



# EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN



MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ  
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE  
(Editores)

*Dykinson, S.L.*



# **EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN**



MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ  
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE  
*(Editores)*

**EL CONCEPTO DE HOMBRE DIVINO EN  
EL MUNDO ANTIGUO Y SU RECEPCIÓN**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este volumen se enmarca en los proyectos de investigación “La escuela filosófica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el hombre divino del paganismo tardoantiguo y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma” (HAR2017-83613-C2-1-P) y “Hacia una historia social de los hombres santos del paganismo tardoantiguo” (EUIN2017-85631), financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© Copyright by  
Los autores  
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>  
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1170-843-2  
Depósito Legal: M-35776-2023

ISBN electrónico: 978-84-1170-997-2  
DOI: 10.14679/2622

*Maquetación:*  
[german.balaguer@gmail.com](mailto:german.balaguer@gmail.com)

# ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| PREFACIO DE LOS EDITORES .....  | 9   |
| INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA: CUARENTA AÑOS DEL “PAGAN HOLY MAN” DE GARTH FOWDEN .....                               | 13  |
| MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ   |     |
| 1. LA FIGURA DE HENOC COMO HOMBRE DIVINO Y SUS REPERCUSSIONES.....  | 23  |
| JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO  |     |
| 2. EL <i>THEIOS ANER</i> EPIMÉNIDES EN LA FILOSOFÍA DEL S. IV A.C.: LOS TESTIMONIOS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES ..... | 33  |
| FEDERICA PEZZOLI  |     |
| 3. LOS CÍNICOS, LOS DIOS Y LO SAGRADO.....  | 51  |
| IGNACIO PAJÓN LEYRA   |     |
| 4. DIVINOS LOCOS: LA DEIFICACIÓN DE ALEJANDRO MAGNO Y DEMETRIO POLIORCETES EN LA HISTORIOGRAFÍA ACTUAL .....      | 67  |
| ANTONIO IGNACIO MOLINA MARÍN  |     |
| 5. EL CONCEPTO DE “HOMBRE DIVINO” Y LA INTERPRETACIÓN DE JESÚS DE NAZARET .....                                   | 89  |
| ANTONIO PIÑERO  |     |
| 6. EL EMPERADOR ROMANO, LOS HOMBRES DIVINOS Y LOS SANTOS..  | 107 |
| ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ  |     |
| 7. CONSIDERACIONES SOBRE MARCO AURELIO Y LA <i>HOMOIOSIS THEO</i> PLATÓNICA ( <i>TEETETO</i> 172C-177B) .....     | 127 |
| JORGE CANO CUENCA   |     |
| 8. EL HOMBRE DIVINO Y SU CARÁCTER MEDIADOR EN EL <i>DE MYSTERIIS</i> DE JÁMBLICO .....                            | 145 |
| MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX   |     |

|   |     |
|---|-----|
| 9. EL PAPEL SOCIAL Y POLÍTICO DE TECLA EN EL CONTEXTO DE LAS POLÉMICAS CULTUALES CIUDADANAS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA...165<br>ÁNGEL NARRO                                      | 165 |
| 10. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN LA CONCEPCIÓN NEOPLATÓNICA: ALGUNOS RASGOS ESPECÍFICOS EN LA TAUMATURGIA DE LOS HOMBRES DIVINOS PAGANOS.....181<br>SERGI GRAU           | 181 |
| 11. EL VOCABULARIO DEL HOMBRE-DIOS Y DIOS-HOMBRE EN EL CRISTO DE NONO DE PANÓPOLIS.....199<br>ARIANNA MAGNOLO   | 199 |
| 12. BETWEEN SCIENCE AND THE DIVINE: ALEXANDRIAN NEOPLATONIC COMMENTATORS ON LANGUAGE .....215<br>MARIA CHRITI   | 215 |
| 13. PHILOSOPHICAL FACILITIES IN LATE ANTIQUE ATHENS: TOWARD AN ARCHAEOLOGICAL INVESTIGATION.....237<br>ADA CARUSO   | 237 |
| 14. LA SACRALIZACIÓN BÍBLICA DE ALEJANDRO MAGNO EN LA RUS' DE KYIV .....261<br>SUSANA TORRES PRIETO   | 261 |
| 15. SANTA MADRE Y DIVINA EMPERATRIZ. EL CONCEPTO DE SANTIDAD EN EL PENSAMIENTO CHINO Y SU UTILIZACIÓN POR LA EMPERATRIZ WU ZETIAN .....279<br>DAVID SEVILLANO LÓPEZ           | 279 |
| 16. HOMBRES DIVINOS, “CÁSCARAS VACÍAS QUE CAEN AL SUELO”. XAPIΣMA, XPIΣMA Y XAPIΣ EN G.W.F. HEGEL.....299<br>HARIS PAPOULIAS  | 299 |
| A MODO DE EPÍLOGO: SIETE CAUDILLAJES CARISMÁTICOS: FIGURAS PROVIDENCIALES DE FORJADORES DE IMPERIOS DE LA ANTIGÜEDAD A LA MODERNIDAD .....317<br>DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE | 317 |



# LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN LA CONCEPCIÓN NEOPLATÓNICA: ALGUNOS RASGOS ESPECÍFICOS EN LA TAUMATURGIA DE LOS HOMBRES DIVINOS PAGANOS\*

SERGI GRAU

*Universitat de Barcelona - ICAC*

DOI: 10.14679/2633

**Resumen:** a pesar de las evidentes semejanzas, fundamentalmente a nivel narrativo, entre las resurrecciones obradas por Cristo y las obradas por Apolonio de Tiana, tal como se han venido señalando en los estudios desde hace décadas, lo cierto es que, si se analiza con detenimiento y contextualizándolas adecuadamente, las resurrecciones obradas por los hombres divinos paganos en las biografías que conservamos poseen unos rasgos diferenciales muy particulares que encajan perfectamente, además, como cabía esperar, con la tradición de la Academia antigua, en primer término, y con la doctrina neoplatónica a propósito de la dualidad cuerpo-alma, en claro y deliberado contraste con la taumaturgia cristiana.

**Palabras clave:** resurrecciones paganas y cristianas; Apolonio de Tiana; Heraclides Póntico; Proclo; los siete durmientes de Éfeso; taumaturgia de los hombres divinos paganos.

## 1. MANERAS DE RESUCITAR A UN MUERTO ENTRE HOMBRE DIVINOS PAGANOS Y CRISTIANOS

Es casi un lugar común poner de manifiesto los paralelos –con la pretensión añadida de argumentar a favor de una dependencia mutua de ambos relatos– entre la taumaturgia de los hombres divinos, los θεῖοι ἄνδρες,<sup>1</sup> paganos y cristianos. El

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto “La construcción del pasado en la Grecia arcaica y clásica: mecanismos compositivos, genealogías y catálogos”, dirigido por J. Carruesco y X. Riu, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PID2019-110908GB-I00) y también del grupo de investigación consolidado “Logotekhnia. Estudios de cultura grega antigua”, dirigido por X. Riu (2021 SGR 01096).

<sup>1</sup> Sobre esta categoría, conviene citar especialmente, entre la abundante bibliografía, además de los estudios ya clásicos de Bieler 1935-1936, Brown 1971, Fowden 1982, y Cox 1983, las aportaciones más recientes, y más críticas con la definición misma, de du Toit 1997 y Anderson 1994, así como la colección de artículos de Dzielska & Twardowska 2013, y el monumental estudio de Hartmann 2018. Para un estado de la cuestión con actualización bibliográfica y un excelente planteamiento de toda la problemática, véase Alviz Fernández 2016 y 2017, y la excelente síntesis

ejemplo más interesante y, por ende, controvertido, es el de Apolonio de Tiana, el taumaturgo del siglo I d.C. que conocemos fundamentalmente por la biografía que le dedicó Filóstrato en el siglo III d.C. Apolonio es, en realidad, un filósofo de vaga inspiración neopitagórica al que se le atribuyen todo tipo de milagros o θαύματα: conoce el lenguaje de los animales (Philostr. VA I 20; VI 43; VIII 30), así como lenguas extranjeras que nunca ha aprendido (I 19), controla los elementos de la naturaleza (IV 4, 10, 13; VI 41), practica la videncia (I 10; V 24; VI 3, 5, 43; VIII 26) y la adivinación (I 10; III 33; IV 18, 24, 34; V 12, 18; VI 32; VIII 7), interpreta sueños (I 23) y es igualmente reputado por su milagroso conocimiento del pasado (VI 11). Además, opera curaciones milagrosas (III 39; IV 4; IV 25; VI 27), expulsa démones (III 38; IV 20, 25; VI 27), vence a sátiros (VI 27) y empusas (IV 25), posee el don de la ubicuidad (IV 10; VIII 10, 26), puede deshacer las cadenas de la prisión (VI 38), desaparecer a voluntad para reaparecer en otra parte (VIII 10-12, 19), y se le atribuyen, asimismo, curaciones de enfermos (I 9, IV 11; III 39, IV 4, IV 25, VI 27), una ascensión al cielo al final de su vida, y, lo que aquí nos interesa, la resurrección de una novia que había muerto justo el día de su boda (IV 45):

A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda. El novio acompañaba las andas con las lamentaciones propias de una boda no consumada. Se lamentaba con él también Roma, pues sucedía que la muchacha era de una familia de rango consular. Así pues, Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo: “Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del llanto por la muchacha”. E inmediatamente preguntó qué nombre tenía. La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero él, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente (ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου). La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre, como Alceste, vuelta a la vida por Heracles (καὶ φωνήν τε ἡ παῖς ἀφῆκεν ἐπανηλθέ τε ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς, ὥσπερ ἡ Ἄλκηστις ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους ἀναβιωθεῖσα). Al regalarle los allegados de la muchacha ciento cincuenta mil sestercios, dijo que se los daba como dote a la joven [Trad. A. Bernabé].

Los paralelos narrativos con las resurrecciones obradas por Cristo en los *Evangelios* saltan a la vista.<sup>2</sup> Basta colacionar el texto anterior con el de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17):

Y aconteció al día siguiente que marchó Jesús a una ciudad llamada Naím, y caminaban con él sus discípulos y gran tropel de gente. Y como llegó cerca de la puerta de la ciudad, he aquí que sacaban a enterrar un difunto, hijo único para su madre –y ella era viuda–, y estaba con ella mucha gente de la

de López-Salvá 2020, que hace un breve análisis de las principales figuras, con un rico aparato de fuentes. Para los milagros de Pitágoras es fundamental Scharinger 2017, que hace una taxonomía completa y contextualiza cada milagro, con un estudio detallado de fuentes y épocas.

<sup>2</sup> Paulsen 2003, 104-106, es quien hizo una comparación detallada del pasaje de Apolonio con Lc 7, 12-15, pero ya Lagrange 1937, 21, señaló asimismo la relación con Lc 8, 40-56.

ciudad. En viéndola el Señor, sintió que se le enternecía el corazón con ella, y le dijo: “No llores”. Y llegándose al féretro, lo tocó –y los que lo llevaban se detuvieron–, y dijo: “Muchacho, te lo digo, levántate (Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι). Y se incorporó el difunto y comenzó a hablar (καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν). Y se lo entregaron a su madre [Trad. J. M. Bover & J. O’Callaghan].

Y lo mismo puede decirse de la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8, 40-56):

Y aconteció que al volver Jesús le acogió la muchedumbre, pues estaban todos aguardándole. Y en esto vino un hombre, por nombre Jairo, que era jefe de la sinagoga, y, postrándose a los pies de Jesús, le rogaba que entrase en su casa, pues tenía una hija única como de doce años, y ésta se estaba muriendo. Y mientras él iba, las turbas le ahogaban. [...] Mientras Jesús estaba todavía hablando, viene uno de casa del jefe de la sinagoga, diciendo: “Ha muerto tu hija: no molestes ya al Maestro”. Jesús, habiéndolo oído, le respondió: “No temas, cree no más, y será salvada”. Y habiendo llegado a la casa, no dejó que nadie entrase con él, sino Pedro y Juan, y Santiago, y el padre de la niña y la madre. Lloraban todos y la plañían. Mas él dijo: “No lloréis; no murió, sino duermo (οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει)”. Y se burlaban de él, ciertos de que había muerto. Él, tomándola de la mano, alzó la voz, diciendo: “Niña, levántate”. Y tornó a ella su espíritu, y se levantó al instante (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα). Y mandó que se le diera de comer. Y quedaron fuera de sí sus padres; pero él les ordenó que a nadie dijeran lo acaecido [Trad. J. M. Bover & J. O’Callaghan].

Son numerosos los estudiosos que han tratado de encontrar los paralelos y las influencias mutuas entre Apolonio y Cristo.<sup>3</sup> No puede negarse que las escenas de resurrección que acabamos de citar son similares desde el punto de vista de la presentación del relato y de su evolución narrativa, así como en el desenlace e incluso, hasta cierto punto, el modo de obrar el milagro.<sup>4</sup> Sin embargo, resulta importante detenerse con atención en las diferencias entre ambos procederes taumatúrgicos: mientras que Cristo –y, a imitación suya, naturalmente, todos los protagonistas de los Hechos de los apóstoles, canónicos y apócrifos, y de la hagiografía posterior–<sup>5</sup> actúa, en estos relatos, con la pura autoridad de su persona, que despierta a los muertos como de un sueño profundo, y se destaca, precisamente, que la resurrección se obra por milagro indiscutible y novedoso respecto a todo lo visto anteriormente, Apolonio de Tiana, en cambio, se comporta más bien como una especie

<sup>3</sup> Citaremos sólo algunos estudios que plantean con lucidez el problema: Petzke 1970; Liefeld 1973, Speyer 1974 y Reimer 2002. En especial, Van Uytvanghe 2009 ofrece un buen estado de la cuestión.

<sup>4</sup> No entraré aquí en cuestiones léxicas a propósito de las palabras usadas en cada caso para expresar la resurrección o el retorno a la vida, que han sido ya bien abordadas en los estudios de Fascher 1941, y, más recientemente, en Lacore 2010, y, particularmente, Cook 2016.

<sup>5</sup> No podemos tratar aquí, evidentemente, las complejas evoluciones de la noción misma de resurrección en los textos cristianos. Para un estudio de conjunto de la resurrección en los textos patrísticos y en la tradición medieval, remitimos a Walker Bynum 1995.

de médico excepcional, que descubre, de un modo desconocido pero no parece que muy sobrenatural, el modo de devolver a la vida a alguien que simplemente parecía muerto, haciendo gala de una especie de técnica que sólo él conoce, más que de un poder excepcional.

En realidad, el mejor paralelo de la resurrección de la novia obrada por Apolonio de Tiana no está en los Evangelios, sino en un célebre pasaje biográfico de Empédocles de Agrigento. Considerado por los biógrafos antiguos médico y adivino, además de filósofo, en algunas versiones se atribuye a Empédocles la curación de una chica de Agrigento a quien los médicos ya habían desahuciado (Diog. Laert. VIII 69); o, en otras versiones, lo que hace el filósofo es resucitar a la chica, que había muerto, manteniendo intacto su cuerpo durante treinta días sin que ésta respirara ni el cuerpo se descompusiera (Diog. Laert. VIII 61-62):

τὴν γοῦν ἄπνου ὁ Ἡρακλείδης (Ponticus, fr. 87 Schütrumpf = 77 Wehrli) φησὶ τοιοῦτόν τι εἶναι, ὡς τριάκοντα ἡμέρας συντηρεῖν ἄπνου καὶ ἄσφυκτον τὸ σῶμα· ὅθεν εἶπεν αὐτὸν καὶ ἰητρὸν καὶ μάντιν, λαμβάνων ἅμα καὶ ἀπὸ τούτων τῶν στίχων (31 B 112, 1-2, 4-11 DK = 22 Emp. D4, R46 LM)·

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστν κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος  
ναίετ' ἄν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,  
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς  
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,  
ταινίαις τε περιστεπτος στέφεσιν τε θαλείοις·  
τοῖσιν ἅμ' εἴτ' ἂν ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,  
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἔπονται  
μυρίοι, ἐξερέοντες ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός·  
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων  
παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν.

Volviendo a la exánime, dice Heraclides que lo que le pasaba era que permaneció durante treinta días sin respirar y sin corrompérsele el cuerpo; de ahí que lo llamara médico y profeta, tomándolo a la vez de estos versos:

Amigos, los que en la vasta ciudad sobre el flavo Acragante moráis, sobre el cerro la villa, en obras de bien afanados, yo os saludo: con seros yo dios inmortal, no ya humano, ando entre todos colmado de honores, según es debido; todo en redor de guirnaldas ceñido y diademas de flores, en la compañía, al par voy entrando en las villas floridas, de hombres y de mujeres, me adoran, y ellos me siguen por miles, buscando por dónde hallar de fortuna la senda: unos de agüeros faltos que están, los otros de achaques de toda laya pidiendo escuchar las palabras que curen [Trad. L.-A. Bredlow].

No se especifica el procedimiento que llevó a cabo el filósofo en este proceso de curación, pero nos interesa especialmente la fuente que cita Diógenes Laercio: Heraclides Póntico, el que estaba llamado a ser sucesor de Espeusipo como escolarca de la Academia platónica en el siglo IV a.C., pero fue finalmente descartado a favor

de Jenócrates.<sup>6</sup> Todo parece indicar que consagró una obra entera a este tema, titulada *Sobre la exánime*, *Περὶ τῆς ἄπνου* (Diog. Laert. VIII 67):

Ἡρακλείδης (Ponticus, fr. 93 Schütrumpf = 83 Wehrli) μὲν γὰρ τὰ περὶ τῆς ἄπνου διηγησάμενος, ὡς ἐδοξάσθη Ἐμπεδόκλης ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἀνθρωπὸν ζῶσαν, φησὶν ὅτι θυσίαν συνετέλει πρὸς τῷ Πεισιάνακτος ἀγρῷ.

*Heraclides, tras haber referido con pormenores el caso de la exánime, y cómo fue honrado Empédocles tras haber devuelto viva a la mujer muerta, cuenta que ofreció un sacrificio cerca de la finca de Pisanacte* [Trad. L.-A. Bredlow].

Los estudiosos suelen interpretar que Heraclides se sirvió de este episodio de la resurrección de la chica para aportar una prueba más de la posibilidad de una existencia independiente del alma respecto del cuerpo, en la línea platónica: Empédocles habría sido capaz de revivir a la chica de Agrigento porque sabía cómo devolver el alma a su cuerpo, contra la impericia de los médicos que la daban por muerta, y ello sería una prueba manifiesta del tipo de relación dualística entre alma y cuerpo.<sup>7</sup>

Este tipo de relato biográfico debe enmarcarse, sea como fuere, en el proceso de creación de anécdotas a partir de las afirmaciones en primera persona que hacen los autores en sus obras, un procedimiento muy habitual en la construcción narrativa de las biografías antiguas de todo tipo de personajes.<sup>8</sup> El origen serían, en este caso concreto, los versos, que Diógenes Laercio cita precisamente a continuación (Diog. Laert. VIII 59), donde Empédocles afirma (31 B 111 DK = 22 Emp. D43 LM):

θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀρχιόν  
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀρχμοῖο θερείου  
ῥεύματα δεινδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται,  
ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Ya trocarás aguaceros umbríos en grata segura  
bonanzosa a los hombres, ya polvareda de tórrido estío  
en aguas que árboles crían manando del éter celeste;  
del otro mundo traerás el vigor de un varón fenecido [Trad. L.-A. Bredlow].

<sup>6</sup> De hecho, Heraclides suele formar parte del elenco de los peripatéticos, sin duda porque así lo encasilla Diógenes Laercio (V 86-94). Sin embargo, Laercio mismo hace de él un académico (III 46) y, con él, toda la tradición antigua. La controversia de la pertenencia de Heraclides Póntico a las filas de los académicos o a los peripatéticos se mantiene viva entre los estudiosos modernos: de considerarlo académico son partidarios Guthrie 1978, 483, Gottshalck 1980 y Krämer 2004<sup>2</sup>, 88; defienden, en cambio, la adscripción peripatética Wehrli, Wöhrle y Zhmud 2004<sup>2</sup>. Más recientemente, Mejer 2009, 27-40, ofrece nuevos argumentos para considerar a Heraclides entre los académicos, al señalar, como parece cada vez más claro, que, de hecho, las actividades que se desarrollaban en la Academia temprana no debían de ser demasiado diferentes a las del Perípato.

<sup>7</sup> Así lo entendía Gottschalk 1980, 13-22, y, más recientemente, van der Eijk 2009.

<sup>8</sup> Para una exposición amplia de este procedimiento en las biografías de los filósofos, remito a Grau 2010.

La construcción narrativa del supuesto milagro obrado por el filósofo proviene, pues, de una interpretación literal de algunos pasajes de su obra y, asimismo, de la consideración general de algunos filósofos como personajes capaces de ejercer un control sobre los elementos, que los lleva, incluso, a poder controlar la muerte de un modo misterioso, al estilo de la anécdota de Demócrito, que es capaz de retrasar su propia muerte tres días para que su hermana pueda asistir a la fiesta de las Tesmoforias (Diog. Laert. IX 43).<sup>9</sup> Tanto Empédocles como Demócrito son objeto del mismo tipo de consideraciones en la tradición biográfica, debido a que “their metheorological knowledge is translated by popular imagination into control of divine forces, the philosophers themselves into suprahuman beings possessed of divine wisdom and power”.<sup>10</sup> La resurrección, pues, sería en este contexto un acto que llevaría al extremo las habilidades de curación de determinados filósofos.<sup>11</sup>

En el caso del relato de la chica supuestamente resucitada por Empédocles que nos ocupa, cabe recordar que la tradición doxográfica atribuye a Heraclides una doctrina según la cual el alma es un cuerpo de aspecto luminoso o parecido a la luz (φωτειδής),<sup>12</sup> algo que resultaba muy del agrado de neoplatónicos como Jámblico, quien lo recuerda con gusto en *Sobre el alma* XXVI 378. En este mismo sentido, Heraclides refería las visiones sobre las almas y el Más Allá que el siracusano Empedótimo tuvo mientras cazaba, cuando se le aparecieron Plutón y Perséfone.<sup>13</sup> Resulta evidente, pues, el interés de Heraclides por las explicaciones sobre el alma como entidad separada del cuerpo en la más pura línea platónica, que es la base de numerosas adaptaciones y desarrollos en la posterior tradición neoplatónica, de Jámblico a Damascio.<sup>14</sup> Cabe destacar, siguiendo esta misma línea doxográfica, que, en realidad, como señalaba Galeno, la chica que Empédocles devolvió a la vida no estaba propiamente muerta, según Heraclides habría descrito en el *Περὶ τῆς ἄπνου* (Gal. *De loc. aff.* VI 5 = Heraclid. Pont. fr. 89 Schütrumpf = 79 Wehrli):

...ἄπνους τε καὶ ἄσφυκτος ἐκείνη ἢ ἄνθρωπος γεγονέναι, τῶν νεκρῶν ἐνὶ μόνῳ διαλλάττουσα, τῷ βραχεῖαν ἔχειν θερμότητα κατὰ τὰ μέσα μέρη τοῦ σώματος·  
... la mujer no tenía ni respiración ni pulso, diferenciándose de los cadáveres en una sola cosa, en tener algo de calor en las partes centrales del cuerpo  
[Trad. S. Andrés Aparicio].

De hecho, según suele reconocerse, el *Περὶ τῆς ἄπνου* debía formar parte de un tratado más amplio titulado *Sobre las enfermedades, Περὶ νόσων*, o *Causas de las enfermedades, Αἰτίαι περὶ νόσων*, de manera que la supuesta resurrección plausiblemente no era otra cosa que un particular procedimiento de curación.<sup>15</sup> No puede ser

<sup>9</sup> La misma anécdota aparece también Ateneo 46e-f.

<sup>10</sup> Chitwood 2004, 115.

<sup>11</sup> Cf. Grau 2013.

<sup>12</sup> Son los fragmentos 46 a 48 Schütrumpf = 98 a 100 Wehrli.

<sup>13</sup> Son los fragmentos 52 a 58 Schütrumpf = 90 a 96 Wehrli.

<sup>14</sup> Véase, sobre este proceso, Kupreeva 2009.

<sup>15</sup> Véanse Lonie 1965, 136 y van der Eijk 2009. Galeno prosigue explicando que las mujeres no necesitan respirar tanto porque son menos calientes, tal como postulaba Aristóteles, de

casual que esta misma sea, precisamente, la explicación que trata de dar Filóstrato al fenómeno de la novia rediviva en el relato de Apolonio de Tiana con el que comenzábamos estas líneas (VI 45):

Sea que descubrió en ella una chispa de vida (σπυθῆρα τῆς ψυχῆς εὔρεν ἐν αὐτῇ) que se les había escapado a los que la cuidaban (se dice que Zeus hacía lloviznar y que ella despedía vapor por su cara), sea que a una vida que se había extinguido le había devuelto el calor y reanimado, la comprensión de esto se ha vuelto misteriosa, no sólo para mí, sino también para los que se hallaban presentes [Trad. A. Bernabé].

Como en el caso de la chica empedoclea, pues, Apolonio de Tiana es capaz de descubrir la vida escondida en la novia –manifestada igualmente en el calor que desprende, como en la explicación de Heraclides Póntico–, muerta sólo en apariencia, y actúa restableciendo su alma en el cuerpo, de una manera que desconcierta incluso el narrador, pero que tiene un trasfondo platonizante claro, en contraste con el proceder cristiano, por más que Orígenes también usara esta anécdota de la chica sin respiración de Agrigento como ejemplo de la posibilidad de la resurrección de los muertos (*C. Cels.* II 16 = Heraclid. Pont. fr. 88 Schütrumpf = 78 Wehrli): que la mencione junto al mito platónico de Er de Panfilia demuestra, precisamente, que Orígenes también seguía las fuentes neoplatónicas, que le son habitualmente tan caras.<sup>16</sup>

## 2. LOS CUERPOS NO PUEDEN RESUCITAR, SEGÚN LA DOCTRINA NEOPLATÓNICA

Este modo de actuación taumatúrgico presente en las biografías encaja perfectamente, por supuesto, con lo que conocemos de las concepciones –o, por mejor definirlo, las reluctancias– neoplatónicas a propósito de la resurrección. Son bien conocidas las tres objeciones de Porfirio en su tratado *Contra los cristianos*, conservado fragmentariamente: (a) el universo es eterno, increado e indestructible, (b) las almas no pueden ser creadas en el momento del nacimiento y (c) la resurrección del cuerpo es imposible.<sup>17</sup> Puede afirmarse que este es el aparato doctrinal básico compartido por toda la tradición neoplatónica, el mismo que provocaba el rechazo de la idea de una resurrección corporal en el cristiano de tradición neoplatónica Juan Filópono, de cuyo tratado *Sobre la resurrección* sobreviven tan sólo algunos

---

manera que les basta, en ocasiones, con una sutil respiración mediante la piel para mantenerse vivas, aparentemente sin respirar.

<sup>16</sup> “Sobre el hecho de que los incrédulos se burlan de la resurrección de Jesucristo, citaremos la autoridad incluso de Platón, cuando cuenta que Er, el hijo de Armenio, se despertó de la pira tras doce días y relató sus experiencias en el Hades, así como lo de la inanimada de Heraclides (τὰ περὶ τῆς παρὰ τῷ Ἡρακλείδῃ ἄπνου) para los incrédulos, que no será en absoluto inútil en este asunto”.

<sup>17</sup> Particularmente, en los fragmentos 35, 92 y 94 Harnack = 117D Becker del *Contra los cristianos*.

fragmentos en siríaco. Y, sin duda, su formación neoplatónica es lo que motivaba las reticencias del obispo Sinesio de Cirene a la hora de aceptar la literalidad de la resurrección de la carne, por ejemplo en la *Epístola* 105, donde la califica de *ἱερὸν τι καὶ ἀπόρητον* (89).<sup>18</sup> Incluso el elemento semi-corpóreo que queda ligado al alma tras la muerte según Porfirio (*Sententiae ad intelligibilia ducentes* XXIX) es únicamente un resto físico que se adhiere a las almas que no se han purificado suficientemente de las preocupaciones mundanas, habida cuenta de que el fin último de la tradición neoplatónica es, precisamente, que el alma quede por fin completamente liberada de la carga del cuerpo, que la distrae de vivir en el elemento que le es propio. Plotino, aunque no menciona nunca a los cristianos por su nombre, sin duda los tiene en mente cuando resume de este modo la posición neoplatónica ante la resurrección (*Enn.* III, 6, 71):

ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις.  
El verdadero despertar del alma es la resurrección verdadera, no con el cuerpo, sino desde el cuerpo.

En efecto, para la tradición neoplatónica, las terribles consecuencias de la encarnación del alma en un cuerpo pueden neutralizarse mediante una fuerte ascesis que obligue a toda suerte de renunciaciones físicas, para permitir al filósofo alcanzar, con la mínima distracción posible por culpa del reclamo de la materia, la unión con lo divino gracias a las labores intelectuales puras, que incluyen la contemplación del universo y el análisis de los principios del conocimiento humano: este es el postulado clásico de Plotino (*Enn.* III 5, 1), por poner el ejemplo más conspicuo.

No es extraño, por tanto, que sean numerosos los filósofos neoplatónicos de quienes se elogia que vivían como si no tuvieran cuerpo en las *Vidas de los filósofos* y *sofistas* de Eunapio de Sardes: Porfirio, durante su estancia en Roma junto a Plotino, empezó a odiar su cuerpo y su humanidad misma (*VS* IV 1, 7: τὸ τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησεν); Edesio se apartaba de todo lo que es humano, hasta el punto de que parecía que era todo alma (*VS* II 3, 5); Antonino despreciaba su cuerpo (*VS* VI 10, 6).

Y, bien significativamente, no existe, entre las técnicas y operaciones asociadas a la teúrgia neoplatónica, referencia alguna a la resurrección de los muertos.<sup>19</sup> Puede señalarse tan sólo, con reservas, la enigmática sentencia de los *Oráculos caldeos* según la cual (fr. 128 Des Places):

...ἐκτείνας πύριον νοῦν / ἔργον ἐπ' εὐσεβείης ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις  
...tensionando una mente ardiente hacia una obra de piedad preservarás  
incluso el cuerpo voluble.

<sup>18</sup> Véase Bregman 1982, 98-111; 160-161.

<sup>19</sup> Sobre la teúrgia son especialmente útiles los estudios de Cornelli 2003, Knipe 2007, Tanaseanu-Döbler 2013, Uzdavinys 2014, Addey 2016, así como la excelente síntesis de García-Gasco 2013 y la de Redondo 2019.



Pero no parece que se refiera a la posibilidad de resucitar a un muerto con los mecanismos de la teúrgia.<sup>20</sup> Asimismo, el milagro que ya no reaparece más, tras el episodio de Apolonio de Tiana que hemos comentado, en la tradición de las biografías de los filósofos paganos, incluidas las vidas pitagóricas de Porfirio y de Jámblico, así como las posteriores biografías colectivas de Eunapio de Sardes, es, precisamente, el de la resurrección de los muertos. De hecho, entre los siglos II y IV d.C., la resurrección de los muertos se consideraba habitualmente un acto taumatúrgico asociado a la magia<sup>21</sup> y a los embaucamientos de los charlatanes. Los testimonios más interesantes de esta consideración, y que a menudo se pasan por alto en este tipo de estudios, se encuentran en la novela griega antigua.<sup>22</sup> Un buen ejemplo es la falsa resurrección de Leucipa, protagonista de la novela de Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, que suele fecharse en el siglo II d.C., donde la escena forma parte de una farsa para engañar a los bandidos que la han capturado (III 17-18). La resurrección es vista en este pasaje como un acto mágico, marcadamente impuro y, además, fingido, lo mismo, por poner uno de los ejemplos más representativos, que en Luciano de Samosata (*Philops.* 11 y 26). Nada de fingimiento, en cambio, sino impureza y magia sacrílega, aparece en la resurrección puntual, con fines necrománticos, de un hijo muerto, en un pasaje de otra novela, las *Etiópicas* de Heliodoro (VI 14, 2-15), que suele fecharse en el siglo IV d.C., y, por lo tanto, si la datación es correcta, sería contemporánea del período de mayor efusión del neoplatonismo. Y valen los mismos comentarios para los conocidos pasajes de la resurrección de un soldado muerto que realiza la bruja tesalia Ericto en Lucano (*Farsalia* VI 654-827), para obligarle a profetizar, o el profeta egipcio Zatclas, que resucita el cuerpo de Telifrón mediante unas hierbas, en Apuleyo (*Met.* II 28, 5-6).

### 3. PROCLO Y LOS SIETE DURMIENTES DE ÉFESO

Es importante, en este sentido, analizar con detenimiento las afirmaciones de Proclo, ya en el siglo V d.C., quien, en sus *Comentarios a la República platónica*, escribe un largo excursus a propósito del mito de Er de Panfilia –el ejemplo más conocido, por supuesto, si bien inventado por el genio platónico (*Resp.* 614b), de alguien que vuelve de entre los difuntos. Proclo pretende defender el carácter genuino del mito platónico de Er de las críticas de Colotes el epicúreo, para lo cual plantea un contraste entre la visión de Empedótimo, precisamente, que, como hemos señalado, fue elaborada por Heraclides Póntico, y la visión de Cleónimo de Atenas, que relataba el peripatético Clearco de Solos, más de tipo cataléptico, es decir, mientras el protagonista se encuentra en un estado entre la vida y la muerte (*In R.* II 122 Kroll). El punto más interesante, sin embargo, es el apartado en el

<sup>20</sup> Véase Seng 2006: 849-852.

<sup>21</sup> No faltan ejemplos de conjuros para la resurrección de los muertos en los papiros mágicos, de los cuales es un ejemplo señero el conjuro que lleva por título *Resurrección de un cuerpo muerto*, ἔγερσις σώματος νεκροῦ (*PGMXIII* 277-283), datado en el siglo IV d.C., así como, particularmente, los *PGMIV* 1928-2005, IV 2006-2125, IV 2145-2240. Véase un breve estudio en Pachoumi 2011.

<sup>22</sup> Remito a un estudio sobre esta cuestión en Grau 2021.

que Proclo expone algunos casos recientes en conexión con los de la antigüedad (*In R. II 113 Kroll*):

καὶ γὰρ ἐφ' ἡμῶν τινες ἢ δὴ καὶ ἀποθανεῖν ἔδοξαν καὶ μνήμασιν ἐνετέθησαν καὶ ἀνεβίωσαν καὶ ὄφθησαν οἱ μὲν ἐγκαθήμενοι τοῖς μνήμασιν, οἱ δὲ καὶ ἐφεστῶτες· καθάπερ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν πάλαι γεγονότων ἱστοροῦνται καὶ Ἀριστεῆας ὁ Προκοννήσιος καὶ Ἑρμόδωρος ὁ Κλαζομένιος καὶ Ἐπιμενίδης ὁ Κρής, μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζῶσιν γενόμενοι.

En nuestros tiempos también ha habido gente que parecía que habían muerto y que habían sido puestos en el sepulcro. Después, sin embargo, han vuelto a la vida y se les ha visto o bien colocados en sus sepulcros o bien, en otros casos, que incluso se habían levantado de ellos. Del mismo modo, entre las cosas acaecidas en la antigüedad, se nos explica que personajes como Aristetas de Proconeso, Hermodoro de Clazómenas y Epiménides de Creta, después de su muerte, se volvieron a encontrar entre los vivientes.

El pasaje es particularmente interesante, porque incluye una serie de relatos, cuyas fuentes explícitas son, además del *Περὶ ψυχῆς* de Heraclides Póntico y el tratado *Περὶ ὕπνου* del peripatético Clearco de Solos (fr. 8 Wehrli), los *Mirabilia* del neoplatónico del siglo IV d.C. Naumaquio de Epiro, que debían ser del estilo de los de Flegón de Tralles, quien cita la mayoría de los casos que aparecen aquí atribuidos a Naumaquio. Ambos referían unos cuantos episodios de personas que volvieron a la vida después de un período más o menos largo tras haber muerto (*In R. II 115-116 Kroll*): Clearco explicaba la historia de Cleónimo de Atenas, que murió de pena tras la defunción de un amigo, pero que volvió a la vida al tercer día porque su madre, al besar su cadáver por última vez, percibió que aún quedaba en él un hálito de vida (ἦσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινος ἐγκειμένης) y despertó a su hijo, quien poco a poco se recuperó y narró sus experiencias en el otro mundo. Naumaquio relataba los casos de Polícrito de Etolia, que resucitó nueve meses después de haber muerto y volvió a ocupar su puesto en la asamblea de la ciudad, donde dio excelentes consejos; el de un tal Eurínoo de Nicópolis, quien resucitó quince días después de haber sido enterrado; el de un cierto Rufo de Macedonia, que volvió a la vida también al tercer día para cumplir para el pueblo los espectáculos (θέας) que había prometido –de hecho, una vez concluidos, murió de nuevo–; y, finalmente, el caso de una mujer, Filinio de Anfípolis, que murió justo después de casarse y resucitó seis días después, para unirse en secreto a un joven llamado Macates de quien estaba locamente enamorada. Sin embargo, los amantes son descubiertos *in fraganti* y ella muere de nuevo, por lo que sus padres mandan abrir la antigua tumba y la descubren vacía –un relato, por cierto, que recuerda bastante de cerca la muerte aparente de Calíroo al principio de la novela *Quéreas y Calíroo*, de Caritón de Afrodísias (I, 5-8).

No sería descabellado pensar que la reflexión con profusión de datos de Proclo pretende dar respuesta a un fenómeno muy célebre y plausiblemente de gran repercusión en sus días: la resurrección de los siete durmientes de Éfeso (*BHO 1012-*

1014). Si seguimos el relato de Simeón Metafrastes (Migne, *PG CXV* 427-448),<sup>23</sup> el emperador Decio (249-251 d.C.) visitó la ciudad de Éfeso, hacia el año 250, y exigió a la población realizar un sacrificio a los dioses paganos, a lo que se resistieron siete jóvenes nobles –aunque, como suele pasar en estos casos, el número de durmientes es variable, y en algunas versiones incluso hay un perro–, que dieron todos sus bienes a los pobres y se ocultaron en una gruta, donde los esbirros del emperador los descubrieron dormidos. Éste mandó taponar la entrada de la cueva para que murieran dentro, y por ello fueron considerados mártires. Muchos años más tarde, ya durante el reinado de Teodosio II (408-450), con el cristianismo bien consolidado, un rico hacendado llamado Adolio mandó abrir la cueva para usarla como establo, con lo que despertó a los durmientes, que creían seguir en su época. Fueron a Éfeso a comprar comida, y allí, tras una serie de malentendidos, se dieron cuenta de lo sucedido y todos se regocijaron con semejante prueba de la resurrección de la carne. Al final, los santos, tras un largo discurso, mueren esta vez definitivamente dando gracias a Dios. La historia, en realidad, tiene fuertes reminiscencias de la dormición de Epiménides de Creta, con los malentendidos al despertar incluidos (Diog. Laert. I 109), y Aristóteles cuenta una historia similar a propósito de unos durmientes en Cerdeña (*Ph.* IV 9, 218b),<sup>24</sup> aunque también se han señalado conexiones con la historia hebrea de Abimelec (en los llamados *Paralipomena Ieremiae*, 4 Baruc 5),<sup>25</sup> de manera que la elaboración literaria durante toda la Edad Media es notoria, con ramificaciones importantes también en la tradición árabe,<sup>26</sup> pero su influjo es vastísimo ya en su tiempo, por lo que Proclo podría estar respondiendo aquí, con los argumentos neoplatónicos, a esta historia cristiana<sup>27</sup> que debía estar en pleno apogeo en el momento de la redacción de sus *Comentarios a la República*.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> La metafrástica es, como suele suceder, la versión más completa: la primera mención es la de Jacobo de Serugh (452-521), obispo de Batnán, en Siria, quien los elogia en dos de sus homilías, pero debió tomarlo de un texto anterior, quizás una homilía pronunciada en griego el 448 por el obispo Esteban de Éfeso en ocasión del descubrimiento de la cueva, según la hipótesis de Honigmann 1953. Lo cuentan también, además de otras referencias menores, Gregorio de Tours, *Passio VII Dormientium*, editada en *Anal. Bolland.*, XII: 371-387, y Jacobo de la Vorágine en su célebre *Leyenda áurea* (XXIV). La monografía clásica, completísima, es la de Koch 1883, que debe completarse con los estudios, más recientes, de Bonnet 1977 y Jourdan 1983, por hacer tan sólo una breve selección entre la abundante bibliografía. Para la tradición medieval europea, es útil Latry 2007.

<sup>24</sup> “Cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido, como les sucedió a aquellos que, en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes (καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογούμενοι καθέδεν παρά τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσι): que enlazaron el ahora anterior con el posterior y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que habían estado insensibles”. [Trad. M. Candel]

<sup>25</sup> Véase van der Host 2015.

<sup>26</sup> En el *Corán* (sura XVIII 8-25), sin ir más lejos. Para una comparación entre las versiones siríaca y árabe, véanse, fundamentalmente, los estudios de Grysa 2010 y Griffith 2008.

<sup>27</sup> Para las tensas relaciones de Proclo con el cristianismo, todavía resulta útil Ramos Jurado 1974.

<sup>28</sup> Aunque los manuscritos de las diversas versiones conservadas son posteriores, el manuscrito siríaco más antiguo, que presenta un texto incompleto, el *St. Petersburg N.S.* 4, data de finales del siglo V: véase van Esbroeck 1994.

Así, Proclo, como buen neoplatónico, interpreta que no se trata de resurrecciones propiamente dichas, sino de casos en que algo de la vida –o, lo que es lo mismo, del alma– del difunto ha quedado oculta en el interior de su cuerpo, y puede ser despertada de nuevo (*In R. II 113 Kroll*):

οὐδὲ γὰρ ὁ θάνατος ἦν ἀπόσβεσις, ὡς ἔοικεν, τῆς συμπάσης ζωῆς τοῦ σώματος, ἀλλ' ὑπὸ μὲν πληγῆς τινοῦ ἴσως καὶ τραύματος παρεῖτο, τῆς δὲ ψυχῆς οἱ περὶ τὸν μυελὸν ἔμμενον ἔτι δεσμοὶ κατερριζωμένοι καὶ ἡ καρδία τὸ ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς εἶχεν ἐγκείμενον τῷ βάθει· καὶ τούτων μενόντων αὐθις ἀνεκτίσαστο τὴν ἀπεσβηκυῖαν ζωὴν ἐπιτήδειος πρὸς τὴν ψύχῳσιν γενόμενος.

Porque esta muerte no era, según parece, una extinción de toda la vida del cuerpo, sino que se había debilitado por causa, quizás, de alguna herida o de algún golpe, pero los vínculos de su alma arraigados alrededor de la médula<sup>29</sup> permanecían aún y su corazón retenía el calor vital subsistente en su interior más profundo: es porque estos restos subsistían por lo que pudo recobrar de nuevo la vida que se le había extinguido, puesto que tenía tal predisposición a ser reanimado.

#### 4. ALGUNAS CONCLUSIONES: TRADICIÓN CONTRA NOVEDAD, RAZÓN Y NO FE

La explicación de Proclo, pues, sigue exactamente los mismos cauces que la que hemos señalado de Filóstrato en su relato de la “resurrección” obrada por Apolonio de Tiana y, en última instancia, es la misma que ofrecía Heraclides Póntico para la “resurrección” de la chica de Agrigento: no se trata, en ningún caso, de verdaderas resurrecciones fruto de habilidades taumatúrgicas o teúrgicas, sino de fenómenos que manifiestan, por un lado, las capacidades de los filósofos neoplatónicos para devolver temporalmente el alma a un cuerpo como proceso de curación perfectamente racional, gracias a sus conocimientos privilegiados en este terreno; y, por otra parte, estos muertos que reviven sirven para confirmar la doctrina neoplatónica del alma, precisamente. Y, por supuesto, se busca además deliberadamente enraizar los fenómenos en la tradición griega pagana compartida, para diferenciarlos, plausiblemente, de los milagros que predicaban los cristianos: recordemos que la novia devuelta a la vida por Apolonio de Tiana “volvió a la casa de su padre, como Alcestis, vuelta a la vida por Heracles” (ἐπανῆλθέ τε ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρός, ὥσπερ ἡ Ἄλκηστις ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους ἀναβιωθεῖσα), lo mismo que Proclo cita por su nombre los casos más emblemáticos de *révenants* en la tradición griega: Aristéas de Proconeso, Hermodoro de Clazómenas y Epiménides de Creta.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Esta imagen anatómica del alma proviene directamente del *Timeo* platónico (73b).

<sup>30</sup> Para estas historias de *révenants* en la Antigüedad, son particularmente útiles los estudios de Rocchetta 2013, que recoge con gran exhaustividad los mitos antiguos de retorno a la vida después de la muerte, aunque conviene completarlo con el estudio de las tradiciones biográficas de retornos a la vida de Pörtulas 2013. Los estudios sobre el sentido de estos casos de *révenants* en el mundo clásico son numerosos; cabe destacar Plathy (1992), Bremmer 2002, y Van der Sluijs 2009. Sin embargo, como señala acertadamente Muñoz Gallarte 2019, 192, podemos concluir, para todos ellos, que se trata de “literary products, deeply worked, presenting important similarities,

Es la misma estrategia que propugnaba Celso, precisamente, en su *Discurso de la Verdad contra los cristianos* que reproduce Orígenes (*C. Cels.* II, 54-55):

¿En qué argumentos vais a creer, pues? ¿Tal vez, porque predijo que una vez muerto resucitaría? (Ἦ διότι προεἶπεν, ὡς ἀποθανὼν ἀναστήσεται;) De acuerdo: admitiremos con vosotros que nos creemos que lo dijo, esto. ¿Cuántos otros explican la misma clase de prodigios para tratar de convencer a los ingenuos que les escuchan a fin de sacar ellos provecho del engaño? Así lo hicieron, según cuentan, Zalmoxis, el esclavo de Pitágoras, entre los escitas, y el mismo Pitágoras en Italia, y también Rampsínito en Egipto. Este último incluso jugó a los dados con Deméter en el Hades y regresó con un regalo de parte de ella, una servilleta dorada. Lo mismo hicieron Orfeo entre los Ódrisas, Protesilao en Tesalia, Heracles en el Ténaro, y Teseo... Pero debemos fijarnos en esto: si hay alguien que, después de morir de verdad, haya resucitado jamás con su mismo cuerpo (εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανὼν ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι). ¿O creéis que los de los otros son y parecen mitos, mientras que, con los vuestros, en cambio, habéis descubierto de forma elegante y creíble el desenlace del drama: sus palabras en la cruz, cuando agonizaba, y el terremoto y las tinieblas?

La tradición neoplatónica, pues, parece sentirse más bien poco cómoda con los episodios de resurrección, que no aparecen en el elenco de los milagros obrados por los θεῖοι ἄνδρες de sus filas, salvo en el caso excepcional de Apolonio de Tiana, precisamente, con el que comenzábamos este estudio, tan peculiar en tantas cosas.<sup>31</sup> Este poder no pertenece a la teúrgia de raigambre netamente neoplatónica, sino que pasa a ser dominio exclusivo, podríamos decir, de taumaturgos no filosóficos, de marcado carácter nigromántico o falsario, tal como reflejan los papiros mágicos y la novela –y también, por supuesto, de los taumaturgos cristianos. En todo caso, incluso en Apolonio de Tiana, la resurrección de los muertos presenta especificidades que la relacionan con la tradición griega más antigua, sin duda para intentar desmarcarse claramente de sus usos cristianos. Y, sobre todo, si, en algún caso, un taumaturgo neoplatónico resucita a algún muerto, el método, por así llamarlo, es siempre racional, al estilo de la tradición de la Academia platónica representada en Heraclides Póntico. A pesar de los paralelos narrativos evidentes que suelen señalarse y de influencias mutuas, tan difíciles de probar como de refutar, parece claro, sin embargo, que los relatos sobre “resurrecciones” de muertos responden a intenciones y concepciones distintas en la tradición cristiana y en la neoplatónica.

---

contradictions, and absences from one to the other”. Son, de hecho, viajes al inframundo o experiencias extracorporales momentáneas que aportan a quienes los realizan una sabiduría particular a su vuelta, pero que no elaboran ningún tipo de reflexión sobre la resurrección misma.

<sup>31</sup> Algunos estudios recientes llegan a afirmar que, si la *Vida de Apolonio* no existiera, a nadie se le habría ocurrido hablar de la figura del θεῖος ἄνθρωπος, por lo que cabría descartar absolutamente la utilidad de este concepto, que sería tan sólo una creación de Filóstrato: véanse Koskenniemi 1994 y 1998. Francis 1998 consideraba, en esta misma línea, que Filóstrato pretendía simplemente domesticar a un filósofo ascético reputado de hechicero –de γόης, por decirlo en griego–, haciendo de él un modelo de ideales clásicos y un defensor del orden establecido, social y cultural, dentro del imperio romano. Sea como fuere, está claro que Apolonio pertenece, en muchos aspectos, a una categoría particular.

## BIBLIOGRAFÍA

- Addey, C.: *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, London-New York 2016.
- Alviz Fernández, M.: “El concepto de θεῖος ἄνθρωπος en la Antigüedad Tardía: hacia un nuevo marco definitorio”, *Espacio, tiempo y forma: revista de la Facultad de Geografía e Historia. Serie 2*, 29, 2016, 11-25.
- Alviz Fernández, M.: “El concepto de θεῖος ἄνθρωπος. En la frontera de lo divino”, en: M. Alvarez Fernández - D. Hernández de la Fuente (eds.), *De ὄρος a limes, el concepto de frontera en el Mundo Antiguo y su recepción*, Madrid 2017, 45-64.
- Anderson, G.: *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London-New York 1994.
- Bieler, L.: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des “göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-1936 [repr. Darmstadt 1967].
- Bonnet, J.: *Artémis d'Éphèse et la légende des sept dormants*, Paris 1977.
- Bregman, J.: *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- Bremmer, J. N.: “Near-Death Experiences: Ancient, Medieval and Modern”, en J. N. Bremmer (ed.), *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, New York 2002, 87-102.
- Brown, P.: “The rise and function of the holy man in late Antiquity”, *JRS* 61, 1971, 81-101.
- Chitwood, A.: *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Michigan 2004.
- Cook, J. G.: “The Greek Vocabulary for Resurrection in Paganism”, en I. Muñoz Gallarte - J. Peláez (eds.), *In mari uia tua. Philological Studies in Honour of Antonio Piñero*, Córdoba 2016, 197-216.
- Cornelli, G.: “Homens divinos entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo”, *Estudos da Religiao* 24, 2003, 59-80.
- Cox, P.: *Biography in late Antiquity. A quest for the Holy Man*, Berkeley 1983.
- Du Toit, D. S.: *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997.
- Dzielska, M. - K. Twardowska (eds.): *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Kraków 2013.
- Fascher, E.: “Anastasis-Resurrection-Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema ‘Sprache und Offenbarung’”, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 40, 1941, 166-229.
- Fowden, G.: “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *JHS* 102, 1982, 33-59.
- Francis, J. A.: “Truthful fiction: new questions to old answers on Philostratus’ *Life of Apollonius*”, *AJPhil.* 119, 1998, 419-441.
- García-Gasco Villarrubia, R.: “La teúrgia, de época teodosiana a Nono de Panópolis. Una visión panorámica”, en R. García-Gasco Villarrubia - S. González Sánchez, - D. Hernández de la Fuente (eds.), *The Theodosian Age (A.D. 379-455): power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, Oxford 2013, 197-204.

- Gottschalk, H. B.: *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.
- Grau, S.: "Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida", *Espíritu* 140, 2010, 435-492.
- Grau, S.: "Les qualitats taumatúrgiques dels filòsofs grecs antics en Diògenes Laerci", en C. Padilla - J. Redondo (eds.), *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Amsterdam 2013, 141-157.
- Grau, S.: "La resurrección de los muertos entre paganismo y cristianismo: especificidades y contextos", en M. López Salvá (ed.), *En los albores del cristianismo*, Reus 2021, 195-210.
- Griffith, S.: "Christian lore and the Arabic Qur'ān: the 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition", en G. S. Reynolds (ed.), *The Qur'ān in its Historical Context*, London-New York 2008, 109-138.
- Grysa, B.: "The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab sources - a comparative study", *Orientalia Christiana Cracoviensia* 2, 2010, 45-59.
- Guthrie, W. K. C.: *A history of Greek Philosophy*, Cambridge 1978.
- Hartmann, U.: *Der spätantike Philosoph. Die Lebenswelten der paganen Gelehrten und ihre hagiographische Ausgestaltung in den Philosophenvitae von Porphyrios bis Damaskios*, 3 vol., Bonn 2018.
- Honigmann, E.: "Stephen of Ephesus (April 15, 448 - Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers," en *Patristic Studies* (Studi e Testi 173), Vatican City 1953, 125-168.
- Jourdan, F.: *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, 1983.
- Knipe, S.: "Recycling the Refuse-Heap of Magic: Scholarly Approaches to Theurgy since 1963", en S. Scatena (ed.), *In populo Pauperum. La Chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, 2007, 337-345.
- Koch, J. A. H.: *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Leipzig 1883.
- Koskenniemi E.: *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen 1994.
- Koskenniemi, E.: "Apollonius of Tyana: a typical *theios aner*?", *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 455-467.
- Krämer, H. J.: "Die Ältere Akademie", en H. Flaschar (ed.), *Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel-Stuttgart 2004<sup>2</sup>, 3-165.
- Kupreeva, I.: "Heraclides' *On Soul* (?) and Its Ancient Readers", en: W. W. Fortenbaugh - E. Pender (eds.), *Heraclides of Pontus. Discussion*, New Brunswick-London 2009, 93-138.
- Lacore, M.: "Du 'sommeil sans réveil' à la résurrections comme réveil", *Gaia* 13, 2010, 205-227.
- Lagrange, M.-J.: "Les légendes pythagoriques et l'Évangile", *Revue biblique* 46, 1937, 5-28.
- Latry, G. (ed.), *Entre Orient et Occident - La Légende des Sept Dormants*, Garona - Cahiers du CECAES n° 18, Presses Universitaires de Bordeaux, déc. 2007.

- Liefeld, W. L.: "The Hellenistic Divine Man and the Figure of Jesus in the Gospels", *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, 1973, 195-205.
- Lonie, I., "Medical Theory in Heraclides Ponticus", *Mnemos.* 18, 1965, 126-143.
- López Salvá, M.: "Hombres divinos", en: A. Bernabé - S. Macías (eds.), *Religión griega. Una visión integradora*, Madrid 2020, 132-142.
- Mejer, J.: "Heraclides' Intellectual Context", en: W.W. Fortenbaugh - E. Pender (eds.), *Heraclides of Pontus. Discussion*, New Brunswick 2009, 27-40.
- Muñoz Gallarte, I.: "A Road to Wisdom: the Case of Revenants in Plutarch", en D. Leão - O. Guerrier (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'oeuvre de Plutarque*, Coimbra 2019, 183-195.
- Pachoumi, E.: "Resurrection of the Body in the Greek Magical Papyri", *Numen* 58, 2011, 729-740.
- Paulsen, Th.: "Verherrlichung und Verspottung: die Gestalt des "Gottmenschen" bei Philostrat und Lukian", en B. E. G. Binder - R. F. Glei (eds.), *Konzepte existentieller Grenzüberschreitung im Altertum*, Trier 2003, 97-120.
- Petzke, G.: *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*. Leiden 1907.
- Platthy, J.: *Near-death Experiences in Antiquity*, Santa Claus, IN 1992.
- Pòrtulas, J.: "Dos cops jove i dos cops baixat a la tomba". *Tradicions biogràfiques i escatologia a la Grècia antiga*, Barcelona 2013.
- Ramos Jurado, E. A.: "La posición de Proclo ante el cristianismo", *Habis* 5, 1974, 25-36.
- Redondo, J. M.: "Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la Antigüedad Tardía", *Nova Tellus* 37, 2019, 73-98.
- Reimer, A. M.: *Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana*, London 2002.
- Rocchetta, S.: *Tornare al mondo. Resurrezioni, rinascite e doppi nella cultura antica*, Bologna 2013.
- Scharinger, S.: *Die Wunder des Pythagoras. Überlieferungen im Vergleich*, Wiesbaden 2017.
- Seng, H.: "Der Körper des Theurgen", en *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5-7 maggio 2005*, Roma 2006, 849-860.
- Speyer, W.: "Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17, 1974, 47-63.
- Tanaseanu-Döbler, I.: *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen-Bristol 2013.
- Uzdavynys, A.: *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*, Dayton 2014.
- van der Eijk, Ph.: "The Woman not Breathing", en W. W. Fortenbaugh - E. Pender (eds.), *Heraclides of Pontus. Discussion*, New Brunswick-London 2009, 237-250.
- van der Horst, P. W.: "Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity", en M. Kister - H. Newman - M. Segal - R. Clements (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Leiden 2015, 93-111.



- van der Sluijs, M.: "Three Ancient Reports of Near-Death Experiences: Bremmer Revisited", *Journal of Near-Death Studies*, 27.4, 2009, 223- 253.
- van Esbroeck, M.: "La légende des Sept Dormants d'Ephèse selon le Codex syriaque N.S.4 de Saint-Pétersbourg", en R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum*, Roma 1994, 189-200.
- van Uytfanghe, M.: "La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique", en: K. Demoen - D. Praet (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston 2009, 335-374.
- Walker Bynum, C.: *The Resurrection of the body in Western Christianity, 220-1336*, New York 1995.
- Wehrli, F. - Wöhrle, G. - Zhmud, L., "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit", en H. Flaschar (ed.), *Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basilea 2004<sup>2</sup>, 493-666.