos caracteriza como lugar de apertura para el mundo en tanto horizonte de posibilidades, de modos de ser, de poder-ser, de pro-yectarse; una disposición que nos deja ver lo que por esencia se sustrae a todo *recercamiento*. Sin esperanza no hay apertura inaugural para lo inesperable porque se presenta en el *kairós*, del tiempo que llega, del futuro, que implica incertidumbre y riesgo. Pensamiento no será mera representación, ni la verdad mera exactitud, tal como se infiere de los fragmentos 22B 54 y 123 DK, cobrando pleno sentido DK 22B 86 DK, es decir, que por quedarse en la simple representación o *diseño* y concordancia o *codificación*, se escapa una concepción más originaria del pensamiento y de la verdad.

En definitiva, el planteamiento que se deriva de lo que hemos argüido es el de una vida cuya forma es la espera, de un pensar de lo incalculable, la verdad del *lógos*, que es más que objeto y que reclama otro modo de

---

<sup>17</sup> Heidegger (2007) desarrolla de manera significativa el sentido de temple de ánimo diferenciándolo del mero suceso o estado de ánimo y elevándolo al rango de “parte del ser del hombre” (pp. 94-99). En otras palabras, no sólo pensamos y actuamos desde y a través de los templos, sino que éstos nos conducen y determinan nuestros pensamientos y praxis.

correspondencia. Quien espera ha ganado para sí mayoría de edad, toda vez que no está como la multitud, sino que ha logrado encontrar en la espera una forma-de-vida.

## Conclusiones

Como se ha demostrado, la esperanza no es un tema propiamente contemporáneo, sino inicialmente de la filosofía que encuentra en el debate de Heráclito con Pitágoras sus formulaciones preliminares y un contexto propicio para problematizarla en su comprensión habitual, repensarla a la luz del espíritu del tiempo y resignificarla como forma-de-vida. A lo largo de la historia se nos ha determinado a prestar atención a las vivencias del pensar, querer y sentir, pero la del esperar ha sido descuidada. Ahora bien, considerada como disposición existencial, la esperanza tiene una *potencia* inauguradora que abre a lo porvenir, que no está determinado, escrito, decidido, calculado. Y es que la esperanza no es el fundamento de un acto, sino una acción (esperar) y, en cuanto tal, carece de fin (Arendt, 2009, p. 253), de clausura. La esperanza como temple conductor, más que ver –principio de una relación cognitiva con nosotros mismos, los otros, las cosas y lo Otro, de cara a un conocimiento superior, útil, rentable–, exige el escuchar previsor que garantiza la “fenomenología hermenéutica”, como disposición para la correspondencia en la coexistencia, pues aquello para lo que la esperanza nos abre es originariamente para el carácter comunitario del mundo, pues en tanto somos en el mundo, somos unos con otros<sup>18</sup>. Esperar es lo que hace que seamos comunidad de la esperanza.

Por esta razón la esperanza no es *el* temple de ánimo fundamental, individual, sino un temple anímico conductor –*Leitstimmung*<sup>19</sup>– de una apertura más radical, en cuanto dispone al pensar en una situación y acción histórica venidera. Lo que templa al pensar hoy no es ya la re[tro]producción de un recuerdo, ni la representación de lo que es propiamente presente ante sí, sino la intuición anticipativa de lo que está por advenir, que no es una identidad sustancial, sino cumplimiento en tanto posibilidad. ‘ἐλπίς’, ‘*spes*’, ‘esperanza’, ‘*hope*’, ‘*die Hoffnung*’, nombra una relación de apertura con lo que es apertura en sí mismo; es un modo de ser, es el modo por antonomasia del cuidado. Por ello, quien desespera, descuida. Sin futuro no hay presente y mucho menos pasado.

---

<sup>18</sup> Los temples de ánimo no son sucesos meramente subjetivos, sino también intersubjetivos (Heidegger, 2007, p. 97).

<sup>19</sup> De acuerdo con el segundo Heidegger (2006, pp. 145, 318), ya no se trata de un temple fundamental, sino conductor, en el primer comienzo y fundamento, en el segundo, estar dispuesto, disposición, apertura, despertar.

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bastidas, J., Bastidas, M., Rodríguez, W. y Sánchez, L. (2011). Estudio sobre el Carmen Aureum pitagórico. Forero, R., Ochoa, L. Ramírez, G. et al (Eds.), *Studia Philologica Columbiana I*. Bogotá: Universidad de La Sabana / Universidad Nacional de Colombia / Universidad de los Andes. [https://www.humanas.unal.edu.co/jornadasfilologicas/files/6014/2651/4984/V\\_Jornadas.pdf](https://www.humanas.unal.edu.co/jornadasfilologicas/files/6014/2651/4984/V_Jornadas.pdf)
- Bloch, E. (2007a). *El principio esperanza 1*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2007b). *El principio esperanza 3*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2014). *El principio esperanza 2*. Madrid: Trotta.
- Conche, M. (1998). *Héraclite. Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cornavaca, R. (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.
- Dacier, A. (1906). *Pitágoras. Su vida, sus símbolos y los versos dorados con los comentarios de Hierocles*. Barcelona: Imprenta Baseda.
- Farina, A. (1962). *I versi aurei di Pitagora*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice.
- Fromm, E. (2017). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, M. (1992). *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hesíodo. (1978). *Obras y Fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid: Gredos.
- Hierocles. (1853). *In aureum Pythagoreorum carmen commentaries*. Berolini. [https://ia802601.us.archive.org/4/items/bub\\_gb\\_fkM-AAAAcAAJ/bub\\_gb\\_fkM-AAAAcAAJ.pdf](https://ia802601.us.archive.org/4/items/bub_gb_fkM-AAAAcAAJ/bub_gb_fkM-AAAAcAAJ.pdf)
- Homero. (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Huffman, C. (2009). La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129. Hülsz, E. (Ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum* (pp. 193-223). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (2014). *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Zamora: Lucina.
- Laín, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marcel, G. (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Marcovich, M. (1968). *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Medina, A., y Fernández, G. (eds.). (2015). *Heráclito. Fragmentos*. Madrid: Encuentro.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Montes, Á. (2011). *Repensar a Heráclito*. Madrid: Trotta.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas (vol. I). Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas (vol. III). Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Ortuño, M. (2019). Estudio sobre el *Carmen Aureum pitagórico*. *Ápeiron: estudios de filosofía*, 11, pp. 37-43. <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero-11>
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro.
- Renger, A. y Stavru, A. (Eds.). (2016). *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rodríguez, F. (2001). La composición de los poemas hesiódicos. *Emerita*, 69 (2), pp. 197–223. <https://doi.org/10.3989/emerita.2001.v69.i2.126>
- Rodríguez, F. (1981). *Líricos Griegos Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos II (Siglos VII-V a. C.)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Schibli, H. (2017). Hierocles of Alexandria. *Oxford Classical Dictionary*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8174>
- Stein, E. (2005). *Obras completas (vol. II). Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007). *Obras completas (vol. III). Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019a). *Obras completas (vol. IV). Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019b). *Obras completas (vol. V). Escritos Espirituales*. Burgos: Ediciones El Carmen / Editorial de Espiritualidad / Editorial Monte Carmelo.
- Taylor, S. y Bogdan, E. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. México: Paidós.

Thom, J. (1995). *The Pythagorean Golden Verses. With Introduction and Commentary*. Leiden / Ney York / Köln: E. J. Brill.

Verdenius, W. (1971). A 'Hopeless' Line in Hesiod: "Works and Days" 96. *Mnemosyne, Fourth Series*, 24 (3), pp. 225-231. <https://www.jstor.org/stable/4429989>