

## Ferecides de Siro y las cosmologías quinarias de la antigüedad. Materiales para una discusión

Roque Lazcano Vázquez<sup>1</sup>

Recibido: 13 de diciembre de 2018 / Aceptado: 9 de septiembre de 2019

**Resumen.** El presente artículo intenta ofrecer un marco documental para la discusión sobre la estructura cosmológica de Ferecides de Siros. Partiendo de la polémica entre quienes le adjudican un cosmograma quinario y aquellos que lo interpretan septenario, proponemos un recorrido por las antiguas doctrinas cosmológicas quinarias, tanto griegas como orientales, a fin de explorar su recurrencia y variedad. Se constata que la disputa religiosa entre los apologetas del cinco y los del siete existía ya en la antigüedad, pudiendo haber afectado a la lectura que los doxógrafos hicieron entonces de la obra de Ferecides. Se expone la teoría de Nick Allen sobre la existencia de una «ideología pentádica» indoeuropea y se critica su sesgo idealista (pitagórico en la línea de Dumézil). Finalmente, se suscribe la hipótesis del origen «protogeométrico» de muchos de estos mapas ontológicos quinarios y se recapitulan las posibles referencias que manejaba el maestro de Pitágoras cuando ideó su teogonía.

**Palabras clave:** ideología pentádica, cosmología quinaria, aritmología antigua, mapa ontológico, Πεντέμυχος, cinco elementos.

### [en] Pherekydes of Syros and the Fivefold Cosmologies of Antiquity. Materials for a Discussion

**Abstract.** The present paper tries to offer a documentary framework for the discussion on the cosmological structure of Pherekydes of Syros. Starting from the controversy between those who assign him a fivefold cosmogram and those who interpret it as sevenfold, we propose a journey through the ancient quinary cosmological doctrines, both Greek and Oriental, in order to explore its recurrence and variety. It is verified that the religious dispute between the apologists of the five and the apologists of the seven existed in the antiquity, being able to affect the reading that doxographers made of the work of Pherekydes. Nick Allen's theory about the existence of an Indo-European «pentadic ideology» is analyzed, and its idealistic bias (Pythagorean in the line of Dumézil) is criticized. Finally, the hypothesis of the «protogeometric» origin of many ancient fivefold ontological maps is subscribed, and the possible references of Pherekydes are recapitulated.

**Key words:** pentadic ideology, fivefold cosmology, Πεντέμυχος, ancient arithmology, ontological map, five elements.

**Sumario:** 1. Estado de la cuestión: ¿cinco o siete receptáculos? 2. Planteamiento: ¿existía una «ideología pentádica» en la antigüedad? 3. Las cosmologías quinarias en la antigua Grecia. 4. Las cosmologías quinarias extra-helénicas. La India 5. Las cosmologías quinarias extra-helénicas. China, Egipto y

<sup>1</sup> Universidad de Santiago de Compostela  
Correo electrónico: roquelazcanovazquez@gmail.com  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8392-3035>

Babilonia. 6. ¿Qué razones se alegan para un quinario fundamental? Crítica. 7. Recapitulación. Antigüedad y plausibilidad de la péntada atribuida a Ferecides. 8. Bibliografía.

**Cómo citar:** Lazcano Vázquez, R. (2020). Ferecides de Siro y las cosmologías quinarias de la antigüedad. Materiales para una discusión, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 77-104.

## 1. Estado de la cuestión: ¿cinco o siete receptáculos?

De la cosmología<sup>2</sup> de Ferecides de Siros, el maestro de Pitágoras<sup>3</sup>, nos han llegado solo unos pocos fragmentos e interpretaciones<sup>4</sup> que invitan a la polémica. La principal controversia se debe a los dos títulos diferentes con los que los doxógrafos bautizan su cosmogonía: la Suda la denomina *Siete receptáculos* o *Mezcla divina* o *Teogonía* (*Ἐπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία*)<sup>5</sup> mientras que Damascio, siguiendo a Eudemo, habla de *cinco receptáculos* o *recintos* (*Πεντέμυχος*), también llamados «mundos»<sup>6</sup>:

Ferecides de Siro dice que existieron siempre Zas, Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios...; mientras que Tiempo produjo de su propio semen el fuego, el viento y el agua...; a partir de ellos, divididos en cinco receptáculos, se ha formado otra numerosa generación de dioses, llamada la de los cinco receptáculos, o por decir lo mismo, de los cinco mundos<sup>7</sup>.

La cuestión radicaría, pues, en determinar si los mundos o partes en que el *Chronos* de Ferecides distribuye el cosmos son *cinco* –como dice Damascio– o *siete* –como sugiere el título de la Suda–, a partir del estudio de sus posibles referencias y otras cosmogonías coetáneas<sup>8</sup>. No obstante, a nuestro juicio, los fragmentos disponi-

<sup>2</sup> Cuando atribuimos a Ferecides una cosmología, ésta debe entenderse en el sentido lato de *Weltanschauung* («visión del mundo») o, más precisamente, de «organización discreta –abstracta– del entorno» (al modo de un *mapa mitocósmico* –metafísico–), pero no en el sentido filosófico (o científico) que la cosmología tiene en la actualidad. De hecho, tampoco sabemos si Ferecides conocía el concepto *cosmos* tal y como lo aplicó Anaximandro al universo. Sobre la idea filosófica de mapa, véase Bueno 2012.

<sup>3</sup> A Ferecides se le atribuye el honor, compartido con Anaximandro, de haber sido el primer autor griego en escribir en prosa, así como de haber sido el primero entre los griegos en hablar de la inmortalidad del alma. [Apuleyo, *Florida*, 15; Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I.16.38]. Sintetizando ambos títulos, Teopompo (IV a.C.) dice de él que fue el primero en escribir en prosa sobre los dioses, lo cual parece más acertado. Ferecides practicaba el arte de la adivinación y fue el primer griego en enseñar la doctrina de la metempsicosis. Los mitos que rondan su figura proliferaron debido a su condición de maestro de Pitágoras, y por eso los relatos sobre su muerte son tan variados como distantes los lugares en que se dice descansa su cuerpo (Schibli 1990, 1-13). Por lo demás, a menudo se le confunde con Ferecides de Atenas, historiador mencionado por Eratóstenes (vid. Toye 1997; Fowler 1999; Pámias Massana 2005).

<sup>4</sup> Diels-Kranz 1960<sup>9</sup>, 43-50; Colli (1978) 2008, 77-103; Schibli 1990, 140-175.

<sup>5</sup> Cf. «Φερεκίδης» en *Suda*, φ214.

<sup>6</sup> Πεντέκοσμον: el término seguramente sea anacrónico. La lectura de Eudemo de los cinco nichos como cinco mundos quizás se apoyase en la sentencia de Platón en el *Timeo*, 55d, como veremos más adelante.

<sup>7</sup> De la traducción de Martínez Nieto 2000, 91. Φερεκίδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι αἰὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς ... τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου Ἐαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ ..., ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεάν συστήναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταυτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν, πεντέκοσμον. Ferecides, S F60 = DK A8 (Eudemus Rhodius, fr. 150, según Damascius, Ἀπορία καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, § 124).

<sup>8</sup> Zeller 1865, 79-87, quien no contaba todavía con todos los fragmentos (carecía del frg. 2 DK publicado por Grenfell-Hunt 1897, 23) negaba influencias orientales en Ferecides y lo situaba en una línea de tradición mitológica que

bles no permiten pronunciarse rotundamente en favor de una de las dos opciones, de ahí que el marco de posibilidades que aquí proponemos deba tomarse en un sentido problemático<sup>9</sup>.

Los comentarios críticos sobre la figura de Ferecides de Siros (ca. s. VI a.C.) se remontan a Aristóteles, quien lo calificaba de «teólogo mixto» y lo relacionaba con los *magi* persas (*Metafísica*, 1091b)<sup>10</sup>, pero no sería hasta mediados del siglo XIX, y

---

suponía cierto progreso respecto a Hesíodo. Por su parte, Diels pondría el principal foco de referencia en Anaximandro y los jonios, de cuyas cosmologías Ferecides habría hecho una interpretación mitologizante. Vid. Lisi 1985. En la década de los años 1910 se publicarían dos trabajos que alimentarían la disputa entre las “facciones” quinaria y septenaria. Por un lado, Eisler 1910, 302-313, en su erudito estudio sobre el pensamiento antiguo, especularía que Ferecides tenía en mente una figura como la del pentagrama a la hora de postular una división quinaria (o pentádica) del cosmos. Por otro lado, Roscher publicaría en 1913 un estudio sobre la cosmología septenaria del tratado pseudo-hipocrático Περὶ Ἑβδομάδων, §§ 1-12 (*Sobre las semanas*, trad. Villa Polo 2003) en donde lo comparaba con otras teorías heptádicas de autores griegos, como las siete divisiones del alma de los estoicos o las héptadas de Filón de Alejandría (*Sobre el taller del mundo*, 36-40), Nicomaco de Gerasa (*Teología aritmética*) o Macrobio (*Comentario a ‘el sueño de Escipión’*, I, 6, 80). Cf. Roscher 1913, 106-8. Por su parte, Platón, en *Timeo* 35b, relata una división del alma en siete partes. Aunque Roscher no menciona a Ferecides, Gomperz 1929, 18s., sí se referirá al escrito de las *Hebdomadon* para apoyar la existencia de una concepción cosmológica septenaria (o heptádica) en la época presocrática, y por ello criticará a Diels el haber rechazado el título dado por la Suda. Con todo, si bien en sus análisis específicos las omiten, tanto Eisler como Roscher sabían que las cosmologías quinarias y septenarias –respectivamente– no eran las únicas en la antigua Grecia: Eisler estudia también los hexagramas y heptagramas antiguos, y Roscher 1913, 88-89, comenta que existen otras divisiones cosmológicas importantes en los *Tratados Hipocráticos* en base a los números 5, 10 y 40, aunque no los ejemplifica. West ha criticado algunas de las asunciones de ambos autores en sendos artículos de 1963 y 1971(a). A Eisler le critica su interpretación mistificante de la elección ferecida de un cosmograma quinario, mientras que a Roscher le critica su excesivo entusiasmo en la generalización de la cosmología septenaria en la antigüedad (Roscher la retrotrae a los jonios del siglo VI a.C.), proponiendo que seguramente fuese posterior a Filolao (A 16; B 20), antes del cual no se conservan registros del conocimiento de cinco planetas en Grecia. Por otro lado, West 1971a, 385-388, compara el *Sobre las Semanas* hipocrático con las divisiones septenarias del *Gran Bundahishn* (X. 2-XI. 5), pero también recuerda que existen otras divisiones ternarias y quinarias en la tradición india. Ilberg 1894 ha sugerido que la numerología del *Hebdomadon* provenía de la escuela de Cnido. Roscher lo discute en 99-102. Por lo demás, Mansfeld 1971 ha sostenido que el *Hebdomadon* es un texto de época helenística seguramente influido por el estoicismo, en cuyo caso la vinculación con Ferecides sería extemporánea.

<sup>9</sup> La razón de que nos centremos en explorar la hipótesis quinaria es, principalmente, que la teoría septenaria cuenta con un corpus de investigaciones más extenso. Sobre la importancia mística del número siete en el Oriente antiguo, véase Reinhold 2008. Se ha sugerido (Engels 2012, 89-93) que la limitación del canon de los Sabios de la Grecia arcaica a la cantidad de siete pudiera estar relacionada con el valor místico atribuido a este número en la época. Apolo, el dios del templo más importante de la Grecia antigua (situado en Delfos, donde se albergaban las famosas sentencias de los siete sabios) se identificaba con el número siete. Lo mismo sucederá con Atenea, divinidad estrechamente relacionada con la sabiduría. Este número tiene especial relevancia en muchos de los mitos griegos (p.e., los siete contra la Tebas). Incluso uno de los Siete Sabios, Solón, distinguió en uno de sus poemas siete edades en la vida de cada ser humano, designando con el número setenta la edad perfecta y plena. Para los pitagóricos, el siete representaba el *Kairós*. Por su parte, las hebdomadas se empleaban para organizar el calendario ya desde tiempos remotos. También se ha señalado que la tradición griega podría estar influida por precedentes orientales. En el poema del *Gilgameš* se habla de los Siete Sabios que levantaron las murallas de Uruk. Siete Sabios, llamados *rishis*, también aparecen en los Vedas. El siete también tiene una importancia capital en la tradición hebrea del Antiguo Testamento y en la tradición bíblica y judeocristiana (los siete ojos de Yahvéh, el candelabro de siete brazos, los siete pilares de la sabiduría, las siete virtudes, los siete pecados capitales, los siete sellos, etc.). Se ha sugerido que estas similitudes culturales, a mayores del difusionismo entre regiones, tengan un “fundamento astro-lógico”: los siete astros (los cinco planetas conocidos más el sol y la luna), o las siete estrellas que conformarían las Pléyades según muchas de tradiciones. Sobre el número siete en Grecia, cf. Roscher 1913.

<sup>10</sup> La influencia oriental en Ferecides se daba por supuesta en la antigüedad. Filón de Biblos afirma que lo que Ferecides escribió sobre Ophioneus y los Ophionidai se inspiraba en los relatos de los fenicios (Euseb. *P.E.* 1.10.50 = *F. Gr. Hist.* 790, fr. 4) y establece una equivalencia entre El y Krono (*P.E.*, 1.10.16, fr. 2), mientras que la Suda dice

sobre todo después del monográfico que le dedicó Hermann Diels (1897), cuando la cuestión que aquí planteamos empezó a centrar buena parte de las polémicas sobre su legado: Diels negaría las influencias orientales en la obra de Ferecides y desestimaría el título dado por la Suda (Ἐπτάμυχος) en favor del testimonio quinario (Πεντέμυχος). West (1963) respaldará esta postura (aunque rechazando el misticismo pentádico de autores como Eisler<sup>11</sup> y admitiendo posibles influencias orientales) y sugerirá Πεντάμυχος como título original de la cosmogonía de Ferecides<sup>12</sup>.

A la opción quinaria se opondrán Mondolfo-Zeller (1932, 193-203), Kirk-Raven (1957, 58 y 71), Walcot (1965, 79) y Martínez Nieto (2000, 90s.), quienes, siguiendo a Gomperz (1929, 18s.), no ven razones para rechazar el título de la Suda y consideran que la supuesta cosmología septenaria de Ferecides tendría influencias orientales<sup>13</sup>. En un trabajo posterior, West (1971b) replicará que son precisamente estas tradiciones heptádicas orientales las que influirían, no en Ferecides, sino en el título «contaminado» que le atribuiría la Suda<sup>14</sup>. Por lo demás, en su imprescindible monográfico sobre Ferecides, Schibli (1990) achacaría la polémica a la confusión entre los términos μοῖραι y μυχοί, e intentaría armonizar ambas posturas: Ferecides habría postulado cinco receptáculos originales (μυχοί), que se convertirían en siete porciones cósmicas (μοῖραι) tras la creación de Tierra (Ge) y Ógenos (Ofioneo)<sup>15</sup>.

## 2. Planteamiento: ¿existía una «ideología pentádica» en la Antigüedad?

Dejando a un lado la plausible propuesta de Schibli<sup>16</sup>, lo primero que deberíamos subrayar es que la teoría de la influencia oriental en Ferecides no es necesariamente

---

de él que se formó leyendo «secretos libros fenicios». Por su parte, Flavio Josefo habla de influencia egipcia y caldea (D-K 11 A 11). Flavio Josefo, *Contra Apión* I, 2; Laercio, *Vidas*, I, 116-122. Cf. Kirk-Raven 1957, 48-53. No obstante, entre los testimonios antiguos no encontramos ninguno que mencione influencias de la India.

<sup>11</sup> «This is a bare possibility; but here need be no such mystical significance in the choice of the number five. Presumably there are five nooks because five gods (if gods they are) are to be born. The product of the seed is the important thing, the nooks are merely accessories, and it may be that Pherecydes gave no special thought to their arrangement... The seed of Time in five wombs develops into five different physical elements [Damascius solo menciona tres; West y Kirk creen que hay lagunas o que esta parte de su fragmento no es fiable]. This is an intelligible cosmogonical doctrine, and there is no reason why it should not be attributed to Pherecydes». West 1963, 159. La interpretación de West es problemática, ya que en Grecia, que se sepa, nadie había establecido precisamente cinco elementos hasta el *Epinomis* platónico y el *Acerca del cielo*, I, 270b de Aristóteles.

<sup>12</sup> West 1963, 157, n. 2. También Jaeger 1947, 74, había aceptado el título de Eudemo-Damascio.

<sup>13</sup> P. ej., las siete puertas que Ishtar debe penetrar cuando desciende al inframundo (mito del *Descenso de Ishtar*), o la épica de Baal de Ugarit en la que se habla de siete cámaras o habitaciones (*Baal* 5.5. 11-12). La influencia babilonia en Ferecides fue propuesta por primera vez por Jensen 1890, 303.

<sup>14</sup> West 1971b, 15. Por otro lado, West 1971b, 49-50, ha sugerido que, al idear esta configuración en nichos, Ferecides posiblemente tuviera en mente un mapamundi como el de Babilonia conservado en el British Museum (ca. 500 a.C.), donde aparecen una serie de regiones míticas (ocho, en principio) rodeando al océano circular o río exterior (el Ógenos de Ferecides). Cf. «The Map of the World» en *Trustees of the British Museum* 2017.

<sup>15</sup> Cf. Schibli 1990, 14-49: «What the above reconstruction yields is a Πεντέμυχος Θεοκρασία or Θεογονία for the initial cosmogony. At the second creation, Ge and Ogenos come into existence as defined cosmic regions. When therefore Pherekydes, at a later stage of his account, describes the regions of the universe apportioned to the various gods, the original μυχοί would appear as 'portions'. To be sure, this leaves unexplained why Pherekydes should have begun with 5 nooks, if eventually he desired a 7-tiered universe. But if Pherekydes wrote of 5 μυχοί and 7 μοῖραι, it should not be surprising that both numbers have been attributed to his book in later titles» (Schibli 1990, n.110, 48-9).

<sup>16</sup> No analizaremos las sutilezas filológicas que plantea, por importantes que nos parecían, ya que la intención de este artículo es rastrear las posibles razones y referentes de su carcasa cosmológica.

un argumento a favor de la hipótesis septenaria. De hecho, ya George P. Conger señaló en 1952 los paralelismos de la cosmología quinaria de Ferecides con la quintuplicidad del mundo que se relata en el *Chandogya Upanishad* (II. 2-7)<sup>17</sup>. Aunque este paralelismo, que sabemos, no recibió luego más desarrollos, desde los años 90, Nick Allen ha defendido la teoría de una «ideología pentádica» de origen indoeuropeo que habría influido en el pensamiento griego<sup>18</sup>.

Allen (2016) afirma que la «ideología pentádica» es el principal punto de conexión entre la filosofía india y la griega, y ello sin necesidad de que existiese influencia directa (según Allen, se trataría de una estructura implícita en la esencia de las lenguas indoeuropeas que, al modo de un *a priori* kantiano, sometería a su configuración las diversas interpretaciones y clasificaciones del mundo). Sus referentes originarios serían los cinco clanes que constituían la sociedad védica<sup>19</sup>. Aunque Allen sigue abiertamente a Dumézil (1958), su teoría pretende corregir –o extender– el esquema triádico que dio fama al estructuralista francés, aduciendo que gran parte de las veces que este hablaba de trifuncionalidad estaba reduciendo *ad hoc* conjuntos en realidad mayores, generalmente de cuatro o cinco elementos<sup>20</sup>: «Many of the hierarchized triads that Dumézil and followers have recognized are in fact situated within larger pentadic structures»<sup>21</sup>; «Where Dumézil envisages the Indo-European ideology as triadic, I envisage it as pentadic»<sup>22</sup>. Así pues, la estructura propuesta por Allen<sup>23</sup> envolvería con dos nuevos términos (uno superior, F4+, y otro inferior, F4-) a la estructura trifuncional de Dumézil:

<sup>17</sup> Conger 1952, 112. Conger también comenta que los egipcios asociaban los elementos a los dioses, y que el Zurvan iranio (si bien es posterior a Ferecides) también se unía a cinco elementos. Hasta donde sabemos, esta afirmación no es del todo precisa: Zaehner nos habla del tetramorfismo (no pentamorfismo) de Zurvan (Zaehner 1955, 219s). Por otro lado, la mayor antigüedad documentada de Ferecides llevaría a Boyce 1982, 152, a postular una influencia inversa: habrían sido las cosmogonías órficas –a su vez influidas por Ferecides– en las que Chronos se erige en divinidad primordial las que habrían llegado a Persia hasta propiciar el surgimiento del zurvanismo como una herejía del zoroastrismo. La propuesta de West va en la dirección contraria: fueron los magi persas quienes influyeron en Ferecides. Ferecides era hijo de Babys (o Babis), según West (1999, 620) un nombre de origen anatolio. West sugiere que Ferecides habría aprendido el oficio de teólogo de su padre, y propone que éste procedía de Cilicia, una región situada al sur de la península de Anatolia, fronteriza con la Babilonia fenicia y el Imperio Medo. Aristóteles, Eudemo y Teopompo atribuyen la cosmogonía irania a los magi, que eran medos (los magi conformaban el consejo oracular de los reinos medas desde el siglo VII a.C.). Cuando Ciro anexionó Media en el 549 a.C., pudo provocar que muchos de ellos se refugiasen en la India y en el Oeste (Grecia). Si aceptamos la hipótesis de la ascendencia cilicia de Ferecides el suyo podría haber sido el caso de un teólogo emigrado al Oeste tras la anexión de Ciro (presumiblemente en la época de la derrota de Cresos, ca. 546-7 a.C.) que se establecería en Siros, lugar ya seguro y próximo a Delos (el gran centro jonio de adoración a Apolo). Cf. West 1971b, 241-242.

<sup>18</sup> «Des traces d'une idéologie pentadique, basée sur cinq "supercatégories", ont été reconnues dans de nombreux domaines de la culture sanskrite: à savoir dans le schéma des varnas, dans les philosophies du Samkhya et du Yoga et dans l'intrigue des héros et des dieux du Mahabharata» (Allen 2015, 7-27). Previamente, en los años 80, N. J. Allen habría desarrollado una teoría tetrádica. Cf. Allen 2008.

<sup>19</sup> Allen 2016, 26. Sobre los cinco clanes-pueblos védicos, vid. *infra*. Al parecer, algunas de las primeras informaciones sobre los indios se difundieron en Grecia tras las expediciones de Escilax de Carianda. Hecateo de Mileto menciona a los Indus, los Indi, y los Gandarii (Rawlinson 1916, 19) y Ctesias de Cnido les dedica su obra *Indiká*. Heródoto dice que viven lejos al este, pero no los trata demasiado (I.131; III. 94-106) y Jenofonte habla de ellos en *Ciropedia* (I.1.4; II.4.8; III.2.25-27; VIII.6.21.).

<sup>20</sup> Allen 1998; Allen 2007.

<sup>21</sup> Allen 2005, 63.

<sup>22</sup> Allen 2007, 191-2.

<sup>23</sup> Véanse sus esquemas en, por ejemplo, Allen 2014.

F4+	F1	F2	F3	F4-
Trascendencia	Sabiduría	Fuerza	Abundancia	Devaluación

A pesar de sus pretensiones, Allen<sup>24</sup> no parece haber llevado a cabo una investigación exhaustiva de las antiguas «cosmologías quinarias» (o «pentádicas»), —de hecho, sus referencias a Ferecides en este contexto se reducen a comentarios aislados sin desarrollar<sup>25</sup>—, por lo que, antes de criticar su teoría sobre la «ideología pentádica indoeuropea», constataremos la recurrencia en la que se intenta fundamentar.

En este sentido, aunque prevenimos sobre cualquier interpretación de este trabajo en clave dumeziliana (no afirmamos, como hace Allen, que «la protofilosofía es pentádica»<sup>26</sup>, lo que sería incurrir en un formalismo gnoseológico en sí mismo «protofilosófico»<sup>27</sup>), tampoco creemos que la polémica sobre el número preciso de mundos (o partes del mundo) de la teogonía ferecidea se limite a un aspecto meramente anecdótico de su cosmología, sino que podría entroncarse con una antigua disputa de tipo religioso en la que los contendientes habrían retitulado la obra de Ferecides en función de su particular preferencia doctrinal. Esta hipótesis se nos ocurre leyendo el diálogo de Plutarco «La E de Delfos». En él se cuenta que en el templo de Apolo Pítico existía una ofrenda en forma de E cuyo significado, por antiguo, no estaba claro, pero que podría atribuirse —según dilucidan Plutarco y su contertulio— a la estructura pentádica del universo (la épsilon es la quinta letra del alfabeto griego, posición que conserva en el español y otros idiomas; además, en griego, la «ε» también es el símbolo para el número cinco). De ahí que, según el sacerdote de Delfos, el cinco se adecuase mejor que el siete —tradicionalmente asociado a Apolo— a la representación de esa «realidad trascendental».

El sagrado siete de Apolo agotará el día antes de recorrer de palabra todas sus propiedades. Luego, ¿denunciaremos a los hombres sabios como que ‘luchan’ contra la norma común a la vez que contra ‘la mayor parte del tiempo’ si desplazando al siete de su lugar de honor van a consagrar al dios el cinco como que le concierne más?<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cuya teoría descubrimos después de acabar nuestra recopilación. Al parecer, los primeros en aplicar un esquema pentádico de sabor dumeziliano a la mitología (en su caso irlandesa) fueron los hermanos Rees 1961, 95-139. Cf. Allen 2011, 344. Sobre las pñtadas gnósticas y neoplatónicas, véase Liaño 1998.

<sup>25</sup> Allen 2016, 23-24; Allen 2005, 66.

<sup>26</sup> «To make a long story short, I think that the protophilosophy was pentadic» (Allen 2005, 63).

<sup>27</sup> Ya Aristóteles criticó estas hipótesis oscurantistas poniendo como ejemplo de confusión el de aquellos que piensan que el número siete es la causa primera. Vid. *Metafísica*, 1093a, 13-16; 1093b, 25-30.

<sup>28</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*, 391e (trad. Pordomingo 1995, 267): «... sin duda [dice Éustrofo] alguien se dio cuenta de esto antes que Platón, por lo cual consagró al dios la E, como indicación y símbolo del número de todas las cosas. Por lo demás, habiendo comprendido aquél que también el bien se manifiesta en cinco formas, de las cuales la primera es lo mesurado y la segunda lo proporcionado, la tercera la inteligencia, la cuarta los conocimientos, artes y opiniones verdaderas acerca del alma, (y) la quinta si algún placer hay puro y sin mezcla de dolor, se para en este punto tras citar el verso órfico: En la sexta generación detened la ruta del canto». Plutarco, *Isis y Osiris*, 391C-D (trad. Pordomingo 1995, 265). La interpretación que hace Éustrofo del fragmento órfico que Platón pone en boca de Sócrates (*Filebo* 66c-d) —«A la sexta generación, detened el canto»— es un tanto tramposa, ya que éste no se detendría en el quinto (sin dejar paso al sexto) sino en el sexto, a modo de recapitulación final. Sea como fuere, la identificación del número cinco con Dios y la plenitud universal se encuentra en algunos neoplatónicos: «[el cinco] ‘Es’, en efecto, el Dios supremo; ‘es’ el Intelecto nacido de él, en donde se contienen las ideas de las cosas; ‘es’ el Alma del Mundo, que es la fuente de todas las almas; ‘son’ las cosas

A esta sugerencia habría que añadir que, según Plutarco, los antiguos llamaban al acto de contar «quintar»<sup>29</sup> (πεμπάσασθαι, contar por cinco) debido a los cinco dedos que hay en la mano, y, sobre todo, también según el sacerdote de Delfos, que «*pánta* (el universo) es una palabra derivada de *pénte* (cinco)»<sup>30</sup>.

### 3. Las cosmologías quinarias en la antigua Grecia

Aunque la relación que señala Plutarco sólo responde a una etimología popular, su testimonio nos sirve para tener en cuenta la vinculación ideológica que ambas abstracciones (el todo universal y el número cinco) tenían en algunos círculos de la antigua Grecia. Además, aunque quizás sea demasiado aventurado retrotraer su configuración doctrinal hasta Homero (como sugiere Plutarco<sup>31</sup>), lo cierto es que en el poeta arcaico ya se esboza una cosmología quinaria formada por el mar, el infierno y el cielo más la tierra y el Olimpo.

Tres somos –habla Poseidón– los hermanos nacidos de Rea y de Cronos: Zeus, yo y el tercero Hades, que reina en los infiernos. El universo se dividió en tres partes para que cada cual imperase en la suya. Yo obtuve por suerte habitar siempre en el espumoso y agitado mar, tocáronle a Hades las tinieblas sombrías, correspondió a Zeus el anchuroso cielo en medio del éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos<sup>32</sup>.

Pero en la *Iliada* hay otro famoso pasaje con significación cosmográfica. En la écfrasis del escudo que Hefesto forja para Aquiles (canto XVIII, 478-607), éste se describe como dividido en cinco franjas o círculos concéntricos en los que se representan diferentes motivos: en la franja central del escudo aparecen el sol, la tierra, el mar, la luna y algunas constelaciones; en la segunda se representa la vida urbana de dos ciudades; la tercera está dedicada a la vida rural y representa escenas agrícolas; la cuarta también describe la vida en el campo, esta vez centrándose en escenas ganaderas. Finalmente, en la franja externa se representaría el Océano, el río mítico que

---

celestes que se extienden hasta nosotros; ‘es’ la naturaleza terrestre; así, el número cinco marca la suma total del universo» (Macrobio, *Comentario al ‘sueño de Escipión’*, I, 6.20; en trad. Navarro Antolín 2006, 166).

<sup>29</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*, 387e (trad. Pordomingo 1995, 252). Cf. «πέντε» en Beekes y Beek 2010, 1172s.

<sup>30</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*, 374a (trad. Pordomingo 1995, 167). En efecto, πέντε procede de la forma indoeuropea penkwe («cinco») –al igual que su equivalente sánscrito (pañcā) e hitita (paṽta)–, mientras que πάντα (πάς ο πάν, «todo») ha sido relacionado etimológicamente con el tocario pont- («todo»), pero la vinculación entre πέντε y πάντα es muy dudosa. Cf. «πάς» en Beekes y Beek 2010, 1154-1155, donde ni siquiera se contempla.

<sup>31</sup> «¿Qué nos ha ocurrido, Éustrofo, que por poco hemos pasado por alto a Homero como si no fuera el primero que repartió en cinco porciones el universo, el cual asignó las tres del medio a los tres dioses, y dos, las de los extremos, el Olimpo y la tierra, de las cuales la una es el límite por la parte de abajo y el otro por la de arriba, las dejó en común y sin repartir!». Plutarco, *Isis y Osiris*, 390c (trad. Pordomingo 1995, 292). En este contexto, resulta extraño que Plutarco no cite el Πεντέμυχος de Ferecides, lo que nos sugiere que, en su época, el maestro de Pitágoras era un autor olvidado. Schibli no descarta la influencia de este pasaje homérico en Ferecides (Schibli 1990, 22).

<sup>32</sup> Homero, *Iliada*, XV. 187-193 (trad. Crespo Güemes 1996, 398). Se han señalado paralelismos con el poema acadio de *Atrahasis*, el cual empieza con la división del mundo entre tres dioses: Anu recibe el cielo, Enki recibe el agua de Apsu, y Enlil recibe la tierra. Cf. *Atrahasis* en Dalley 1989, 9. Por lo demás, el escolio B de la *Iliada* (2. 783) relata que Hera enteró dos huevos inseminados por Krono, evento que podría ponerse en relación con el papel inseminador de Chronos en la teogonía de Ferecides.

según los antiguos griegos rodeaba el mundo abasteciendo a todos los mares, ríos y fuentes y limitando con el más allá<sup>33</sup>.

Al margen de esta posible influencia homérica, en favor del quinarismo cosmológico de Ferecides hablaría el hecho de que su discípulo Pitágoras –según cuenta Aecio (III, 14, 1, *Dox.* 378)–, también habría dividido la tierra en cinco zonas por analogía con el cielo<sup>34</sup>. Además, antes de la consolidación teórica de la doctrina de los cinco sólidos, es probable que el pitagórico Filolao (ca. 470-380 a. C.) ya hubiera propuesto una estratificación quinaria del cosmos: «Los cuerpos de la esfera son cinco: fuego, agua, tierra, aire y, en quinto lugar, la cavidad (?) de la esfera»<sup>35</sup>.

Según Aecio, la división de la esfera universal en cinco zonas se remontaría a Tales de Mileto (Θαλής, Πυθαγόρας και οἱ ἄπ' αὐτοῦ μεμερίσθαι τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαῖραν εἰς κύκλους πέντε, οὐστυνας προσαγορεύουσι ζώνας<sup>36</sup>), mientras que Posidonio atribuye su ideación a Parménides (φησὶ δὴ ὁ Ποσειδώνιος τῆς εἰς πέντε ζώνας διαίρεσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην<sup>37</sup>). La partición de las esferas celeste y terrestre en cinco secciones climáticas es un lugar común en la geografía helenística (al menos desde Eratóstenes y Crates de Malos<sup>38</sup>) que será asumido por

<sup>33</sup> *Iliada* XIV, 200; XVIII, 606; XXI, 196; *Odisea* X 508; XI 1; XI 639; XX 65.

<sup>34</sup> Probablemente para obtener el número perfecto de la década –como hicieron los chinos– ya que por razones semejantes postularon la existencia de una anti-tierra: «afirman que los cuerpos celestes en movimiento son diez, y dado que solo pueden verse nueve, inventan la anti-tierra como el décimo». Aristóteles, *Metafísica*, 986a3, citado en Guthrie 1984, 275. Simplicio identifica la anti-tierra con la luna (*Comentario al Sobre el Cielo de Aristóteles*, 512.9).

<sup>35</sup> Filolao, F12, trad. Guthrie 1984, 257. Platón (*Timeo*, 33b) también da al universo la forma de esfera. La identificación platónica del dodecaedro con el universo no dista demasiado de la tradicional identificación con la esfera que sugiere Filolao, ya que es una de las formas geométricas que más se acercan a su perfección (de la esfera) y, al parecer, los balones de la antigua Grecia (las *sphairai*) se confeccionaban cosiendo doce piezas pentagonales de cuero (Guthrie 1984, 258). La reliquia histórica más antigua que atestigua esta construcción es un dodecaedro regular de piedra de origen etrusco descubierto en el monte Loffa, el cual se ha datado en la primera mitad del primer milenio a.C. (Heath 1921, 160) y el primero en intentar inscribirlo en una esfera habría sido el pitagórico Hipaso de Metaponto (s. VI-V a.C.), posible maestro de Heráclito. Cf. Jámblico, *Vida pitagórica*, 88. Por otro lado, es tentador asociar la «cavidad» que Filolao enumera como quinto cuerpo al *akasha* (éter, espacio) indio, sobre todo si este espacio se entiende como una suerte de «vacío» (*kénon*) que diferencia las cosas y les insufla vida (*psyché*), tal y como comenta Aristóteles (*Física*, 213b 22). 'Cavidad' traduce aquí ὀλκός (Guthrie, siguiendo a Burnet) término que al parecer significaba barco de carga. Se ha interpretado tanto en sentido pasivo (barco que es remolcado), como en sentido activo (lo que arrastra la esfera cósmica). Esta última opción parece más factible, habida cuenta que los pitagóricos, según otros testimonios, identificaban el tiempo con la esfera cósmica, es decir, en la nematología conceptual de la época, con la fuerza que mantiene a los astros en movimiento. Para Aristóteles, este eterno movimiento circular será una característica del éter.

<sup>36</sup> Tales, DK 11A, 13c. Aecio (o Pseudo-Plutarco), *Opiniones de los filósofos*, II, 12, 1 (D. 340).

<sup>37</sup> Parménides, DK 28A, 44a; Posidonio, *Sobre el Océano*, F49 Kidd, F28 Jac. (Estrabón II.2, 94). Pseudo-Plutarco, *Opiniones de los filósofos*, III, 11, dice que Parménides fue el primero en confinar el mundo habitable a las dos zonas templadas, pero no menciona el número total de zonas establecido por el de Elea. Tanto Posidonio como Estrabón critican que Polibio añade una parte más a esta división, pues consideran que la división en cinco zonas se aplica mejor tanto física como geográficamente (Estrabón, II, 3). De todos modos, estas no eran las únicas divisiones de la tierra: p.e., una hablaba de siete zonas (II, 2.3), mientras que otra establecía tres basándose en rasgos étnicos y niveles civilizatorios (II, 3.1).

<sup>38</sup> Eratóstenes, *Geografía*, F 30, 45. Gémino, *Introducción a los Fenómenos*, XV.1-3 (trad. Calderón Dorda 1993, 261s.): «La superficie de la Tierra, al ser completamente esférica, está dividida en 5 zonas: dos de las cuales, situadas cerca de los polos y muy distantes del itinerario del Sol, se llaman glaciales y son inhabitables a causa del frío; están delimitadas por los círculos árticos y llegan hasta los polos. Las zonas próximas a estas, situadas simétricamente con relación al itinerario del Sol, se llaman templadas; éstas están delimitadas por los círculos celestes árticos y tropicales, y están situadas entre ellos. La zona restante, que está en medio de las anteriormente



la literatura romana posterior, en la que se reitera el esquema “especulativo” de la péntada celeste en la tierra<sup>39</sup>.

En el *Gorgias* (507e-508a), Platón quizás alude a una doctrina pitagórica al establecer una analogía entre el cielo y la tierra (entre lo divino y lo humano) basada en cinco términos de gobernanza (la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia<sup>40</sup>). Sin embargo, los quinarismos platónicos son abundantes y proceden de referencias diversas: cinco son las ideas primitivas (μέγιστα γένη) que tanto influirán en Plotino (la Idea de Ser –ὄν–, seguida de las Ideas de κίνησις, στάσις, ταῦτόν y ἕτερον: Reposo, Movimiento, lo Mismo y lo Otro)<sup>41</sup>, cinco son las clases de Estado y las razas metálicas (o tipos “psicobiológicos”) de origen hesiódico

---

mencionadas y situada debajo del itinerario del Sol, se denomina tórrida; esta está dividida en dos por el Ecuador terrestre, que está situado bajo el Ecuador celeste». Según Roller 2010, 67, Gémino se refiere al sistema de Eratóstenes [44 (IIB26)]; según Mette 1936, 66, éste sería el esquema terrestre ideado por Crates de Malos [Cf. Fr.6, 11-17, Mette], quien representa la tierra como una esfera e inscribe dentro de ella un cuadrilátero que la distribuye en cuatro regiones simétricas (Estrabón, II.V.10). Estas cuatro zonas estarían separadas por el océano (la zona tórrida, inhabitable) que fluiría a través de una franja ecuatorial y una franja meridional. Por otro lado, Crates también dividiría a los habitantes en cuatro tipos regionales: «de los que habitan la tierra unos se llaman contiguos, otros simétricos, otros opuestos y otros, en fin, antípodas» (Gémino, *Intr.* XVI,1). Por lo demás, considérese Gémino, *Intr.* V.12: «Solamente cinco círculos paralelos están inscritos en la esfera; no por esto son los únicos círculos paralelos del Universo...». También Plutarco, *Isis y Osiris*, 370a; Cleomedes I, 1.193 Bowen-Todd.

<sup>39</sup> «Hay que partir, pues, del postulado de que el cielo tiene cinco zonas, y cinco zonas también la Tierra, y de que las zonas de aquí abajo y de allá arriba tienen el mismo nombre». Estrabón, II.V.3 (trad. García Ramón 19991, 485). Sobre las causas de esta división: II, 2, 2 Y 3,2. Esta tradición llegaría hasta la Roma de Virgilio y Ovidio: «Del mismo modo que la parte derecha del cielo está dividida en dos zonas, y en otras dos la izquierda, y hay una quinta más cálida que éstas, así el dios cuidó de distribuir el peso que encerraban en igual número de partes, y otras tantas zonas quedaron marcadas sobre la tierra. La de en medio no es habitable debido al calor; una densa capa de nieve cubre otras dos; y a otras tantas las colocó entre la una y las otras, y les concedió la templanza mezclando el fuego con el frío». Ovidio, *Metamorfosis*, I, 44-51 (trad. Fernández Corte y Cantó Llorca 2008, 231). Vid. también Virgilio, *Geórgicas*, I, 233-240; *Eneida* VII 226-227; Lucano IV 106 y IX 314. Esta división, ampliamente reproducida por los geógrafos romanos (Higino, *Astronómicas* I 8, 2-3; Pomponio Mela, I 1; Plinio, *Historia natural* II, 189-190; Marciano Capela, VI 602 y 607-608) es la que tomará Isidoro de Sevilla para ilustrar al rey visigodo Sisebuto acerca de la composición del mundo (*De natura rerum* 10.1; también *Etimologías* III 44; XIII 6.1). Estos testimonios son insuficientes para asegurar la existencia de una cosmología en base a «cinco zonas» en los autores griegos del siglo VI a.C., pero es probable que utilizaran esquemas cartográficos similares. Como recuerda Kahn 1960, 89, los babilonios recurrían a un sistema de tres “cinturones” para distribuir las estrellas del firmamento. Según West 1971b, 96, Anaximandro pudo pensar su cosmos como generado en tres estadios o anillos de fuego (estelar, lunar y solar), quizás influido por doctrinas iránias, y su aspecto podría ser similar al mapamundi babilónico del 500 a.C., aunque depurado de regiones míticas. Cf. «The Map of the World» en *Trustees of the British Museum* 2017.

<sup>40</sup> «(Habla Sócrates) Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres...». Platón, *Gorgias*, 507e-508a (trad. J. Calonge 1987, 118).

<sup>41</sup> «Extranjero- Cuando afirmamos que tanto el cambio como el reposo existen, parecidos conjeturar que el ser es una tercera cosa... / ¿Qué queremos decir, realmente, con “mismo” y con “diferente”? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres...? / Extr.- ¿A las tres formas debemos agregar entonces lo mismo, como una cuarta? / Teeteto- Completamente. / Extr.- ¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente es la quinta?». Platón, *Sofista*, 254b-257b (trad. N. L. Cordero 1988, 435-439). Plotino abordará la doctrina de los cinco Géneros primarios de Platón (que llama «elementos») en las *Enéadas* II.6 y III.7. Estos serían los principales componentes del todo *unimúltiple* de la sustancia inteligible. Contrariamente, en la *Repubblica*, VI, 509b, Platón sugiere que la idea de Bien está todavía más allá de estas.

en que distribuye a los ciudadanos de la Polis («si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos»<sup>42</sup>), cinco son los elementos necesarios para que se produzca el conocimiento<sup>43</sup>, y cinco son, sobre todo, los famosos sólidos regulares que sirven de modelo ideal para el universo según el *Timeo*<sup>44</sup>. Tomándolos como principales referencias, Platón afirmará la necesidad de que los mundos sean uno o cinco, en oposición a las teorías de mundos infinitos de cuño atomista<sup>45</sup>.

Si alguien, al considerar todo esto, se planteara la cuestión pertinente de si se debe decir que los mundos son infinitos o de un número limitado, estimaría, quizá, que el afirmar que son infinitos es una doctrina de alguien verdaderamente inexperto en aquellas cosas en que conviene tener experiencia. Por otra parte, acaso conviene decir que verdaderamente los mundos son por naturaleza uno o cinco<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Platón, *República*, 344e (trad. Eggers Lan 1988, 380). Sobre las cinco razas de origen hesiódico (Hesiodo, *Los trabajos y los días*, 100-201), véase también: Platón, *Crátilo*, 398a-e; *República*, 415a-c.

<sup>43</sup> «Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento [nombre, definición e imagen]; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real». Platón, *Carta VII*, 342a-b, 342c-d y 344d-e (trad. J. Zaragoza y P. Gómez 1992, 514-517). No obstante, en las *Leyes* (895d) se enumeran sólo tres elementos: *ónoma* (nombre), *lógos* (definición) y *ousía* (realidad, o cosa en sí).

<sup>44</sup> «A la tierra asignemos la figura cúbica, ya que es la más difícil de mover de los cuatro géneros...; la figura sólida de la pirámide es el elemento y la simiente del fuego, y digamos que la segunda en el orden de la generación es la del aire [el octaedro regular], y la tercera, la del agua [el icosaedro regular]». Esta enumeración da un total de cuatro formas modélicas asociadas con los cuatro elementos de Empédocles. Sin embargo, Platón advierte que «había aún una quinta composición [el dodecaedro regular]; el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó de diversos colores». Platón, *Timeo*, 55c-e; 56b (trad. Zamora Calvo 2010, 267-271). Aecio, basándose en Teofrasto, comenta que «como son cinco las figuras sólidas –las llamadas también matemáticas–, Pitágoras afirma que del cubo se ha hecho la tierra; de la pirámide, el fuego; del octaedro, el aire, y del icosaedro, el agua, mientras que del dodecaedro, la esfera del todo». Aecio, *Opiniones de los filósofos*, II, 6, 5, DK, 44 A 15 (en Bernabé 2008, 85). Aunque la atribución de su descubrimiento al misterioso Pitágoras es un lugar común entre los autores griegos (p.e., Proclo, *Comentario al libro I de Euclides*, 65), lo más probable es que la construcción teórica de estas formas geométricas se haya producido después, ya que la del octaedro y el icosaedro se atribuyen a Teeteto, amigo de Platón: «Las así llamadas cinco figuras platónicas, las cuales, sin embargo, no pertenecen a Platón, siendo tres de las cinco debidas a los pitagóricos, a saber, el cubo, la pirámide, y el dodecaedro, mientras que el octaedro y el icosaedro se deben a Teeteto». Escolio N°1 a Euclides, XIII (Euclid, vol. V, Heiberg, 654.), citado en Heath 1921, 162. La *Suda* atribuye a Teeteto un escrito sobre los cinco sólidos. También Aristeo, a finales del siglo IV a.C., habría escrito un libro sobre los cinco sólidos que pudo servir de base a Euclides (Euclides 1991, 98). En Escocia se han hallado varias piedras talladas datadas entre el neolítico tardío (ca. 3000 a.C.) y el bronce temprano (c. 1400 a.C.) entre las que algunos (Darvas 2007) han querido ver representados los cinco poliedros regulares (cf. «Carved Stone Balls» en Ashmolean Museum). Lloyd 2012 ha criticado pertinentemente esta interpretación.

<sup>45</sup> En un diálogo de Plutarco se discute esta atribución (habla Demetrio): «En cuanto a Platón, lejos está de llamar a las cinco partes diferentes del mundo cinco mundos, y cuando polemiza con los que postulan infinitos mundos él mismo afirma ya que cree que éste es uno, unigénito y motivo de contento para la divinidad, nacido del todo corpóreo, entero, completo y autosuficiente. Por lo cual sería de extrañar que, después de haber dicho él mismo la verdad, a otros les haya proporcionado una teoría de una división increíble y falta de base. Pues el no defender un solo mundo tenía de alguna manera como presuposición la infinitud del universo, pero el establecer concretamente ese número y ni más ni menos de cinco es completamente ilógico y desprovisto de toda credibilidad a no ser que tú digas otra cosa». Plutarco, *La desaparición de los oráculos*, 423a-b (trad. Pordomingo Pardo 1995, 396).

<sup>46</sup> Platón, *Timeo*, 55d (trad. Zamora Calvo 2010, 269). Teniendo en cuenta la amplia difusión que el *Timeo* tuvo entre los neoplatónicos, no sería descabellado pensar que la autoridad de Platón hubiese influido en la lectura que Eudemo de Rodas y Damascio (el último escolarca de la Academia de Atenas) hicieron de la obra de Fere-

#### 4. Las cosmologías quinarias extra-helénicas. La India

En el *Rigveda* se habla con frecuencia de cinco tribus, pueblos y razas (*pañca-janāh*, *pañca-kṛṣṭāyah*)<sup>47</sup>, y se mencionan cinco regiones del mundo (*pañca bhūmā*)<sup>48</sup>. Estas referencias se repiten en los demás textos védicos, si bien en el *Yajurveda* negro<sup>49</sup> (*Taittirīya saṃhitā*, ca. XII-X a.C.) ya encontramos otro tipo de quinarismos. El principal es la constante afirmación de que el sacrificio es quíntuple y la consiguiente caracterización del hombre como un ser quíntuple<sup>50</sup>. Cabría esperar que este quinarismo fuese una alusión al sacrificio más famoso de los textos védicos, el del in-

---

cides («...de los cinco mundos»), aunque la variedad de sistemas numerológicos que recopila en su obra (monistas, trialistas, etc.) sería un punto a favor de su neutralidad en estas cuestiones.

<sup>47</sup> P. ej., *Rigveda*, 1.117, 1.176 y 2.2, respectivamente. Los āryas también se denominan *mānuṣa* o *mānavā* («hijos de Manu») o «pueblos de Manu») y reciben el nombre de raza quíntuple o pueblo quíntuple (p.ej., 7.72). Además, siguiendo la lógica especulativa (de la tierra en el cielo y viceversa) también se habla de «cinco tribus celestes» (Rv. X.60.4), y las cinco tribus terrestres aparecen a menudo asociadas a las deidades Agni, Atri e Indra (Rv. IX.66.20; X.53.4; I.117.3; V.32.11). En el *Yajurveda* se dice que los «cinco modos» o personalidades de Agni se identifican con los «cinco estratos de ladrillos» del altar sacrificial (*Taittirīya saṃhitā*, IV.3; V.3, 5, 9). Además, según se dice en otros lugares, «el fuego de las cinco capas es el fuego de las cinco razas» y «el Agni de los cinco ladrillos es esto (la tierra)» (*Taittirīya saṃhitā*, V, 3.11; V, 6.4; V, 6.10). Por otro lado, en el *Āitareya Brahmana*, los cinco pueblos se asocian a Aditi (III.31.4). La identidad de estos cinco pueblos-tribus-razas es una cuestión disputada, si bien se refiere a las cinco tribus arias que conformarían –según ciertos pasajes, cf. *Rigveda* I.108.8– la sociedad védica de entonces (Anus, Druhyus, Yadus, Turvaśas y Pūrus) y que se distribuirían en cinco direcciones (*pañca pradiśah*): los cuatro cuartos (*Dīś*) derivados del trazado de cuatro puntos cardinales más el centro en que intersecan. No obstante, estas cinco tribus principales no parece que fueran unidades sociales estables, pues en el *Rgveda* se mencionan cerca de treinta tribus diferentes. A nuestro juicio, la frecuente definición en cinco vendría forzada por el discreto esquema “geométrico” de base, y la expresión «cinco pueblos» se referiría, sobre todo en la literatura posterior, al conjunto de la humanidad conocida (de modo similar a cómo los «cinco cuartos» expresarían el «todo esto» universal). Cf. «Pañca-janāḥ» en Macdonnell-Keith 1912, I, 466-8; Jamison-Bereton 2014, 54; «Tribes» en Parmeshwaranand 2000, 642-4. Es de notar que en el Egipto antiguo también se mencionan cinco estirpes o naciones originarias: de Manetón nos dice Sincelo (F 2) que hablaba «de cinco estirpes egipcias que formaron treinta dinastías, que comprendían a aquellos a los que llaman dioses, semidioses, espíritus de los muertos y hombres mortales». Carta a Ptolomeo II. Ps.-Manetho, FGrH 609 F 27 (trad. Vidal Manzanares 1992, 21). Compárese también con el mito de las cinco razas-edades de Hesíodo.

<sup>48</sup> *Rigveda*, IX.86.29, donde las cinco direcciones se adjudican a Soma.

<sup>49</sup> Para las referencias de este *Veda* hemos empleado la edición inglesa de Berriedale 1914.

<sup>50</sup> Por ejemplo, *Taittirīya saṃhitā*, I, 5.2. También *Taittirīya saṃhitā*, II, 6.10. Según ciertos pasajes, este quinarismo procedería del número de alimentos que se ofrecen en el ritual: «Los teólogos dicen, “Ni de Rc ni de Samaan están hechos los cinco; ¿cuál, entonces, es el carácter quíntuple del sacrificio?” Granos fritos, papilla, granos de arroz, tarta y leche cuajada, de estos cinco se constituye; este es el carácter quíntuple del sacrificio» (*Taittirīya saṃhitā*, VI, 5.11). La quintuplicidad del sacrificio se extiende frecuentemente a otras referencias: «Cinco veces lo unta [el sacerdote]; el Pankti tiene cinco sílabas, el sacrificio es quíntuple.../ Él lo ofrece a cinco dioses; hay cinco cuartos, (y para eso sirve) para la distinción de los cinco cuartos. Ahora, el Pankti es de cinco elementos, el sacrificio es quíntuple...» (*Taittirīya saṃhitā*, VI, 1.1; VI, 1.5). Este tipo de encadenamientos se repiten en, por ejemplo, VI, 2.8 y VI, 4.4). El fragmento citado es uno de los primeros en que se alude a «cinco elementos», aunque no quede nada claro de cuáles se está hablando. Menciones a algunos de los tradicionales (fuego, tierra, agua, aire, cielo, etc.) aparecen diseminadas en varios pasajes de los *Vedas*, pero en ninguno se refieren a ellos como un conjunto sistematizado. Este “sistema” aparecerá esbozado en los *Upanishads*. Por su parte, la quintuplicidad del sacrificio vuelve a aparecer en *Satapatha Brahmana*, vol. I, I.5.2.16; vol. II, III.2.1.1.19-20, etc. Además, del altar ritual védico se dice que consta de cinco niveles (*Satapatha Brahmana*, 8.), cada uno de los cuales representa un estrato del mundo: la tierra, el cielo (órbita solar) y los tres estratos atmosféricos intermedios (*Satapatha Brahmana*, 8.5.4.12). Vid. Kak 2011. Cf. también Menon 1932, quien sostiene que las cosmologías antiguas pasaron gradualmente de una estructuración cuadrangular a una circular debido, principalmente, a que cuadrangulares eran los esquemas arquitectónicos de sus altares. Contra-

mortal *Purusha* (*Rigveda*, X.90), ya que *Purusha* se traduce por «hombre» («el hombre es quintuple»). Sin embargo, en este himno, el cuerpo del hombre cósmico no se divide claramente en cinco partes, sino en bastantes más, difícilmente coordinables<sup>51</sup>. A nuestro juicio, la única quintuplicidad desentrañable del pasaje es la que resulta de lo siguiente: se dice que «todas las criaturas son un cuarto de él/ y lo inmortal en el cielo tres cuartos./ Tres cuartos del *Puruṣa* ascendieron al cénit, pero un cuarto permaneció aquí». Es decir, su cuerpo cósmico se reparte en cuatro cuartos. Pero el himno también insiste en que el *Purusha* es más que eso («pero aún superior es el *Puruṣa*»): el «quinto cuarto», al modo de un círculo cuadrado (o del círculo que envuelve al cuadrado), sería el propio *Purusha*, «que mediante la comida crece y sobrepasa». Ello explicaría la alusión a los cinco cuartos en el *Yajurveda* (*Taittirīya saṃhitā*, I, 6.1; VI, 1.5), texto en el que también se describe la separación de los dioses y los asuras en «cinco cuerpos» después de que su unidad entrase en conflicto<sup>52</sup>; en el que se afirma que el creador dispuso este mundo de cinco en cinco<sup>53</sup>, y donde se enumeran cinco fenómenos quintuples en función de los que se coordinaría «todo esto» (*sārvam idám*): los cinco vientos, las cinco estaciones (las cuatro nuestras más la lluviosa), los cinco cuartos (los cuatro puntos cardinales más el cenit al que se apunta desde el centro, donde confluyen y desde donde se distribuye el resto)<sup>54</sup>, los cinco pueblos quintuples (ya vistos en el *Rigveda*) y los cinco agujeros<sup>55</sup>.

Más de una vez se habla de las «cinco regiones divinas» en relación con el sacrificio, y en el *Atharvaveda* se citan estas cinco regiones divinas junto a las «doce estaciones divinas»<sup>56</sup>. Además, en los comentarios a este texto encontramos una doctrina que divide al *Purusha* en cinco partes<sup>57</sup>. En la literatura post-védica encontramos varios pasajes en los que las estratificaciones quinarias parecen asumir una connotación trascendental

---

riamente, las construcciones funerarias habrían seguido una evolución inversa: de la planta circular a la cuadrangular (cf. Kuz'min 2007, 611).

<sup>51</sup> La más famosa seguramente sea la que representa la estratificación social en cuatro órdenes: su boca fue el Brahman (el sacerdote), sus brazos el guerrero, sus piernas el campesino y sus pies el sirviente.

<sup>52</sup> «Los dioses y los asuras estaban en conflicto... Como ninguno tenía la intención de aceptar la preeminencia del otro, se separaron en cinco cuerpos: Agni con los Vasus, Soma con los Rudras, Indra con los Maruts, Varuna con los Aditiás, Brihaspati con los dioses del todo» (*Taittirīya saṃhitā*, V, 2.2).

<sup>53</sup> *Taittirīya saṃhitā*, IV, 3.11e.

<sup>54</sup> Esta lectura es la que se desprende de fragmentos como el siguiente: «Realizaron un sacrificio dedicado a Pathya Svasti. El cuarto del Este lo distinguieron con ella, con Agni el Sur, con Soma el Oeste, con Savitr el Norte, con Aditi el cenit» (*Taittirīya saṃhitā*, VI, 1.5).

<sup>55</sup> *Taittirīya saṃhitā*, I, 6.1c-g. Si no nos equivocamos, esta es la primera vez que se alude a los cinco agujeros, un quinarismo que volverá a aparecer en los *Upanishads* (p. eJ., *Chandogya*, 3. 13). Por lo demás, en el *Yajurveda* blanco (XXIII, 55) se dice que «dentro de cinco cosas ha encontrado el *Purusha* la entrada: estos *Purusha* se han conectado ahí dentro con él». Cf. Griffith 1899, 215.

<sup>56</sup> *Taittirīya saṃhitā*, IV, 6.3e; V,4.6; *Atharvaveda*, XI, 6.22. «Cinco mundos» (*lokaṇāṇīka*), y no simplemente «cinco regiones», será una expresión recurrente en la literatura postvédica.

<sup>57</sup> «El *Purusha* es el *pankti* [estrofa de cinco versos]; es decir, al igual que la métrica *pankti*, consiste de cinco partes. Cf. *Aitareya Brahmana*, II,14.7: “El hombre está compuesto de cinco partes, pelo, piel, carne, huesos y tuétano”. Esta afirmación sobre el *Purusha* solo parece tener la intención de conectar con el virag, el cual se identifica en el siguiente apartado con la quinta dirección, el nadir (*dhruva*). *Atharvaveda*, XII.3.10, en Bloomfield 1897, 646-647. Cf. también *Pancavimsa Brahmana* XVI, 5, 26. En los antiguos textos persas también existía una doctrina que dividía al hombre en cinco componentes: *asna* (o *ahu*), *mana* (o *baodhō*), *daena*, *urvan* y *Fravashi*. Cf. *Yasts*, 149 en Darmesteter 1883, 198 n.1 y 228. En la literatura pahlavi (frags. Z 35a-c), también encontramos textos que hablan de una división del mundo en 25 partes (cinco grupos de cinco elementos). Cf. Zaehner 1955, 407-408.

(anagógica) y se repiten mucho más que otras, sobre todo en lo relativo a los modos en que se manifiesta el Brahman en el universo (p. ej. cinco elementos) y en la persona (p. ej. cinco sentidos)<sup>58</sup>. En el *Upanishad del bosque* (*Bṛhādāraṇyaka Upaniṣad*), uno de los *Upanishads* más antiguos (redactado entre los siglos VIII y VI a.C.), hay un pasaje (1.4.17) en el que se dice que el *Atman* primordial, que en un origen estaba solo consigo mismo, se habría completado con la voz, el aliento, los oídos, los ojos y el cuerpo (es decir, habría desplegado cinco capacidades, pues la mente, se dice, es el propio *Atman*), y luego, en una muy probable alusión al veda del sacrificio, las estructuraciones quiniarias de «lo uno-todo» se acaban llevando al paroxismo: «El sacrificio es quíntuple. El animal sacrificado es quíntuple. Una persona es quíntuple. Este mundo, sea lo que sea, es quíntuple. Quien conozca esto obtiene el mundo entero»<sup>59</sup>.

El *Chāndogya Upaniṣad* (también uno de los más antiguos, ca. 700-600 a.C.) nos habla de las cinco partes de *Sama*, de las cinco personalidades de Brahma y de los cinco fuegos *post mortem*<sup>60</sup> (doctrina *pañcāgnividyā*). El *Sāma* (*Chandogya*, II) representa la melodía del *Om*, el concepto central del hinduismo védico con el que se expresa la totalidad del universo, de ahí que sus cinco partes (o modos) sirvan de «modelo trascendental» a los conjuntos más diversos:

Uno debe meditar sobre el quíntuple *Sama* en referencia a las Regiones: la Tierra es la sílaba *Hinkara*, el Fuego es *Prastava*, el Cielo es *Udgitha*, el Sol es *Pratihara*, el Cielo es *Nidhana*. —Esto en referencia a las Regiones ascendentes.../ Ahora, con referencia a aquellas que descienden, el Cielo es la sílaba *Hinkara*; el Sol es *Prastava*; el Cielo es *Udgitha*; el Fuego es *Pratihara*; la Tierra es *Nidhana*.../ Uno debe meditar sobre el quíntuple *Sama* en referencia a todas las aguas: la reunión de nubes es la sílaba *Hinkara*; lo que llueve es el *Prastava*; las que fluyen hacia el este son las *Udgitha*; aquellas que fluyen hacia el oeste son las *Pratihara*; el Océano es el *Nidhana*... Uno debe meditar sobre el quíntuple *Sama* en referencia a las estaciones: la primavera es la sílaba *Hinkara*; el verano es el *Prastava*; la estación lluviosa es *Udgitha*; el otoño es *Pratihara*; y el invierno es *Nidhana*.../ Uno debe meditar acerca del gradualmente mejor y más alto quíntuple *Sama* en referencia a

<sup>58</sup> Cabría pensar que una de las referencias que servían de modelo analógico para el resto de estructuraciones quiniarias eran los órganos sensoriales. Sin embargo, no es cierto que éstos se hayan considerado siempre cinco, ni que de sus órganos se destacaran siempre las mismas capacidades. Por ejemplo, la boca se menciona sobre todo por la capacidad verbal, no por el gusto, y la mente y el «órgano de la respiración» aparecen frecuentemente entre los cinco órganos sensoriales, en detrimento del tacto y el olfato que se generalizarían posteriormente. En la actualidad, la clasificación quíntuple de los sentidos es meramente orientativa y puede llevar a confusión, pues la complejidad de sentidos como el tacto se extiende a varios órganos cutáneos e intrasomáticos: propioceptores, nociceptores, termocceptores, etc. Algo parecido sucede con los elementos. En la escuela Lokayata (o Charvaka, ca. VI a.C.), el *akasha* (éter, espacio), debido a su imperceptibilidad, no se consideraba un elemento, de ahí que sólo contaran cuatro entre los fundamentales, mientras que otras corrientes lo ponen en contacto con el *Atman* originario, en la cúspide de una jerarquía que enumera más de cinco elementos: «De este alma (*Ātman*), en verdad, surge el espacio (*ākāśa*); del espacio, el viento (*vāyu*); del viento, el fuego (*teja*); del fuego, el agua (*āpa*); del agua, la tierra (*pruṭhavi*); de la tierra, la hierba; de la hierba, la comida; de la comida, el semen; del semen, la persona (*purusa*)» (*Taittiriya Upanishad*, 2.1., ed. Hume 1921, 283). Por su parte, en el contemporáneo *Aitareya Upanishad* (siglos VI-V a.C., época en la que vivió Ferecides y en la que floreció el zoroastrismo) se precisan justamente cinco elementos (cap. 5.4), entre los cuales, en lugar del fuego, se encontraría la luz: «Estos cinco grandes elementos (*maha-buthani*), a saber, tierra, viento, espacio (*akasa*), agua, luz (*vyotim-si*)...» (*Aitareya Upanishad*, 5.4, a partir de Hume 1921, 301).

<sup>59</sup> *Bṛihad-Āraṇyaka Upanishad*, IV. 17, en trad. Hume 1921, 85-86.

<sup>60</sup> Aunque con otras funciones, en el *Avesta* zoroástrico (*Yasna*, 17.11) también se cita una doctrina ígnea. Las funciones de estos cinco fuegos se explican en el *Bundahisn* (17.1-9) y en el *Zatspram* (11. 3-5).

los órganos sensoriales: el órgano respiratorio es la sílaba *Hinkara*; el órgano vocal es la *Prastava*; el órgano visual es el *Udghita*; el órgano auditivo es el *Pratiha-ra*; la Mente es el *Nidhana*. —En verdad, éstos son, gradualmente, más altos y mejores<sup>61</sup>.

Por otro lado, como ya vimos en el *Bṛihad-Āraṇyaka Upanisad*, la gnosis de la doctrina del todo-quíntuple tiene una finalidad soteriológica: a quien conozca las cinco personalidades de Brahma que custodian los cielos le será permitido entrar en ellos.

En ese Corazón existen cinco agujeros divinos.../ La Cavidad del Este es *Prana*; es el Ojo, es el Sol.../ La Cavidad del Sur es *Vyana*; es la Oreja, es la Luna.../ La Cavidad del Oeste es *Apana*; es el Habla y es el Fuego.../ La Cavidad del Norte es *Samana*; es la Mente, es *Paryania*.../ La Cavidad Superior es *Udana*; es el Aire; es el *Akasha*.../ En realidad, éstas son las cinco Personalidades de Brahma que custodian la entrada en las Regiones del Cielo... Quien reconoce estas cinco personalidades de Brahma como custodios de las puertas de las Regiones del Cielo, él mismo alcanza la Región Celeste<sup>62</sup>.

Un esquema casi idéntico, pero referido al «microcosmos», se encuentra en el *Taittiriya Upanishad* (siglo V a.C.), donde se nos habla del hombre como un compuesto de cinco capas o envolturas (*koshas*) tras las que se encuentra el alma (*Atman*) o conciencia pura (*pratyatman*). El proceso meditativo —según se sistematizará en otros textos<sup>63</sup>, sobre todo con la doctrina del Yoga<sup>64</sup>—, tendría como objeto ir deshaciéndose de estas cinco capas (*pañcakoshas*) aparentes para acceder a su sustrato espiritual. Con el desvelamiento del *Atman* y la comprensión de su diferencia esencial con el *Anatman* (no-yo) se produciría la *moksha*. Los cinco pliegues (*Prana*, *Vyana*, *Apana*, *Udana* y *Samana*) se ponen en relación con las cinco partes del mundo (cinco partes que el comentarista también llama mundos, *lokapankta*) y otros conjuntos<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> *Chandogya Upanishad*, 2.2.1, 2.2.2, 2.4.1, 2.5.1 y 2.7.1 (Ganganatha 1942, 72-79; Hume 1921, 19s.).

<sup>62</sup> *Chandogya Upanishad*, 3. 13. 1-6. A decir verdad, la doctrina de las cinco «cavidades» expuesta en este pasaje parece bastante más cercana de la cosmología de Ferecides que las septuplicidades babilonias referidas por Gomperz o Walcott, lo que no quiere decir que nuestro autor se haya basado en ella. Aunque también cabe apuntar que esta doctrina quíntuple se combina en ocasiones con otra séptuple.

<sup>63</sup> Aunque no siempre aparecen referidos a estas cinco partes como *Koshas*, sino más bien como elementos y sentidos. La doctrina de las cinco capas se consolidaría con los Brahma-sutras atribuidos a Badarayana (ca. siglo IV-III a.C.), con los que se funda el corpus de la corriente Vedanta, y mantendría su vigencia con los comentarios de Adi Shankara (788-820) y la obra de Vidrananya (ca. 1297-1386). Teón de Esmirna atribuye a Empédocles una doctrina similar sobre los cinco sentidos (Cf. Picot 2004).

<sup>64</sup> En el *Katha Upanishad* (6.10-11), cuya datación es discutida, se menciona una percepción constituida por «cinco pliegues», cada uno de ellos referido a un elemento primordial (tierra, agua, luz, aire y éter) que el yogui debe conocer para liberarse de sus males. La doctrina yóguica se encuentra también en el *Śvetāśvatara Upaniṣad*, II y VI (Tyagisananda 1949, 52; 114s.).

<sup>65</sup> «Tierra, atmósfera, cielo, los puntos del compás, los puntos intermedios./ Fuego, viento, sol, luna, constelaciones./ Agua, plantas, árboles, espacio, el yo (o alma)./ En lo que atañe al alma [o uno mismo, *adhy-atma*]: el *Prana* [inspiración], el *Vyana* [expiración], el *Apaba* [respiración difusa], el *Udana* [respiración superior] y el *Samana* [respiración concentrada]: los ojos, las orejas, la mente, el habla y el tacto; la piel, la carne, el músculo, los huesos y el tuétano. Tras analizar esto, el advino declaró: “Todo esto [el mundo] es Pankta (quíntuple). A través del *Pankta* uno preserva el *Pankta*”. Vid. *Taittiriya Upanishad*, 1.7 (Sharvananda 1921, 29). Cf. Hume 1921, 279. Al igual que vimos en el *Bṛihad* (1.4.17), al que probablemente hace referencia, este pasaje afirma la quíntuple del mundo. En los *Puranas*, textos bastante posteriores a Ferecides, se hablará de siete o catorce *lokas* (mundos) que existen por encima y debajo de nuestro mundo.

Esta quintuplicidad volverá a aparecer en *Upanishads* posteriores<sup>66</sup>, algunas de cuyas doctrinas empezarán a verse afectadas por el influjo del budismo<sup>67</sup>.

## 5. Las cosmologías quinarias extra-helénicas. China, Egipto y Babilonia

La importancia *conjuntiva* del número cinco en la tradición extremo-oriental viene de antiguo<sup>68</sup>. La teoría china de los cinco elementos estaba constituida en el siglo IV a.C., como lo prueba una inscripción ligeramente posterior al año 400 a.C.<sup>69</sup>. En el *Zuo Zhuan* (comentario a los *Anales de primavera y otoño*, crónica que cubre el periodo 722-468 a.C.) encontramos los primeros esbozos<sup>70</sup>: en los registros del octavo año del Duque Ying (714 a.C.) se dice que «los hijos del cielo confieren cinco grandes dignidades *-kōung heōu pě tsèu nân-* al mérito»; en los correspondientes al vigésimo cuarto año del Duque Xi (635 a.C.) se habla de la armonía de los cinco sonidos y de los cinco colores; y en el último año del gobierno del Duque Wen (608 a.C.) se pone el acento en la importancia de las *cinco relaciones sociales* para que reine la paz interior y exterior. La primera mención de un homólogo de los «cinco elementos» (aunque llamados *wu cai*, «cinco materiales», no *wu xing* -«cinco elementos o fuerzas»-, como se hará posteriormente<sup>71</sup>) se encuentra en los registros del vigésimo séptimo año del Duque Xiang (545 a.C.), aunque no se especifica cuáles son: «El cielo creó cinco elementos. Todos son necesarios para el pueblo. Si uno de ellos faltase, el pueblo no podría subsistir. (Igualmente, la guerra es necesaria)». En los registros del primer año del Duque Zhao (540 a.C.) se habla de las cinco reglas importantes que rigen un estado y las cinco cosas que lo constituyen, y se cita el pasaje de un médico que señala que los antiguos soberanos empleaban la proporcionalidad de las cinco notas (*wu sheng*) de la gama pentatónica para establecer la justa medida de las cosas. Así mismo, se dice que las seis variaciones del tiempo

<sup>66</sup> Por ejemplo, en el Śvetāśvatara *Upaniṣad* I (ca. siglos V-III a.C.), el Brahman se describe como un río de cinco aguas (cf. Tyagisananda 1949, 23-25).

<sup>67</sup> Los quinarismos también serán frecuentes en varias escuelas budistas. Por ejemplo, las doctrinas de las «cinco fuerzas» (*pañca balani*) y de los «cinco agregados» (*pañcaskhandha*) del Budismo Theravada (*Canon Pali*, recopilado a partir del s. I a.C.) incluidas en el *Samyutta Nikata*, y que luego desarrollarán Vasubandhu y la escuela Yogācāra (ss. IV-V d.C.). Así mismo, la escuela Tiantai del Budismo Mahayana fundada por Chi-i (o Zhiyi, 538-597) será propensa a las doctrinas quinarias (p. ej. Nichiren, en el s. XIII y su Ley Mística en base a cinco caracteres: *myo, ho, ren, ge, y kyo*; o la doctrina esotérica del *Mahavairochana Sutra* que habla de una «meditación en cinco pliegues»). Por su parte, en Indonesia, multitud de fenómenos se dividen también en base a cinco. Cf. Van der Kroef 1954, 854.

<sup>68</sup> Así lo comenta Hegel: «Podríamos hacer notar aquí, de paso, que el número cinco constituye, entre los chinos algo substancial, y les ocurre emplear este número tan a menudo como a nosotros el número tres. Tienen ellos cinco elementos naturales: aire, agua, tierra, metal y madera; admiten cuatro regiones en el cielo y, además, el centro; los lugares sagrados donde erigen altares constan de cuatro montículos y uno en medio». Hegel (1837), trad. Quintana 1970, 146.

<sup>69</sup> Vandier-Nicolas 1981, 311.

<sup>70</sup> Aunque la doctrina todavía no se había sistematizado, pues en el capítulo sobre el séptimo año del reinado del Duke Wen (619 a.C.) se habla de seis recursos naturales (*liu fu*: agua, fuego, metal, madera, tierra y granos), mientras que en el trigésimo segundo año del Duque Zhao (509 a.C.) se habla de «cinco metales». Para las referencias de esta obra seguimos la traducción francesa de Couvreur 1914.

<sup>71</sup> Cf. May y Tomoda 1999.

engendran cinco sabores (ácido, agrio, salado, amargo y dulce). Los cinco sabores producen los cinco colores (blanco, verde, negro, rojo y amarillo). El exceso engendra los seis tipos de enfermedades. Las seis variaciones del tiempo son el frío, el calor, el viento, la lluvia, la oscuridad y la luz. Ellas producen la diferencia de las cuatro estaciones y el orden de las cinco divisiones del año solar. Cuando son excesivas, causan calamidades<sup>72</sup>.

Los cinco elementos (el metal, la madera, el fuego, el agua y la tierra) aparecen en los registros del decimoprimer año del mismo Zhao (530 a.C.), y en los del vigésimo quinto (516 a.C.) se ponen por primera vez en relación con los cinco sabores, los cinco colores y los cinco sonidos, cuya mezcla debe ser equilibrada para evitar la confusión y la pérdida de la virtud. Aunque no se desarrolla ninguna correlación entre los elementos, sí se mencionan cinco oficiales (*wu guan*), descritos como divinidades, cuyo objetivo sería regular cada uno de los *wu xing*. Esta tradición también se sigue en «La Gran Norma» (*Hong Fan*, c. IV-III a.C.) del *Shujing* confuciano, donde se describen las propiedades de cinco elementos o fuerzas relacionadas con cinco direcciones de acción y cinco sabores<sup>73</sup>, y se ofrece un protocolo de cinco “actos” o estados perceptivos mediante los que alcanzar la sabiduría (también se enumeran cinco reguladores del tiempo, cinco virtudes *-chang-*, cinco fenómenos que «están en relación con la conducta del soberano y sus oficiales», etc.)<sup>74</sup>. Además, el *Hong Fan* simboliza al rey con el número cinco, y el cinco corresponde, en la gama pentatónica china, a la nota *kong*, la cual funciona como patrón de los sonidos<sup>75</sup>. Por otro lado, como se ve en el *Li Jing* (o *Lí Kí* –Libro de los ritos–, sección 4, *Yue Ling*<sup>76</sup>) cuando los chinos representan el mundo mediante cuadrados, el quinto ocupa el centro: 1, Agua-Norte; 2, Fuego-Sur; 3, Madera-Este; 4, Metal-Oeste; 5, Tierra-Centro<sup>77</sup>.

Durante el periodo de los Reinos Combatientes (403-221 a.C.) se desarrolló una doctrina moral en base a cinco modos de conducta (*Wuxing pian*, ca. 300 a.C.) que ha sido atribuida al nieto de Confucio, Zisi. Paralelamente, la escuela del *Yin Yang* sistematizaría la cosmología de los cinco elementos, principalmente -según las *Shiji* de Sima Quian- de la mano de Zou Yan (305-240 a.C.)<sup>78</sup>. Xunzi (s. III a.C.) fue muy crítico con la teoría de los *Wu xing*, lo cual no impidió que mantuviese su vigor en obras posteriores como el *Huainanzi* (139 a.C.) o el *Tai Xuan* de Yang Xiong (2

<sup>72</sup> A partir de traducción de Couvreur 1914 (1951, tomo III).

<sup>73</sup> La doctrina de los cinco sabores aparece en el *Nirvana Sutra* y en el *Laozi*, V. Vid. Youlan 1989, 136.

<sup>74</sup> Confucio-Mencio, *Chu-King*, IV, 5 y 6 (trad. Bergua 1969, 121).

<sup>75</sup> Vandier-Nicolas 1981, 236.

<sup>76</sup> Este es uno de los libros pilares de la escuela del *Yin Yang*. Antes de incorporarse al *Li Ji* se encontraba en el *Lüshi Chunqiu* (recopilado ca. III a.C.). Vid. Youlan 1989, 175.

<sup>77</sup> En el *Li Jing*, IV, la Tierra sigue identificándose con el centro y el número cinco, pero el resto de los cuatro elementos se numeran con 6, 7, 8 y 9. Youlan explica el porqué de esta configuración: «Los chinos antiguos, situados en el hemisferio septentrional, consideraban naturalmente el sur como la dirección del calor, y el norte como la del frío. Así la escuela del Yin Yang correlacionó las cuatro estaciones con los cuatro puntos cardinales» (Youlan 1989, 175). A saber: el verano con el Sur y la fuerza del fuego; el invierno con el Norte y la fuerza del agua; la primavera con el Este (salida de sol) y la fuerza de la madera (crecimiento de las plantas); y el otoño con el Oeste (ocaso del sol) y la fuerza del metal (muerte “rigurosa” de las plantas): «Así, cuatro de las cinco fuerzas quedan referidas a algo y solo la fuerza de la tierra no tiene lugar ni estación fijos», sino que funciona como el eje o centro de las otras cuatro fuerzas. Cf. Youlan 1989, 176.

<sup>78</sup> Vid. Youlan 1989, 178-180.



a.C.), hasta incorporarse a las doctrinas de la medicina tradicional china en el *Huang-di Neijing*<sup>79</sup>.

Por su parte, en Egipto -aunque lo más común allí era dividir la tierra en dos o cuatro regiones (y, por analogía con ella, el cielo)- también existen documentos que reportan divisiones quinarias significativas. Ya en los conjuros de los Textos de los sarcófagos (h. 2000 a.C.) se menciona con frecuencia al «Toro de las Tinieblas» como propietario de las cinco porciones de Ōn. Aunque estas porciones no siempre aparecen repartidas de igual manera, la distribución más reiterada es la que situaba tres en el cielo con Ra y dos en la tierra con Geb. Según el fragmento 38 de la Estela de Tutmosis III de Gebel Barkal (ca. 1479 - 1425 a.C.), Amón-Ra habría hecho al faraón «señor de las cinco partes»: «Mi majestad dijo: «[...] / Porque soy un gran sabio por el valor y fuerza que mi padre [Amón], Señor de los tronos de los Dos Países, me dio. Él me hizo señor de las cinco partes (de la tierra) [*psšty* + IIIII], gobernante de todo lo que el sol rodea»<sup>80</sup>.

En las fuentes indirectas encontramos otras divisiones quinarias, como la recogida por Diodoro Sículo en época helenística. Es difícil calcular cuánto de contaminación griega hay en su testimonio, pero, en todo caso, el historiador afirma que los egipcios dividían el universo en cinco partes<sup>81</sup>, cada una de ellas asociada con un dios de la primera generación heliopolitana<sup>82</sup>. Así mismo, Malalas recoge en su *Crónica* que Mane-

<sup>79</sup> Posteriormente, en el *Libro de los cinco anillos* de Miyamoto Musashi (ca. 1584-1645), los cinco elementos (tierra, agua, fuego, viento y vacío) se harán corresponder con cinco diferentes técnicas de combate; si bien las clasificaciones quinarias, dentro de las artes marciales asiáticas, se retrotraen hasta el *Juego de los Cinco Animales* (*Wuqinxi*) atribuido a Hua Tuo (c. 145-208).

<sup>80</sup> De la traducción de Gestoso et al. 1996, 18. La egiptóloga reflexiona sobre el fragmento en Gestoso 2010. Cf. también «Celebración de la victoria», 38-39 (*Urk.*, IV, 1239, 16), en trad. Sánchez 2003, 229. La relación del faraón con el número cinco se encuentra en otros textos. Por ejemplo, en la *Declaración* 739, 2269, de los *Textos de las pirámides*, se lee: «El rey es vuestro quinto, vosotras Estrellas Imperecederas». Así mismo, en un texto egipcio recogido por Yoyotte 1981, 18 (del que no cita referencia, pero que presumimos posterior al *Libro de las puertas*, ca. siglo XI a.C.), encontramos la enumeración de cinco regiones cósmicas relacionadas con cinco elementos que caen bajo el dominio del dios sol: «El sol, o “señor universal”, forma activa del Nun, oye cómo se le dice: “tú eres el cielo, tú eres la tierra, tú eres el mundo inferior, tú eres el agua, tú eres el aire que está entre ellos”». En otros fragmentos cosmogónicos, sin embargo, se dice que el dios sol dividió el mundo en once regiones. Cf. Pakinoff 1939, prefacio. Cf. conjuros 173, 181, 201, 211, 212, 214, 217, 218, 581, 587, 660, 667, 1013, etc., en la edición de Faulkner 1973.

<sup>81</sup> «... todo el cuerpo de la materia del universo se compone del Sol (Osiris) y de la Luna (Isis); en cuanto a sus cinco partes antes citadas: el espíritu, el fuego, lo seco, también lo húmedo y, finalmente, lo aéreo, como en el hombre enumeramos cabeza, manos, pies y las otras partes, de la misma manera el cuerpo del cosmos está todo constituido de lo antes citado». Diodoro Sículo I, 11, 2, en trad. T. Esbarranch 2004, 172 y ss. Para completar la Enéada Heliopolitana, a los cinco dioses-elementos habría que añadir a Osiris, Isis, Tifon (Seth) y Afrodita (Nefis). Según Pródico, los antiguos identificaban a los dioses con los cuatro elementos debido a su utilidad (cf. Epifanio, *Contra los herejes* III 21).

<sup>82</sup> El espíritu se correspondería con el dios Shu (el Zeus griego), el fuego con Atón-Ra (Hefesto), la tierra con Geb (Deméter), el agua con Tefhut (Océano) y el aire con Nut (Atenea). En Egipto, el sacerdote de Tot en Khmunu (Hermópolis) recibía el título de «El más grande de los cinco», y de su dios Tot se decía que era «el cinco veces grande» (aunque también se le apodaba el «tres veces grande», el «nueve veces grande», etc.). Cf. Inscripciones N° 56, N° 81, N° 116 y N° 127 transcritas en Lichtheim 1980. Estos cinco serían, al parecer, el dios Tot y otros cuatro dioses, cuya duplicación daría lugar a la famosa Ogdóada. Según Boylan 1922, 157-8, un indicativo de esto sería que, de los ocho dioses, cuatro tienen nombre femenino, por lo que el sacerdote los habría *especulado* a modo de complemento. Por otro lado, en la *Declaración* 738, 2268, de los *Textos de las Pirámides* se dice que el rey es el cuarto de los cuatro dioses que surgieron del vértice de Geb, de ahí que quepa pensar que el dios Tot también podría funcionar como un «eje transcendental» desde el que se desplegara la primera cuaternidad divina en algunas versiones de la cosmogonía de Hermópolis, siguiendo un formalismo similar al de Geb y la cosmo-

tón, siguiendo la tradición de los primeros reyes egipcios, asociaba los cinco planetas conocidos con cinco dioses<sup>83</sup>. Por lo demás, como es sabido, los babilonios, quienes tenían «la mayor habilidad de todos los hombres en astrología» (Diodoro Sículo II, 31.8), llamaban a estos cinco planetas «intérpretes» (Diodoro Sículo II, 30.1-6)<sup>84</sup>.

## 6. ¿Qué razones se alegan para un quinario fundamental? Crítica

Después de que Empédocles de Agrigento (siglo V a.C.) sistematizase la doctrina de los elementos<sup>85</sup> en base a «cuatro raíces»<sup>86</sup> (fuego, aire, agua y tierra) –quizás inspirado en la *tetractis* pitagórica–, algunos autores manifestaron la necesidad de una quintaesencia de materia más sutil (el éter, el espíritu, el intelecto). En la formulación de Empédocles, el alma no es más que el resultado de la interacción de los cuatro elementos, pero «si el alma consiste en un número, formulación más sutil que clara, o en aquella quintaesencia, que, aun no siendo incomprensible, carece de nombre, estamos evidentemente ante elementos mucho más íntegros y puros, capaces de alejarse muchísimo de la tierra»<sup>87</sup>, razonaba Cicerón.

Aunque el romano se la adjudica a Aristóteles<sup>88</sup>, es probable que la primera mención explícita del quinto elemento en la literatura griega conservada sea la del *Epi-*

---

gonía gnóstica-maniquea. Cf. Bermejo y Montserrat 2009. Sobre el número cinco en la *Kephalaia*, vid. Pettipiece 2006. Según Gomperz 1964, 538, la doctrina maniquea de las cinco moradas pudo estar influida por el Πεντέμυχος de Ferecides, hipótesis que se le ocurre a partir de la descripción que hace San Agustín de las cinco partes en que se divide el príncipe de las tinieblas maniqueo: *quinque antra tenebrarum* [San Agustín, *Confesiones* III, 6, 11]. Al aventurar esta hipótesis, Gomperz todavía no había cuestionado el rechazo de Diels del título de la suda (Ἐπτάμυχος), cosa que haría en 1929.

<sup>83</sup> Manetón, Fr. 5, en Vidal Manzanares 1992, 24. Cf. Waddell 1964, 23; Eratóstenes, *Catasterismos*, 43.

<sup>84</sup> Aunque en la antigua Mesopotamia eran más frecuentes las divisiones cosmológicas septenarias (por ejemplo, del Zigurat de Nabu se decía que era «la casa de los siete vínculos del cielo y la tierra»; cf. Menon 1932, 128), generalmente asociadas a los siete astros (los cinco planetas conocidos más el sol y la luna), en el trabajo de Menon hemos encontrado una extraña división quinario del zodiaco en la que se representan cinco cuadrados concéntricos y escalonados, al modo de los corredores o niveles de un zigurat, que parecen corresponderse con la secuencia numérica 4, 12, 20, 28 y 36, siendo 4 («las cuatro esquinas») el número para la tierra, situada en el centro, y 36 el número preciso de decanos (grupos de estrellas) que ocuparían el borde exterior del cosmos según la cosmología babilónica. Menon 1932, 123, figura 30. Con la tradición hebrea sucede como con la babilonia, su numerología es abundante en septuplicidades (no en vano sufrieron su cautiverio durante el reinado del caldeo Nabucodonosor II, que tomó Jerusalén en el 586 a.C., y que duraría hasta el supuesto edicto del rey persa Ciro II, en el 538 a.C.), pero también cuenta con alguna quintuplicidad reseñable. En la *Mishná*, compilada en torno al año 219, el tratado sobre «los padres» incluye las enseñanzas de algunos de los principales rabinos que habrían transmitido las del propio Moisés, como las del judío Hilel (c. 70 a.C.-10 d.C.), posible maestro de Jesús. En el párrafo 10 del capítulo VI del libro IV de este tratado se dice que el Dios Uno tiene cinco posesiones: la Torá, cielos y tierra, Abraham, Israel, y el Templo (cf. Del Valle 1997, 859s).

<sup>85</sup> El concepto de elemento aparece en un contexto operatorio (la operación mezcla). Vid. Bueno 1974, 306. La idea de unos elementos primarios a partir de cuya mezcla se obtienen todas las cosas podría proceder por analogía de los colores en la pintura o las letras en la gramática, como sugiere el *Crátilo* 424d-e.

<sup>86</sup> Empédocles, *Acerca de la naturaleza*, 7 (DK 6), según Bernabé 2008, 207.

<sup>87</sup> Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, I, 41, en Medina González 2005, 140.

<sup>88</sup> «Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es la de las divinidades y la de las almas... Es evidente que en ninguno de estos elementos naturales hay nada que tenga la facultad de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que conserve el pasado, prevea el futuro y que pueda abarcar el presente. Estas son facultades exclusivamente divinas y nunca se hallará que le puedan venir al hombre de otra fuente que no sea la divinidad... El espíritu humano es de este mismo género y de esta misma naturaleza». *Ibid.*, I, 65-66 (159-160).

*nomis*, un diálogo breve posiblemente escrito por un discípulo de Platón<sup>89</sup>. Además, previamente, en el *Fedón*, Platón establecía una distinción entre los dos elementos tradicionalmente *confundidos*, el aire y el éter, aduciendo que el éter es el aire que respiran los seres perfectos («que no conocen enfermedad») que viven en esa otra tierra (el Olimpo) situada más allá de la cúpula aérea: «lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el aire, para ellos lo es el éter»<sup>90</sup>. Esta idea –que, por lo demás, está esbozada en la tradición helena desde Homero– es la que recoge Aristóteles al postular la existencia de un quinto elemento, pues los seres inmortales, si existen, deberán habitar una materia inmortal caracterizada por su continuo movimiento<sup>91</sup>. Un argumento similar se encuentra en Plutarco, quien sustituye el cuaternarismo de la doctrina pitagórica de la *tetractis* (aquí expuesta según la «teoría del flujo»<sup>92</sup>) por un esquema quinario que lo completaría al infundirle vida y movimiento.

Quienes han hecho la exaltación del número cuatro no a la ligera enseñan que todo cuerpo tiene su origen en razón de éste. Puesto que, en efecto, todo lo sólido consta de longitud y anchura más altura, y la longitud presupone el punto, que es

<sup>89</sup> «Según toda probabilidad hay cinco elementos sólidos, cuya combinación puede formar los cuerpos más bellos y perfectos. Con respecto a los seres de naturaleza diferente, todos tienen la misma forma. No es posible que una sustancia que nada tiene de corporal ni de visible, deje de estar comprendida bajo el género verdaderamente divino del alma. Ahora bien; solo a una sustancia pertenece la cualidad de formar y de producir, así como es lo propio del cuerpo el ser formado y producido y el caer bajo los sentidos, mientras que, digámoslo de nuevo, porque no basta decirlo una vez, mientras que, repito, la naturaleza de la otra sustancia consiste en ser invisible, en conocer y ser conocida, en recordar y razonar según las diversas combinaciones de los números pares o impares. Por lo tanto, hay cinco cuerpos elementales, a saber, el fuego y el agua; el tercero el aire, el cuarto la tierra, y el quinto el éter». *Epinomis*, 981C, en trad. Patricio de Azcárate 1872, 151.

<sup>90</sup> Platón, *Fedón*, 111a-111b, en trad. García Gual 1988, 129. En este sentido, aunque no conservamos textos platónicos que apoyen su testimonio, según un fragmento de Jenócrates que recoge Simplicio, el mismo Platón ya habría considerado el éter como un quinto elemento: la materia del dodecaedro universal: «¿Por qué la llama [Aristóteles] una quinta sustancia? Seguramente porque Platón declara también que la sustancia del cielo es distinta de la de los cuatro elementos sublunares, puesto que también la atribuyó al dodecaedro y delineó cada uno de los cuatro elementos mediante una forma diferente. Dice también, por ello, que la sustancia del cielo es una quinta sustancia. Esto lo planteó con mayor claridad aún Jenócrates, el más fidedigno de sus discípulos, quien, en su *Vida de Platón*, escribe: “De este modo, pues, clasificó los seres vivos en géneros y especies y los dividió, de todas formas, hasta llegar a sus elementos, que él llamó cinco formas y cuerpos, *aither*, fuego, agua, tierra y aire”. Así, para Platón también el *aither* es un quinto cuerpo simple separado, aparte de los cuatro elementos». Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 1165.27, citado en Guthrie 1984, 259.

<sup>91</sup> «El primero de los cuerpos es eterno y no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable e impasible... Luego si existe algo divino, como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la primera de las entidades corporales... Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, (considerando) que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter [*Aithér*] al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del (hecho de) desplazarse siempre [*Thein aei*; juego de palabras basado, al parecer, en una falsa etimología] por tiempo interminable». Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 270b, trad. Candel 1996, 52-53. Como se puede observar, esta jerarquía elemental difiere de la del *Epinomis* en que el elemento divino primordial, según Aristóteles, es el éter, mientras que en el *Epinomis* es el fuego, quedando el éter relegado a materia de los demonios, entidades de un género inferior a los dioses. La identificación del elemento divino con el fuego, sostenida por Heráclito y algunos pitagóricos, será criticada por Aristóteles. *Reproducción de los animales*, II, 736b 30- 737a. Por lo demás, la quintuplicidad elemental también fue sostenida por Ocelo Lucano, al menos según Sexto Empírico (*Contra los físicos*, II, 316-7).

<sup>92</sup> Sexto Empírico, *Contra los profesores (Adversus Mathematicos I-VI)*, IV, 3 y 4-9; *Esbozos pirrónicos*, III, XX, 154.

establecido de acuerdo con la unidad, y la longitud sin anchura se llama línea y es dualidad, y el movimiento de la línea en anchura proporciona el origen de la superficie por medio de la tríada, y al ser añadida a éstas la altura a través del cuatro el incremento llega a sólido, para cualquiera es evidente que, tras promover el número cuatro a la naturaleza hasta el punto de completar el cuerpo y producir un volumen tangible y consistente, luego la deja falta de lo más importante. Pues lo inanimado es, para decirlo llanamente, huérfano, incompleto y ni en lo más mínimo útil mientras un alma no entra en él; y el movimiento o disposición que infunde el alma, el cual tiene lugar mediante una transformación por obra del cinco, concede a la naturaleza la perfección y tiene una importancia sobre el cuatro tanto más decisiva cuanto en dignidad difiere el ser vivo del inanimado<sup>93</sup>.

Sea como fuere, para explicar la importancia cosmológica que en la Antigüedad tenían los agrupamientos en base a cinco términos –aunque no debemos perder de vista que estos no eran, ni mucho menos, los únicos, ni necesariamente los más recurrentes<sup>94</sup>– se podrían aducir razones que van desde la psicología<sup>95</sup> a la mística aritmo-

<sup>93</sup> Plutarco, «La E de Delfos», 390C-E (trad. Pordomingo 1995, 263). Los pitagóricos también expresarían la completitud del 5 al identificarlo con el matrimonio: la unión del primer número par –2, femenino– y el primer número impar –3, masculino–. Cf. Plutarco, *La desaparición...*, 429d-430a. El carácter motriz (circular, recursivo) de los conjuntos quinaros también será sostenido por Athanasius Kircher: «*El quinario es el primero de los números circulares, por eso solamente distribuye los movimientos de lo que en el cielo va y viene, hace que las cosas vuelvan a su punto y lugar, uniéndose con. aquel que en un principio se había separado; en este sentido, el sol que había salido por el Oriente vuelve otra vez a la parte del Oriente en virtud del quinto lugar, por consiguiente es el símbolo de todo lo sensible (como son la materia, el acto de ser, el acto vital, el acto sensitivo y el acto racional)... Además, el quinario, según la observación de los pitagóricos, es el número circular o esférico y designa a la naturaleza que en su multiplicación siempre vuelve sobre sí, porque los demás números, al multiplicarse por sí e incrementarse, pasan a ser otros y otros..., solamente el quinario y el senario multiplicados por sí..., siempre se tienen en cuenta ellos mismos*» (Kircher 1984, 255-256). Una nematología semejante se asociaría a la figura del pentagrama, ya sacralizada por los pitagóricos (Stapleton 1958). La pentalfa simbolizaría el alma humana, la proyección microcósmica del alma macrocósmica (década, dodecaedro), como recuerda Ghyka 1968, 148-9 (también Deleuze 2002, 49; las excentricidades numerológicas de este tipo siguieron nutriendo doctrinas pseudo-filosóficas en la modernidad, tales como las de Eytzinger 1579 o Seoane Bayón 1879-81). Por lo demás, al menos desde los jainistas, la esvástica sería uno de los símbolos por antonomasia de este dinamismo universal: las cuatro esquinas del mundo puestas en movimiento gracias a un eje rotativo: «*Si nous comparons le swastika à la figure de la croix inscrite dans la circonférence, nous pouvons nous rendre compte que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents... Comme la circonférence représente le Monde, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le swastika n'est pas une figure du Monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du Monde*» (Guénon 1962, 69). Según Seidenberg 1981, 313, «the Square is a cross of the Circle and Four; it is valued as a figure that can be put in dual opposition to the Circle» (cf. Seidenberg 1981, 322, fig. 6).

<sup>94</sup> Piénsese en los binarismos del Mazdeísmo o del cosmos enantiológico de Anaximandro, que luego conocerá desarrollos particulares con Alcmeón de Crotona, Heráclito, Anaxágoras, los órficos o los pitagóricos –entre los que Arquitas de Tarento les dedicó un tratado (*Sobre los opuestos*)–; piénsese en las tríadas de Ion de Quios (Τριῶμος, DK36A1, B1) o Ījñāvalkya (*Bṛhādāraṇyaka Upaniṣad*, 1.6.1); piénsese en las antiguas divisiones del mundo cuaternarias («las cuatro esquinas del mundo», «los cuatro pilares del mundo», «los cuatro cuartos», etc.) de egipcios, babilonios, persas, indios, etc.

<sup>95</sup> La particularidad del quinto número se ha relacionado con las capacidades perceptivas del ser humano y otros animales (Gross et al. 2009; Gross 2011a). La identificación visual de cuatro o menos objetos suele ser inmediata y precisa, mientras que a partir de cinco se requieren operaciones más detenidas. *Subitizing* (Kaufman et al. 1949), el proceso de enumeración simultánea cuando hay 4 o menos objetos, es rápido (40-100 ms/ítem); contar, el proceso de enumeración cuando hay más de 4 ítems, es lento (250-350 ms/ítem). Vid. Trick y Pylyshyn 1994; Chapman et al. 2014; Ansari 2007; Gross 2012. Según Gross 2011b, esta podría ser la razón de que, en muchas de las antiguas civilizaciones, el cinco se representase con un signo completamente diferente a los cuatro ante-

lógica<sup>96</sup>, pasando por la astrología<sup>97</sup>, la estética<sup>98</sup> o la matemática<sup>99</sup>. Sin embargo, ninguna de estas razones explica su pertinencia en todos los casos, pues solo algunos comparten el mismo proceso racionalizador, y solo a veces coincide el mismo número de particiones cuando varía el método o modelo que se toma como referencia (por ejemplo, Homero divide el cosmos en cinco círculos concéntricos mezclando estratos celestes, terrestres y sociales; Éforo de Cumas se vale del trazado de un cuadrante basado en los cuatro puntos cardinales para distribuir el mundo en cinco regiones etnográficas –la quinta sería el centro, habitado por los griegos–; mientras que Estrabón divide la tierra en cinco zonas a partir de los círculos tropicales y polares –es decir, mediante paralelos horizontales–).

En todo caso, lo que no se puede pretender es que la elección de conjuntos pentádicos se deba a la acción implícita de una suerte de estructura cognitiva indoeuropea presente en cada idioma, cultura o «mentalidad» que comparta su remota familiaridad. Fundamentalmente porque, al igual que sucedía con los conjuntos triádicos que fascinaron a Dumézil, las cosmologías quiniarias también se encuentran en abundancia en tradiciones no indoeuropeas como la china. Las razones de estas divisiones son, como se ha dicho, muy variables, pero es probable que las más estables se desprendan de operaciones proto-geométricas simples. Es decir: el origen de la supuesta «ideología pentádica» védica (*ideología* aquí significaría simplemente «esquema recurrente») no radicaría en las «cinco tribus» originarias de las que habla el *Rigveda*, como afirma Allen 2016, 26, ni tampoco en la ideología de las supuestas cinco funciones que organizarían sus sociedades; si se reducen las muchas tribus que se enumeran a lo largo de los *vedas* a cinco, se debe a que esa abundancia desorientadora se está adaptando a un esquema más abstracto que permite distribuir de forma discreta y elegante el mundo conocido, so pena de deformarlo. Una vez hipostasiado, este esquema serviría de plataforma trascendental (trascendental en sentido positivo, no metafísico: su objetividad radica en los grafos que lo representan sobre un plano, los cuales son reproducibles en otros contextos, no confinables a una mera proyección mental) para los conjuntos más diversos: así sucedía con el sistema de los cinco elementos de los chinos, aplicado sobre su particular mapamundi en el que China y la tierra ocupaban el centro (quizás tomado del ortograma que distribuía el entorno en cuatro direcciones a partir de un templo o edificio de gobierno). Este artificio geográfico no será luego necesariamente el referente de otros conjuntos quiniarios –aunque sí pudo reforzar algunos de ellos–; sin embargo, para el caso de las tribus védicas, nos parece que ofrece una explicación plausible de su caprichosa limitación a cinco. Su esquema de referencia pudo confeccionarse de modo similar al cuadrante elaborado por Éforo de Cumas, quien colocaba en cada uno de sus extremos cardinales a uno de los pueblos

---

riores (el «V» romano, el «X» chino, el «—» maya o el «U» sudarábigo). Además, según Boyer 1986, 23, los sistemas numéricos de base cinco son unos de los primeros de los que se conserva evidencia escrita, si bien para la época en que el lenguaje se formalizó de una manera completa, los sistemas decimales se habrían impuesto. Vid. también Aristóteles, *Problemata*, XV, 3; Seidenberg 1962.

<sup>96</sup> Véanse los pasajes referidos de Plutarco, Macrobio, Kircher, Guénon, Ghyka, etc.

<sup>97</sup> Por ejemplo, las especulaciones a partir de los cinco planetas que se conocían en la antigüedad.

<sup>98</sup> Como la disposición del quince («¿Qué es más bello que el conocido Quincunx que, en cualquier dirección que lo mires, presenta líneas rectas?» –Quintiliano, *Instituciones oratorias*, VIII, 3. 9–), o la escala pentatónica en música, cuyas notas presentan relaciones simétricas («escalas bien formadas»).

<sup>99</sup> Como el «Teorema de los cinco colores» suficientes para dibujar un mapa (Heawood 1890), la regularidad que solo cumplen los cinco sólidos platónicos, o las propiedades del pentágono regular exploradas por Penrose 1978.

conocidos (en el norte los escitas, en el sur los etíopes, en el este los indios y en el oeste los celtas), reservando el centro para los griegos<sup>100</sup>, y omitiendo, en favor de la simplicidad, muchos otros pueblos que el historiador conocía.

## 7. Recapitulación. Antigüedad y plausibilidad de la péntada atribuida a Ferecides

Por razones de espacio, la recopilación que ofrece este artículo se circunscribe a los documentos escritos, pero es evidente que estos no constituyen las únicas reliquias históricas que una investigación exhaustiva sobre los antiguos cosmogramas quina-rios habría de tener en cuenta. El estudio de restos arqueológicos como pinturas, esculturas, instrumentos tecnológicos, ornamentos, plantas arquitectónicas o planos constructivos sin duda arrojaría otra luz sobre las cuestiones aquí planteadas. No obstante, por lo pronto podemos acercar algunos resultados.

Los testimonios escritos más antiguos de una división en cinco partes del mundo conocido («la tierra sin límites») se encuentran en la Estela de Tutmosis III de Gebel Barkal (ca. XV-XIV a.C.) y en el *Rigveda* (ca. XV-XIII a.C.). A nuestro juicio, la razón más plausible para esta división procede de la organización deíctica del entorno en cuatro puntos cardinales, de cuya intersección, a través de los «cuatro puntos del compás» trazados sobre un plano (como sugiere el babilonio *Himno a Šamaš*, línea 152) resultan «cuatro cuartos» (expresión con la que, junto a la de «los cuatro pilares», se identifica frecuentemente la tierra en los *Textos de las Pirámides* –aunque ya en las representaciones del pilar Dyed de la época predinástica–, mientras que en el *Rigveda* X.58.3 y en el *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.2.29 aparece junto a la expresión «cuatro esquinas»): el quinto cuarto se correspondería o bien a) con el centro –punto desde el que se distribuyen los otros cuatro y desde donde se apunta al cénit (*Taittirīya saṃhitā*, VI.1.5) o al nadir (*Atharvaveda*, XII.3.10)– o bien b) con el conjunto circundante-desbordante –el que representa la grandeza del *Purusha* (*Rigveda*, X.90), «el mapa cósmico como institución de lo imposible» (por decirlo en palabras de Bueno 2012) en su versión mitológica–. De ahí que, según nuestra hipótesis, cuando en el *Rigveda* se distribuyen precisa e insistentemente cinco tribus/pueblos por el mundo se está partiendo de este esquema *protogeométrico* (en el sentido literal de «medición de la tierra», no en el del periodo histórico artístico, aunque bien podrían compartir algunas técnicas) como un *primum* ideal que, sin embargo, se ve desbordado por la abundancia y complejidad de la realidad (más allá de cinco, a lo largo de todo el texto védico se mencionan cerca de treinta tribus diferentes).

Los cuatro puntos cardinales se asocian frecuentemente con cuatro estaciones y cuatro vientos (*Textos de los sarcófagos*, 162; *Ezequiel*, 37:9; *Mandos Mensuales* de la escuela Yin Yang, etc.), pero allí donde se habla de «cinco cuartos» (*Taittirīya saṃhitā*, VI, 1.5) aparecen asociados a cinco estaciones y cinco vientos (*Taittirīya saṃhitā*, I, 6.1). Vinculaciones semejantes se harán en la tradición china de los cinco elementos o fuerzas (*Zuo Zhuan*; *Shujing*, IV. 5-6), donde el quinto cuarto se sitúa en el centro y se identifica con el rey y la tierra-cielo (*Li Jing*, IV).

<sup>100</sup> Véase la representación del mapa de Éforo en Molina Marín 2010, 107.

En la literatura india inmediatamente anterior o coetánea a Ferecides encontramos varias alusiones a la quintuplicidad del mundo, cuyas cinco partes también se aplican al *ātman* y al *sāma* (*Bṛhādāraṇyaka Upaniṣad*, IV.17; *Chāndogya Upaniṣad*, II.2.1-7.1; *Taittirīya Upaniṣad*, 1.7), como antes al *puruṣa* (*Atharvaveda*, XII.3.10). Uno de los pasajes que más nos recuerda a los cinco receptáculos-cavernas de Ferecides es aquel del *Chāndogya Upaniṣad* (3.13.1-6) en el que se habla de cinco agujeros o cavidades divinas identificadas con las cinco personalidades del Brahman que custodian las regiones del cielo.

En la Grecia de Ferecides, los primeros testimonios de una organización del todo en cinco regiones se deben a Homero (*Iliada*, XV. 187-193 y XVIII, 478-607), si bien la sistematización de estas cinco zonas (πέντε ζώνας) como partes de la esfera cósmica seguramente sea posterior a Anaximandro (a quien se debe la primera construcción geométrica de una esfera, así como la elaboración del primer mapamundi y la acuñación del concepto «cosmos» referido al conjunto universal), de ahí que pongamos en duda la atribución de este quinarismo a Tales (F 13c), pero también consideremos insuficiente –si bien más plausible– el fragmento de Posidonio que se lo adjudica a Parménides (F 44a). La vida de Ferecides se desarrolla entre la de estos dos autores; una época en la que, por lo demás, ni la doctrina de los cinco sólidos regulares ni la doctrina de los cinco elementos habían sido sistematizadas todavía.

En definitiva, la débil consistencia de los documentos disponibles impide afirmar que Ferecides se haya inspirado en algún sistema pentádico más sofisticado. Por lo que, de ser cierta la hipótesis quinaria (alimentada por razonamientos como el de Plutarco: *Isis y Osiris*, 387e, 390c, 391e), las principales referencias mito-estructurales de su esquema cosmológico podrían situarse tanto en Homero como en los *Upaniṣads*, estos últimos en caso de que el «teólogo» hubiese conocido la tradición india durante su estancia en Cilicia o Fenicia, a donde quizás llegaron testimonios tras la expansión del Imperio aqueménida de Ciro II el Grande.

## 8. Bibliografía

- Allen, N., 1998, “Varnas, colours and functions. Extending Dumézil’s schema”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6, 163-177.
- , 2005, “Thomas McEvilley: The Missing Dimension”, *International Journal of Hindu Studies*, 9, 2005, 59-75.
- , 2007a, “The Pandavas’ Five Journeys and the Structure of the Mahabharata”, *Religions of South Asia*, vol. 1, N°2.
- , 2007b, “Siva and Indo-European Ideology: One Line of Thought”, *International Journal of Hindu Studies* 11, 2, 191–207.
- , 2007c, “The Shield of Achilles and Indo-European Tradition”, *CFC*, n°17, 33-44.
- , 2008, “Tetradic Theory and the Origin of Human Kingship Systems”, en *Early Human Kinship: From Sex to Social Reproduction*, N. J. Allen, H. Callan, R. Dunbar y W. James (eds.), Hoboken, Blackwell Publishing.
- , 2011, “The Indo-European background to Greek mythology”, en *A companion to Greek mythology*, ed. K. Dowden y N. Livingstone, Oxford, Wiley-Blackwell, 341–356.
- , 2014, “Heroes and Pentads: Or how Indo-European is Greek epic?”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 57.1.

- , 2015, “Le sacrifice védique et la théorie pentadique de l’idéologie indo-européenne”, *Religions de l’Asie du Sud* 9,1.
- , 2016, “The common origin approach to comparing Indian and Greek philosophy”, en *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, ed. Richard Seaford, Edimburgo, Edinburgh University Press, 12-27.
- Ansari, D. et al., 2007, “Linking visual attention and number processing in the brain: the role of the temporo-parietal junction in small and large symbolic and nonsymbolic number comparison”, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 19 (11), 1845-53.
- Azcárate, P. de (ed.), 1872, *Platón: Obras completas*, tomo 11, Madrid.
- Beekes, R. y Van Beek, L., 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden/Boston, Brill.
- Bergua, J. (trad.), 1969, *Confucio y Mencio: Los cinco grandes libros de política, moral y filosofía de la Antigua China*, Madrid, Bergua.
- Bermejo R., F. y Montserrat T., J., 2009, *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, Trotta.
- Bernabé, A., 2008, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza.
- Berriedale K., A. (trad.), 1914, *The Veda of The Black Yajus School. Taittiriya Sanhita*, 2 vols., Massachusetts, Harvard University Press.
- Bloomfield, M. (trad.), 1897, *Hymns of the Atharva-veda*, Óxford, Clarendon Press, Oxford.
- Bowen, A.C. y Todd, R.B. (trads.), 2004, *Cleomedes’ Lectures on Astronomy. A Translation of The Heavens*, Berkeley/Los Ángeles/ Londres, University of California Press.
- Boyce, M., 1982, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, *Under the Achaemenians*, Leiden/ Colonia, Brill.
- Boyer, C., 1986, *Historia de la matemática*, Madrid, Alianza.
- Boylan, P., 1922, *Thoth. The Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in Ancient Egypt*, Londres et al., Oxford University Press.
- Bueno, G., 1974, *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa.
- , 2012, “El mapa como institución de lo imposible”, en *El Catoblepas*, 126, 2.
- Calderón Dorda, E. (trad.), 1993, *Gémino: Introducción a los Fenómenos*, Madrid, Gredos.
- Calonge, J. (trad.) 1987, *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- Candel, M. (trad.), 1996, *Aristóteles: Acerca del cielo*, Madrid, Gredos.
- Chaignet (trad.), 1998, *Damascius: Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, II, París, Ernest Leroux.
- Chapman, C. S. et al., 2014, “Counting on the motor system: Rapid action reveals the format –and magnitude– dependent extraction of numerical quantity”, *Journal of Vision*, 14(3):30, 1-19.
- Colli, G. (1978), 2008, *La sabiduría griega*, II, trad. D. Mínguez Fernández, Madrid, Trotta.
- Conger, G. P., 1952, “Did India influence Early Greek Philosophies?”, *Philosophy East and West*, vol. 2, Nº2, 102-128.
- Cordero, N.L. (trad.) 1988, *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- Couvreur, S. (trad. 1914), 1951, *Tch’ouen Ts’iou et Tso Tchouan, La Chronique de la Principauté de Lòu*, París, Les Belles Lettres.
- Crespo Güemes, E. (trad.), 1996, *Homero: Iliada*, Madrid, Gredos.
- Dalley, S. (trad.), 1989, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Óxford, Oxford University Press.
- Darmesteter, J. (trad.), 1883, *The Zend-Avesta*, II. *The Sirozahs, Yasts, and Nyayis*, Óxford, Clarendon Press.
- Darvas, G., 2007, “The mystery of fivefold symmetry. From Dürer to quasi-crystals”, en *Symmetry*, (trad. D. R. Evans), Basilea/Boston/Berlín, Birkhäuser, 171-213.



- Del Valle, C. (ed.), 1997, *Misná*, Salamanca, ediciones Sígueme.
- Deleuze, G. (1968), 2002, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Diels, H. (1903) y Kranz, W., 1960<sup>9</sup>, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlín, Weidmann.
- Diels, H., 1897, “Zur Pentemychos des Pherekydes”, en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, I, Berlín, 144-156.
- Dumezil, G., 1958, *L'Idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruselas, Latomus.
- Eggers Lan, C. (trad.) 1988, *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos.
- Eisler, R. 1910, *Weltenmantel und Himmelszelt; religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, Múnich, Oskar Beck.
- Engels, J., 2012, *Los Siete Sabios de Grecia. Vidas, enseñanzas y leyendas*, Barcelona, Crítica.
- Eytzinger, M., 1579, *Pentapulus regnorum mundi*, Amberes, Christophori Plantini.
- Faulkner, A. (ed.-trad.), 1973, *The Ancient Egyptian Coffin Texts I*. 1-354, Warminster, Aris & Phillips.
- Fernández Corte, J.C. y Cantó Llorca, J. (trads.), 2008, Ovidio: *Metamorfosis*, Madrid, Gredos.
- Ganganatha (trad.), 1942, *Chandogya Upanishad*, Poona, Oriental Book Agency.
- García Gual, C. (trad.) 1988, *Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- García Ramón, J.L. (trad.), 1991, Estrabón: *Geografía*, I-II, Madrid, Gredos.
- Gestoso S., G. N. et al., 1996, *La Estela de Gebel Barkal de Tuthmosis III*, Buenos Aires, CNICT.
- Gestoso S., G. N., 2010, “Lord of the Five Parts”, en *i-Medjat*, N<sup>o</sup>4.
- Ghyka, M., 1968, *El número de oro, I. Los ritmos*, Barcelona, Poseidón.
- Gomperz, H., 1929, “Zur Theogonie des Pherekydes von Syros”, *Wiener Studien*, XLVII, 14-26.
- Gomperz, T. (1901), 1964, *The Greek Thinkers*, vol. 1, trad. L. Magnus, Londres, John Murray.
- Grenfell-Hunt, 1897, *Greek Papyrus*, Ser. 2, N<sup>o</sup> 11.
- Griffith, R. T. H. (trad.), 1899, *The Texts of the White Yajurveda*, Benarés, Lazarus.
- Gross, H. J., 2011a, “To bee or not to bee, this is the question... The inborn numerical competence of humans and honeybees”, *Communicative & Integrative Biology* 4:5, 594-597.
- , 2011b, “Give me 5... The invention of number five in ancient civilizations. A consequence of our limited inborn numerical competence”, *Communicative & Integrative Biology* 4:1, 62s.
- , 2012, “The magical number four. A biological, historical and mythological enigma”, *Communicative & Integrative Biology* 5:1, 1-2.
- Gross, H. J. et al., 2009, “Number-Based Visual Generalisation in the Honeybee”, *PLoS ONE*, vol. 4.
- Guénon, R. (1927), 1962, “L'idée du centre dans le traditions antiques”, en *Symboles de la science sacrée*, París, Gallimard.
- Guthrie, W. K. C. (1962), 1984, *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos.
- Hargittai, I. (ed.), 1992, *Fivefold Symmetry*, Singapur/Nueva Jersey/Londres/Hong Kong, World Scientific.
- Heath, T., 1921, *A History of Greek Mathematics, I. From Thales to Euclid*, Óxford, Clarendon Press.
- Heawood, P.J., 1890, “Map colour theorem”, *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, 24, 332-338.
- Hegel (1837), 1970, *Filosofía de la Historia*, trad. J. M. Quintana, Barcelona, Zeus.
- Hume, R. E., 1921, *The Thirteen Principal Upanishads*, Londres et al., Humphrey Milford, Oxford University Press.

- Ilberg, J. 1894, “Die medizinische Schrift ‘Über die Siebenzahl’ un die Schule von Knidos”, en *Griechische Studien H. Lipsius zum sechzigsten Geburtstag dargebracht (Festschrift)*, Leipzig, 22-39.
- Jacoby, F., 1947, “The first Athenian prosewriter”, en *Mnemosyne*, 13-64.
- Jaeger, W., 1952, *La teología de los primeros presocráticos*, México/Buenos Aires, FCE.
- Jamison, S. W. y Brereton, J. P. (trad.), 2014, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols., Óxford.
- Jensen, P., 1890, *Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien*, Estrasburgo, Karl J. Trübner.
- Kahn, C. H., 1960, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press.
- Kak, S. (1994), 2011<sup>3</sup>, *The Astronomical Code of the Rgveda*, Stillwater, Oklahoma State University.
- Kaufman, E. L., Lord, M. W., Reese, T. W., y Volkmann, J., 1949, “The discrimination of visual number”, *The American Journal of Psychology*, 62, 498-525.
- Kirk-Raven, 1957, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuz'min, E. E., 2007, *The Origin of the Indo-Iranians*, Leiden/Boston, Brill.
- Liaño, I. G. de, 2005<sup>2</sup>, *El círculo de la sabiduría*, Madrid, Siruela.
- Lichtheim, M., 1980, *Ancient Egyptian Literature, III. The late period*, Berkeley, University of California Press.
- Lisi, F. L., 1985, “La teología de Ferecides de Siro”, *Helmántica* 36, 251- 276.
- Lloyd, D. R., 2012, “How old are the Platonic solids?”, *BSHM Bulletin*, vol. 27, 131-140.
- Macdonell, A. A. y Keith, A. B., 1912, *Vedic Index of Names and Subjects*, I, Londres, John Murray.
- Mansfeld, J., 1971, *The Pseudo-Hippocratic Text Περὶ Ἑβδομάδων Ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum & co.
- Martínez Nieto, R. B., 2000, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta.
- Martínez Tome, A. (trad.), 1984, A. Kircher: *Aritmología. “Historia real y esotérica de los números”*, Madrid, Breogán.
- May, B. y Tomoda, T., 1999, “The origins of the wu xing“, en *Journal of the Australian Chinese Medicine Education and Research Council*, vol. 4, nº 2, 14 – 23.
- Medina G., A. (trad.), 2005, Cicerón: *Disputaciones Tusculanas*, Madrid, Gredos.
- Melero B., A. (ed.), 1996, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Menon, C. P. S., 1932, *Early Astronomy and Cosmology*, Londres, George Allen & Unwin.
- Mette, H. J., 1936, *Sphairoiía. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, Múnich, Oskar Beck.
- Molina Marín, A. I., 2010, *Geographica: ciencia del espacio y tradición narrativa de Home-ro a Cosmas Indicopleustes*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, nº27.
- Mondolfo, R. y Zeller, R., 1932, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, Florencia, La Nuova Italia.
- Navarro Antolín (trad.), 2006, Macrobio: *Comentario al ‘sueño de Escipión’ de Cicerón*, Madrid, Gredos.
- Pakinoff, A., 1939, *Le livre des portes*, I, El Cairo, Institut Français d’Archeologie orientale.
- Pàmias Massana, J., 2005, “Ferecides de Siros y Ferecides de Atenas: una nueva aproximación”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 15, 27-34.

- Parmeshwaranand, S., 2000, *Encyclopaedic Dictionary of Vedic Terms*, 2 vols., Nueva Delhi, Sarup & Sons.
- Penrose, R., 1978, "Pentaplexity", *Eureka* 39, 16-22.
- Pettipiece, T. 2006, *Counting the Cosmos: Numeric Patterning in the Manichaean Kephalaia*, Québec, Université Laval (tesis doctoral).
- Picot, J.-C., 2004, "Les cinq sources dont parle Empédocle", en *Revue des Études Grecques*, 117, 393-446.
- Pordomingo Pardo, F. (trad.), 1995, Plutarco: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. VI, *Isis y Osiris. Diálogos píticos*, Madrid, Gredos.
- Puertas Castaños, M<sup>a</sup> L. (trad.), 1991-6, Euclides: *Elementos*, 3 vols., Madrid, Gredos.
- Rawlinson, H.G., 1916, *Intercourse between India and the Western World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rees, A. y Rees, B., 1961, *Celtic heritage: ancient tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames and Hudson.
- Reinhold, G. (ed.), 2008, *Die Zahl Sieben im Alten Orient. Studien zur Zahlen symbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Frankfurt et al., Peter Lang.
- Roller, D.W. (trad.), 2010, Eratóstenes: *Geography*, Princeton/Óxford, Princeton University Press.
- Roscher, W., 1913, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn, F. Schöningh.
- Sánchez R., A., 2003, *La literatura en el antiguo Egipto (Breve Antología)*, Sevilla, Egiptomanía.
- Schibli, H. S., 1990, *Pherekydes of Syros*, Óxford, Clarendon Press.
- Seidenberg, A., 1952, "The Ritual Origin of Counting", *Archive for History of Exact Sciences*, 2, 1-40.
- , 1981, "The Ritual Origin of the Circle and Square", *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 25, N<sup>o</sup>4, 269-327.
- Seoane Bayón, J.A., 1879-1881, *Philosophie elliptique du latent operant. Pentanomie pantonimique ou loi quintuple universale*, 2 vols. Paris, Ch. Illincksiek.
- Sharvanand, S. (trad.), 1921, *Taittiriya Upanishad*, Madras, Ramakrishna Math.
- Stapleton, H.E. y G. J. W., 1958, "Ancient and Modern Aspects of Pythagoreanism", *Osiris*, vol. 13, 12-53.
- Torres Esbarranch, J.J. (trad.), 2004, Diodoro de Sicilia: *Biblioteca Histórica*, Madrid, Gredos.
- Toye, D. L., 1997, "Pherecydes of Syros: Ancient Theologian and Genealogist", *Mnemosyne*, 4<sup>a</sup> serie, vol. 50, fasc. 5, 530-560.
- Trick, L. M. y Pylyshyn, Z. W., 1994, "Why are small and large numbers enumerated differently? A limited-capacity preattentive stage in vision", *Psychological Review*, 101, N<sup>o</sup>1, 80-102.
- Tyagisananda, S. (trad.), 1949, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Madras, Ramakrishna Math.
- Van der Kroef, J. M., 1954, "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist, New Series*, vol. 56, N<sup>o</sup>5, 1.
- Vandier-Nicolas, N., 1981, "La filosofía china, desde los orígenes hasta el siglo XVII", en *Historia de la filosofía*, I, Madrid, Siglo XXI.
- Vidal Manzanares, C. (trad.), 1992, Manetón: *Historia de Egipto*, Madrid, Alianza.
- Villa Polo, J. de la (trad.), 2003, *Tratados Hipocráticos*, VIII, Madrid, Gredos.
- Walcot, P., 1965, "Five or seven recesses?", en *The Classical Quarterly*, vol. 15, N<sup>o</sup>1, 79.
- West, M. L., 1963, "Three Presocratic Cosmologies", *The Classical Quarterly*, vol. 13, N<sup>o</sup>2, 154-176.

- , 1971a, “The Cosmology of ‘Hippocrates’, *de hebdomadibus*”, *Classical Quarterly*, vol. 21, N°2, 365-388
- , 1971b, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1999, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Óxford, Clarendon Press.
- Youlan, F. (1947), 1989, *Breve Historia de la Filosofía China*, trad. Wang Hongxun y Fan Moxian, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Yoyotte, J. (1969), 1981, “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, en *Historia de la filosofía*, I, Madrid, Siglo XXI.
- Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Nueva York, Biblo & Tannen.
- Zamora Calvo, J.M. (trad.) 2010, *Timeo*, Madrid, Abada.
- Zaragoza, J. y Gómez Cardó, P. (trad.) 1992, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Platón, Madrid, Gredos.
- Zeller, R., 1865, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, Leipzig, Fues’s Verlag.