

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

NUEVA ÉPOCA

nº38 2021

A  
Y  
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

## ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 38  
AÑO 2021

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros).

El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.  
Área de Historia Antigua  
Universidad de Murcia

Directores: Rafael González Fernández (Univ. de Murcia, España) y José Antonio Molina Gómez (Univ. de Murcia, España)

Secretarios de redacción: Pedro David Conesa Navarro (Univ. de Hamburgo, Alemania) y José Javier Martínez García (Univ. de Murcia, España).

Consejo de Redacción: Alejandro Andrés Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile), Juan Jesús Botí Hernández (Univ. de Murcia, España), Adolfo Díaz Bautista (Univ. de Murcia, España), David Hernández de la Fuente (Univ. Complutense de Madrid, España), Helena Jiménez Vialás (Univ. de Murcia, España), Miguel Martínez Sánchez (Univ. de Murcia, España), Jordina Sales-Carbonell (Universitat de Barcelona, España), Amparo Mateo Donet (Univ. de Valencia, España), Diego Melo Carrasco (Univ. Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile), Julio César Muñiz Pérez (Univ. Internacional de La Rioja, España), Juan Carlos Olivares Pedreño (Univ. de Alicante, España), Yolanda Peña Cervantes (Univ. Española de Educación a Distancia, España), José Soto Chica (Univ. de Granada-Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, España), Gerardo Fabián Rodríguez (Univ. Nacional del Mar del Plata, Argentina), Alberto Romero Molero (Univ. Isabel I, España), Miguel Pablo Sancho Gómez (Univ. Católica de Murcia, España), Ester Sánchez Medina (Univ. Autónoma de Madrid, España), Héctor Uroz Rodríguez (Univ. de Murcia, España), Isabel Velázquez Soriano (Univ. Complutense de Madrid, España), Jaime Vizcaíno Sánchez (Univ. Complutense de Madrid, España).

Comité Científico y Asesor: Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. de Alicante, España), Mirta Beatriz Álvarez Mallada (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Hassan Ibrahim Amer (Cairo University, Egipto), Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam, Alemania), Aldo Brolengui (Université Lumière Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Università degli Studi di Roma- Roma Tre, Italia), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M<sup>a</sup> Victoria Escribano Paño (Univ. de Zaragoza, España), Juan José Ferrer Maestro (Univ. Jaime I, España), Antonino González Blanco (Univ. de Murcia, España), Sonia Gutiérrez Lloret (Univ. de Alicante, España), Elisabetta Interdonato (Université de Lille, Francia), Sabine Lefevre (Université de Bourgogne, Francia), Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari, Italia), José Carlos Miralles Maldonado (Univ. de Murcia, España), Claudio Moreschini (Università di Pisa, Italia), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Freie Universität Berlin, Alemania), Danuta Okoń (Uniwersytet Szczeciński, Polonia), Susana Reboreda Morillo (Univ. de Vigo, España), Gisela Ripoll López (Univ. de Barcelona, España), Rosa Sanz Serrano (Univ. Complutense de Madrid, España), Sabine Schrek (Universität Bonn, Alemania), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa, Italia), Margarita Vallejo Gírvés (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (University California San Diego, EE.UU.).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)

Correo electrónico de la revista: [ayc@um.es](mailto:ayc@um.es)

URL: <https://revistas.um.es/ayc/>

Los pedidos e intercambios deben dirigirse a: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia Edificio Pléiades, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSN: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

## Índice:

### Artículos

- El empleo del vocablo *phantasma* en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos  
*Raúl Serrano Madroñal* 5
- Problemática de estudio en el caso de los retratos de El-Fayum  
*Consuelo Isabel Caravaca Guerrero* 17
- Dión en época cristiana: Pervivencias y cambios  
*Diego Chapinal Heras* 33
- La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana  
*Francisco Javier Sanz Huesma* 49
- Algunas imágenes del ejército romano en el siglo III (235-284)  
*Miguel Pablo Sancho Gómez* 67
- El *rescriptum* del emperador Majencio sobre Lucilla de Cartago en vísperas del cisma donatista  
*Diego Sierra, Marco Cenini, Fabio Manuel Serra y Alessandro Podda* 85
- Les cerf - le canthare - les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chrétienne de Tunisie. Les catechumenes et le Baptême / Les fideles et l'Eucharistie : une contribution à l'iconographie paleochrétienne d'Occident  
*Silvio Moreno* 115
- ¿*Episcopus sine ciuitate*? La promoción episcopal de centros no urbanos en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía  
*Jesús Peidro Blanes* 135
- El narrador del *Carmen Paschale* en el relato de la muerte y resurrección de Jesús  
*M<sup>a</sup> Dolores Hernández Mayor* 159
- Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria)  
*Eusebio Dohijo* 175
- Harmonization of Calendars in the Early Islamic World as Reflected in *al-Farghānī's Elements of Astronomy*  
*Razieh S. Mousavi y Jannis Niehoff-Panagiotidis* 203

### Recensiones

- Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía, MYTRA 1. Sánchez Ramos, I y Mateos Cruz, P. (Eds.), 2018, 328 pp.  
*Víctor José Serrano García* 219

**Cómo citar / How to cite:** Serrano Madroñal, R. 2021. El empleo del vocablo *phantasma* en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 5-16. <https://doi.org/10.6018/ayc.482661>

## **EL EMPLEO DEL VOCABLO *PHANTASMA* EN LAS FUENTES LITERARIAS LATINAS: DE LOS PRIMEROS REGISTROS A LOS AUTORES CRISTIANOS TARDORROMANOS**

### **THE USE OF THE TERM *PHANTASMA* IN LATIN LITERARY SOURCES: FROM EARLY RECORDS TO LATE ROMAN CHRISTIAN AUTHORS**

Raúl Serrano Madroñal  
*Universidad Complutense de Madrid,  
Madrid, España*  
raulserano83@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-4028-4146

Recibido: 7-6-2021  
Aceptado: 9-10-2021

#### **RESUMEN**

Los fantasmas son el producto cultural de una serie de creencias que parten de la existencia de un numen disociado que habita dentro del cuerpo humano. Es esta separación la que permite concebir la presencia autónoma de la entidad espiritual. Este tipo ancestral de relato viene reproduciéndose desde los albores de la humanidad, si bien en este trabajo se persigue dilucidar cuáles son las connotaciones de empleo de un término griego que pasa al latín y que experimenta una evolución a través del filtro del cristianismo. Mediante un estudio de carácter histórico-filológico y con una perspectiva comparativa, el presente artículo se propone manifestar las diferencias de uso, prestando especial atención a los textos patrísticos de Tertuliano, Agustín de Hipona y a la poesía alegórica y cristiana de Prudencio.

**Palabras clave:** Apariciones fantasmagóricas, evolución conceptual, fuentes latinas, cristianismo.

#### **ABSTRACT**

Ghosts are the cultural product of a series of beliefs that stem from the existence of a dissociated numen that inhabits the human body. It is this separation that makes possible to conceive the autonomous presence of the spiritual entity. This ancestral type of story has been reproduced since the dawn of humanity, although this work seeks to elucidate what the connotations of use of a Greek term are, that passes into Latin and that undergoes an evolution through the filter of Christianity. Through a study of a historical-philological nature with a comparative perspective, this article aims to show the differences in use, paying special attention to the patristic texts of Tertullian, Augustine of Hippo and the allegorical and Christian poetry of Prudentius.

**Keywords:** Ghostly appearances, conceptual evolution, Latin sources, Christianity.



## SUMARIO

1. Consideraciones conceptuales. 2. El primer registro literario latino conservado: Plinio el Joven. 3. Tertuliano: *Apologeticum*, *Adversus Marcionem*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *De Idololatria*, *Adversus Praxean*. 4. Servio y sus comentarios sobre Virgilio. 5. Prudencio: *Harmatigenia*, *Apotheosis*, *Contra Symmachum* y *Psychomachia*. 6. Agustín de Hipona. 7. Conclusiones.

### 1. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

La literatura griega ha designado tradicionalmente a los fantasmas<sup>1</sup> desde la épica homérica con el complejo y polisémico<sup>2</sup> sustantivo εἶδωλον<sup>3</sup>. Entendido como un doble fantasmal de la forma humana o como una copia astral del difunto, la *Ilíada* (23, 65 – 75) incluye un pasaje en el que el alma del fallecido Patroclo (ψυχή Πατροκλήος) se presenta en un sueño ante Aquiles reivindicando un entierro propicio para poder acceder al Hades. Mientras tanto, permanece deambulando apartado por los εἶδωλα de los muertos, que no le dejan juntarse con ellos y franquear las puertas de los infiernos. En la *Odisea* (11, 80 – 85), el hijo de Laertes se topa en el inframundo con su camarada Elpenor, que murió en el salón de Circe y continuaba insepulto. Ante las súplicas del εἶδωλον para obtener un sepelio digno, el caudillo aqueo accede.

Resulta necesario puntualizar que en los poemas homéricos también se hace uso de εἶδωλον como espectro o simulacro a imagen y semejanza de individuos vivos (Aguirre Castro 2009, 182) y así puede corroborarse del mismo modo en la *Ilíada* (5, 445 – 455), donde se narra que Apolo creó un εἶδωλον de Eneas.

---

1 Sobre fantasmas en el mundo greco-romano, *Vid.* Felton 1999; Stramaglia 1999; Ogden 2002, 246 – 178; Marlier 2006, 204 – 224. En castellano, *Vid.* Lillo Redonet 2013. Sobre fantasmas en la literatura mundial, *Vid.* el volumen editado por Romero-González *et al.* 2019.

2 Aparte de fantasma, en función de los contextos se puede interpretar εἶδωλον como forma, figura, imagen, representación, estatua o ídolo.

3 Aguirre Castro 2006, 113-115. En este interesante trabajo se abordan las apariciones fantasmales en la tragedia griega. *Vid.* sobre permutaciones y εἶδωλα, Jansen 2012, 327 – 347; López Saco 1994, 45 – 46. Una obra completa sobre difuntos en la Grecia antigua que no descansan en paz sería la de Johnston 1999, XVII; 16.

Héroes que tenían el privilegio de habitar entre los dioses como Heracles (Hom. *Od.* 11, 601 – 605) o figuras mitológicas como Helena (Eur. *Hel.* 30 – 40) contaron igualmente con εἶδωλα. Muchos siglos después, Plutarco (*Cim.* 6, 5) seguía definiendo con el mismo concepto al fantasma de una noble doncella de la ciudad de Bizancio<sup>4</sup> asesinada, que atormentaba a Pausanias por la noche entre sueños.

Con respecto al nombre de la tercera declinación φάντασμα, igualmente polisémico, puede traducirse tanto por fantasma como por aparición, visión, sueño o fantasía; de connotaciones muy similares sería el sinónimo φάσμα. Ambas palabras fueron usadas, entre muchos otros<sup>5</sup>, por Luciano de Samósata y Dion Casio. El primero (Luc. *Philops.* 14 – 16; 29; 31), en su diálogo satírico sobre *El aficionado a las mentiras* nos retrata a un escéptico Tiquiades enfrentándose a una serie de hipotéticos sabios completamente sometidos a la superstición y a las falsas creencias. Un maestro peripatético afirmaba que un mago hiperbóreo fue capaz de enviar hechizos amorosos, invocar apariciones fantasmales y contactar con Hécate y Selene. La respuesta del incrédulo no se hace esperar y en ella hace alusión a los fantasmas en los que él no cree, que son ahuyentados según sus contertulios al oír el ruido del bronce o del hierro<sup>6</sup>. Otro de los filósofos supersticiosos

---

4 De nombre Cleonice.

5 Ya Platón hizo empleo de esta palabra en muchos de sus trabajos. A juicio del filósofo, la noción de φάντασμα conlleva simulacro e imitación de la realidad (de las ideas) presentada o mostrada como realidad misma. *Vid.* Collette 2006, 89-106. En el Nuevo Testamento se registra φάντασμα en el Evangelio de Marcos (6.49). Los discípulos de Cristo llegaron a pensar que su maestro era un fantasma cuando le observaron caminar entre las aguas.

6 Referencia a las campanillas que tuvieron siempre un valor apotropaico. *Vid.* Marcos Casquero 1999, 47-66.

que asistían al coloquio doméstico le pregunta si tampoco confía en los especialistas capaces de liberar a los poseídos de sus δαίμονες y de expulsar fantasmas. Cuando el maestro pitagórico hace su aparición y pregunta por el tema de conversación que mantenían, Éucrates responde que tan solo tratan de demostrar al escéptico la existencia de δαίμονες, φᾶσματᾶ y de las almas de los difuntos. Ocasionalmente la decepción de Tiquiades, el nuevo tertuliano es también partidario de este tipo de superstición y le apremia a que visite en Corinto la antigua casa encantada de Eubátides, donde un fantasma horrible y aterrador, de aspecto sombrío y larga cabellera, con capacidad para metamorfosearse, pudo ser doblegado solamente ante los ensalmos en egipcio de Arígnoto. Al fin el espectro pudo descansar cuando encontraron su cadáver y lo enterraron. Por su parte, Dion Casio registró en su *Historia romana* (78, 15, 3) que Caracalla fue un hombre enfermo en el ámbito corporal y en el mental. Sufrió de ciertas visiones angustiosas (φᾶντᾶσματᾶ) y a menudo pensaba que era asediado por su padre y su hermano, armados con espadas.

En latín, antes de que se visualizase por escrito el préstamo lingüístico y apareciese tal cual la palabra griega *phantasma*, se utilizaron muchos otros términos para definir las apariciones fantasmales<sup>7</sup>. En la *Mostellaria*<sup>8</sup> de Plauto, el comediógrafo emplea *monstrum* para designar todo aquello que evoca miedo y asombro. Virgilio se valió de *imago* en la *Eneida* (1, 353) para referirse al fantasma de Siqueo, el esposo asesinado e insepulto de la reina Dido que se muestra en sueños con un rostro extremadamente pálido solicitando a su amada que abandone su patria. Apuleyo optó por el mismo recurso para mentar al fantasma del cadáver asesinado de Tlepólemo,

7 Sobre el léxico latino relacionado con las apariciones fantasmales, Vid. Guzmán Almagro 2014. La comedia plautina *Mostellaria*, basada probablemente en la obra de Menandro φάσμα, incluye el vocablo *monstrum*. Tanto *monstro*, en latín, como φαίνω en griego son verbos que hacen alusión a aquello que se hace visible.

8 Vid. los versos acrósticos iniciales de la pieza; 2, 505.

tan añorado por su casta esposa Gracia (*Met.* 8, 9). En otro episodio de sus *Metamorfosis* (9, 29) introduce el concepto de *larva* (Espinosa Martínez 2006 – 2007, 257 – 269; Guzmán Almagro 2013, 183 – 202), asimilado por los romanos como espíritu maligno que atormenta y asusta a los vivos<sup>9</sup>. Asimismo (*Met.* 9, 31), el fantasma de una mujer muerta por homicidio (*larvatus*) es invocado por una hechicera para atentar contra un molinero. Desfigurada por la inconmensurable tristeza, descalza, revestida con míseros andrajos e incomparablemente pálida, se dirige hacia su víctima y lo arrastra a una habitación donde le incita a suicidarse. En estrecha relación con *larva*, poetas como Horacio (*Ep.* 2, 2, 209) y Ovidio (*Fast.* 5, 483) expresaron la naturaleza del fantasma con el concepto análogo de *lemures* (Thaniel 1973, 182 – 187). El de *Venusia* preguntaba a través de una interrogación retórica si puedes reírte de los sueños, los terrores mágicos, las maravillas, las hechiceras, los *lemures* nocturnos y los prodigios tesalios. Por otro lado, el autor de los *Fasti* expone que *lemures* son las almas de los que callan. También Apuleyo (*Met.* 4, 22) designó a unos ladrones disfrazados de fantasmas con estas palabras: *in lemures reformati*.

*Umbra*, *species* y *effigies* fueron sustantivos igualmente aplicados con la misma finalidad (Crowley 2019, 2), como puede comprobarse, entre otros muchos ejemplos, en Livio, Tácito y Plinio el Joven. El historiador de *Patavium* manejó *species* para referirse al espectro de Demetrio (*species et umbrae*) que acongojaba a su padre (Filipo V de Macedonia) por las noches, lamentando su injusta ejecución (Liv. 40, 56, 8 – 9). Tácito recreaba en *Germania* (43, 5)<sup>10</sup> las tácticas de terror psicológico que adoptaban los *Harii*, consistentes en atacar en las noches más oscuras con los escudos negros y los cuerpos teñidos; buscando causar

9 Un autor pagano tardío como Amiano Marcelino continuó sirviéndose de *larva* para designar a los espectros estridentes que atormentaban al César Galo en sueños poco antes de morir (14, 11, 17).

10 Sobre ejércitos fantasma en la historia de Roma, Vid. Guzmán Almagro 2016, 11 – 24.

pánico en el enemigo, se mostraban como un auténtico ejército fantasma (*umbra feralis exercitus*). En una epístola<sup>11</sup> del sobrino del naturalista se menciona al fantasma de Druso Nerón (*Drusi Neronis effigies*), aparecido en sueños y reclamando que se escribiera de sus hazañas para no ser deshonrado con el olvido. Por su parte, Cicerón (*Fam.* 15, 16) utilizó *spectrum* como calco latino del εἶδωλον griego.

## 2. EL PRIMER REGISTRO LITERARIO LATINO CONSERVADO<sup>12</sup>: PLINIO EL JOVEN

Sin duda, el precedente literario de la casa encantada en el ámbito latino encuentra en los modelos griegos y en la comedia de enredo plautina una referencia obligada. No obstante, la *Mostellaria* no plasma en ningún momento el sustantivo *phantasma*, haciendo uso de otros vocablos ya considerados como *monstrum*. En una epístola<sup>13</sup> dirigida a Licinio Sura, Plinio<sup>14</sup> le pregunta sin preámbulos al destinatario si cree en los fantasmas (*phantasmata*), haciendo hincapié en la posibilidad de que posean figura propia y alguna fuerza sobrenatural o bien sean un mero producto de nuestro temor. Al aclarar su propia postura, se muestra obligado a otorgar fe a este tipo de fenómenos por lo que ha oído que le sucedió a Curcio Rufo. Este individuo al servicio del procónsul de África paseaba por el pórtico de su casa y vio una aparición fantasmal de una mujer de belleza

11 *Ep.* 3.5.4. Alude a Druso el Mayor.

12 *Vid.* todo el catálogo de referencias en *ThLL*, vol. 10.1.2, cols. 2004-2007.

13 7.27.1. *Et mihi discendi et tibi docendi facultatem otium praebet. Igitur perquam velim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere.* Ed. Melmoth 1927, 66 – 68.

14 Gayo Plinio Cecilio Segundo fue adoptado por su tío y recibió en Roma lecciones de los maestros más reputados del momento (Quintiliano, Nicetes Sacerdote, Musonio). No es en absoluto sorprendente que esta fuente manejase terminología griega llegando a latinizarla (*phantasmata, idolon*). Asimismo, un autor coetáneo como Juvenal emplea el sinónimo *phasma* en una de sus sátiras (3, 8, 186), por lo que parece evidente que hacia finales del siglo I d. C e inicios del II, los autores latinos ya habían adoptado este tipo de calcos griegos.

y altura sobrehumana. Esta supuesta alegoría de África que venía a predecir el futuro realizó un vaticinio sobre su destino que se cumplió en su totalidad. A continuación, añade otro testimonio más terrible y asombroso<sup>15</sup> sobre una casa encantada en Atenas. Allí se escuchaba cada noche el sonido de las cadenas de hierro de un espectro (*idolon*) con aspecto de anciano escuálido de larga barba que llevaba grilletes en las piernas y cadenas en las manos que movía al caminar. Aunque las apariciones solo ocurrían de noche, los ocupantes de la casa acababan siempre consumidos por el pánico y se marchaban. Una vez que el propietario puso en alquiler la vivienda a precio inusitadamente bajo, el recién llegado filósofo Atenodoro decidió acceder al domicilio pese a saber toda la verdad. Su primera noche como inquilino es testigo de la visión, pero se percata de que el fantasma pide que le siga hacia el patio de la *domus* y en un punto concreto se desvanece repentinamente. Gracias a las pesquisas de Atenodoro, se descubre que en ese patio yacían los restos de un cadáver encadenado. Cuando se les dio una sepultura pública, cesaron los sucesos mencionados. Para concluir con la carta, Plinio introduce un último relato en el que afirma que ciertos espectros nocturnos vestidos con túnicas blancas cortaban los cabellos de la parte alta del cráneo a su personal dependiente mientras dormían (un liberto y un esclavo). A su juicio, todo fue una señal que ejemplificaba cómo se libró de una condena segura por parte de Domiciano, que fue evitada por la muerte inesperada del *princeps*.

15 7, 27, 5. *Erat Athenis spatiosa et capax domus sed infamis et pestilens. Per silentium noctis sonus ferri, et si attenderes acrius, strepitus vinculorum longius primo, deinde e proximo reddebatur: mox apparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba horrenti capillo; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatibatque.* Ed. Melmoth 1927, 70. Sobre la influencia de la literatura latina en los relatos fantásticos modernos, *Vid.* García Jurado 2000, 163-216. Sobre la carta de Plinio, *Vid.* Baraz 2012, 116 – 130.

### 3. TERTULIANO: *APOLOGETICUM, ADVERSUS MARCIONEM, DE ANIMA, DE CARNE CHRISTI, DE RESURRECTIONE CARNIS, DE IDOLOLATRIA, ADVERSUS PRAXEAN*

Casi un siglo después de que Plinio el Joven nos legase el primer registro conservado de la literatura latina en el que aparece el término *phantasma*, Tertuliano plasmaba el concepto en su *Apologeticum*<sup>16</sup>. Sin duda, el padre de la Iglesia no canonizado por sus supuestas desviaciones montanistas tuvo un papel esencial en el desarrollo de la cristiandad occidental. Su perfecto manejo del griego y su interés por ofrecer una explicación cristiana sobre las supersticiones de los paganos nos acerca directamente a su idea sobre los *daemones* y *phantasmata*<sup>17</sup>. Con respecto al primer vocablo, el cartaginés corrobora la existencia de estas sustancias espirituales bien conocidas por los filósofos<sup>18</sup>, los poetas y los magos. No obstante, en su enumeración sobre los oficios de los *daemones*, no duda en identificar al δαίμων clásico<sup>19</sup> con los descendientes de los ángeles malos que siguieron a Satanás en su caída y precisamente por ello acentúa que el propósito de los *daemones* reside en hacer sucumbir a la humanidad<sup>20</sup>. Les atribuye el pecado original y les acusa de ocasionar, entre muchas otras cosas, enfermedades y accidentes, pasiones súbitas en las almas, locas lascivias y cegueras en la razón que mueven a ofrecer sacrificios cruentos a los ídolos. Para Tertuliano, estos espíritus son alados, tanto los *daemones*

como los *angeli*. Su velocidad instantánea les permite moverse por todas partes generando una falsa sensación de divinidad. Son capaces de pronosticar catástrofes, que ellos mismos provocan; están ocultos detrás de las prácticas de la adivinación y de los oráculos, pero no son más que ladrones del conocimiento de Dios. En cuanto a los fantasmas, Tertuliano afirma (Agustí Aparisi 2020, 21) que estas apariciones forman parte del poder del engaño del que gozan los *daemones* y menciona explícitamente a los *phantasmata Castorum*, esto es, los jinetes fantasma de Cástor y Pólux que surgieron para luchar junto a los romanos en el lago Regilo. Asimismo, apunta<sup>21</sup> a los magos como provocadores de apariciones fantasmales evocando las almas de los difuntos y vuelve a señalar a ángeles y demonios como los verdaderos responsables de dichos prodigios.

Tal y como puede extraerse del texto considerado, Tertuliano está modificando conceptos mitológicos y creencias muy arraigadas en la población greco-romana a través del filtro de la religión cristiana. Así los δαίμονες dejan de ser genios protectores o seres intermedios entre los inmortales y los mortales para convertirse en demonios que atentan contra la salvación de la humanidad. Por su parte, el *phantasma* ya no es la sombra espectral de un difunto que no descansa en paz sino la creación engañosa y pérfida de los propios demonios.

En *Adversus Marcionem*<sup>22</sup>, el apologeta concentra sus esfuerzos intelectuales en

16 22.12. *Quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? phantasmata Castorum, et aquam cribro gestatam, et navem cingulo promotam, et barbam tactu inrufatam, ut numina lapides crederentur, ut deus verus non quaeretur?* Ed. Glover 1977, 120 – 122.

17 Un somero análisis del cambio de paradigma cristiano con respecto al destino de los difuntos en Finucane 1996. En esta obra se profundiza en la evolución de las apariciones fantasmales desde el mundo clásico hasta la época contemporánea.

18 El propio Sócrates contaba con el parecer de su δαίμων.

19 Intermediarios entre dioses y hombres. *Vid.* Castillo García 2001, 124.

20 Sobre la dualidad δαίμων-demonio, *Vid.* Martínez Troya 2015, 13 – 28.

21 23, 1. *Porro, si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoris praestigiis ludunt, si et somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consuerunt, quanto magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari quod alienae praestat negotiationi! Aut si eadem et angeli et daemones operantur quae et dei vestri, ubi est ergo praecellentia divinitatis, quam utique superiorem omni potestate credendum est? Non ergo dignius praesumetur ipsos esse qui se deos faciant, cum eadem edant quae faciant deos credi, quam pares angelis et daemonibus deos esse?* Ed. Glover 1977, 122.

22 Sobre la idea docetista de un Cristo fantasmático propuesta por Marción y expuesta en *Adversus Marcionem*

combatir el presunto docetismo (Wilhite 2017, 1 – 36) marcionita que veía a Cristo como *umbra et phantasma* (1, 22, 1) en la medida en que la carne asumida por él era de naturaleza fantasmática y no humana<sup>23</sup>. El libro tercero incluye una decena de referencias<sup>24</sup> en las que responsabiliza al heresiarca de esa asociación entre Cristo y un fantasma de corporeidad putativa como consecuencia de un dualismo que desprecia todo aquello que sea terrenal. Si para Marción el Cristo fantasmático es puramente divino y espiritual, para Tertuliano el término *phantasma* adquiere connotaciones peyorativas que entroncan con la falsa imitación y el pérfido engaño (Lieu 2015, 374 – 375). Mayor aún es el número de veces que aparece el término en el libro cuarto<sup>25</sup>, donde Tertuliano continúa reivindicando la cristología ortodoxa y la doble naturaleza del Ungido. Las últimas citas acerca del *phantasma Marcionis* apuntalan en el libro quinto<sup>26</sup> el elogio de la sangre y el cuerpo de Cristo.

En *De Anima* (17, 14) establece un vínculo crítico entre el platonismo que menosprecia el testimonio de los sentidos y el marcionismo que negó a Cristo la realidad de un cuerpo perfecto, convirtiéndolo en un *phantasma*. Añadiendo más información sobre su perspectiva acerca de las apariciones fantasmales (57, 6; 57, 9), no duda en tildar como demoníaca aquella magia capaz de hacer visible el alma de un fallecido. Son los esfuerzos de los espíritus inmundos por falsificar la verdad los que generan estos espantajos.

*De carne Christi* (1, 4) implica otro asalto teológico del polemista frente al docetismo gnóstico en el que agrupa intencionadamente a Marción, Apeles y Valentino. A su juicio, consideraron la carne de Cristo como imaginaria e hicieron creer que su nacimiento,

el curso de su vida y su fallecimiento en la cruz no fue más que el resultado de una ilusión fantasmática. Así como los ángeles de Dios han cobrado corporeidad en numerosas ocasiones y no por ello perdieron su naturaleza, el prolífico autor cristiano argumenta que Cristo siguió siendo Dios a pesar de asumir con todas sus consecuencias la naturaleza humana. Ninguno es por tanto un *phantasma carnis* (3, 7). El *phantasma Marcionis* (5, 2; 5, 3; 5, 9) como creación doctrinal herética transforma a Cristo en un insidioso y falaz εἰδωλον incapaz de experimentar padecimiento.

*De resurrectione carnis* (2, 5) es otra confirmación probatoria de la defensa tertulianista de un Cristo substancial en oposición a la vacuidad de un fantasma. *De Idololatria* (4, 3), sin embargo, arremete contra los paganos que rinden culto a las piedras y que fabrican ídolos de oro, plata, madera y barro. Sirven a los fantasmas, a los demonios, a los espíritus infernales y a todos los errores que se alejan de la verdadera ciencia. Apréciense cómo Tertuliano reviste el término que nos ocupa de unas implicaciones claramente despectivas que estrechan las conexiones de lo fantasmal con el ámbito de lo herético, demoníaco y fraudulento.

Por último, en *Adversus Praxean* (15, 7), el teólogo refuta en esta ocasión la noción de la Unicidad divina y reincide en el criterio del Cristo que fue visto y escuchado y que, por supuesto, no era un *phantasma*.

#### 4. SERVIO Y SUS COMENTARIOS SOBRE VIRGILIO

El instruido gramático latino introdujo un interesante comentario acerca de los versos virgilianos *Pergama cum peteret inconcessosque hymenaeos* que aparecen en el primero de los libros de la Eneida (1, 651). En su explicación del infando himeneo que llevó a Helena a Troya se alude a la versión del *phantasma* conducido por Paris. Los escasos fragmentos de la palinodia de Estesícoro y sobre todo la

de Tertuliano, *Vid.* Prósperi 2018, 128 – 145.

<sup>23</sup> *Vid.* Prósperi 2020, 314.

<sup>24</sup> 3, 8 3; 3, 8 7; 3, 9, 1; 3, 9, 3; 3, 10, 5; 3, 11, 6; 3, 11, 8; 3, 11, 9; 3, 15, 6; 3, 24, 13.

<sup>25</sup> 4, 8, 2; 4, 9, 5; 4, 10, 15; 4, 18, 9; 4, 20, 13; 4, 20, 14; 4, 40, 3; 4, 42, 7; 4, 42, 8; 4, 43, 6; 4, 43, 8.

<sup>26</sup> 5, 7, 5; 5, 8, 3; 5, 14, 1; 5, 14, 3; 5, 17, 15; 5, 20, 3; 5, 20, 4; 5, 20, 5.

tragedia de Eurípides<sup>27</sup> son buena muestra de la existencia de un relato alternativo<sup>28</sup> que sostiene que la verdadera Helena permaneció en Egipto y que aqueos y troyanos combatieron realmente por un simulacro. Entiéndase que la tradición poética homérico-virgiliana se enriqueció con el recurso del εἶδωλον/*phantasma*. La semántica poliédrica de la terminología estudiada permitió que la literatura, la filosofía y la teología se enrolasen en polémicas que ponían en cuestión el propio concepto de realidad.

##### 5. PRUDENCIO: *HARMATIGENIA, APOTHEOSIS, CONTRA SYMMACHUM Y PSYCHOMACHIA*

El poeta hispano-latino, sobradamente versado en textos clásicos, escriturarios y visible deudor de los aportes de Tertuliano, refutó en *Harmatigenia*<sup>29</sup> el marcionismo y su distinción herética entre el Dios Creador y el Dios verdadero (*phantasmata duplex*). En su composición didáctica (*Apotheosis*<sup>30</sup>) impugna

27 En la tragedia clásica de Eurípides, denominada Ελένη, es Hermes quien confecciona el εἶδωλον de Helena. El autor dramático emplea en su obra εἶδος, εἶδωλον y φᾶσμα.

28 Vid. Holmberg 1995, 19 – 42; Austin 2008; Bolaños López 2010, 107 – 114.

29 1, 56 – 59. *Haec tibi, Marcion, via displicet, hanc tua damnat secta fidem dominis caelum partita duobus,*

*quae te confundunt nebulae? quis somnus inertis incubat ingenio, cui per phantasmata duplex occurrit species bivio dispersa superne si vim mentis hebes stupor obsidet, aspice saltem obvia terrenis oculis elementa, quibus se res occulta Dei dignata est prodere signis, hanc heresin praesaga Patris praeviderat olim maiestas: fore qui rectorem lucis et orbis scinderet in partes geminatum segrege regno, idcirco specimen posuit spectabile nostris exemplumque oculis, ne quis duo numina credat imperitare, vagis mundi per inania formis.* Ed. Thomson 1949, 208.

30 3, 952 – 976. *Est operae pretium nebulosi dogmatis umbram prodere, quam tenues atomi conpage minuta instituunt, sed cassa cadit ventoque liquescit adsimilis, fluxu nec se sustentat inani. aërium Manichaeus ait sine corpore vero pervolitasse Deum, mendax phantasma cavamque corporis effigiem, nil contrectabile habentem, ac primum specta an deceat quidquam simulatum adsignare Deo, cuius mera gloria falsi nil recipit, membris hic se fallacibus aptans fingeret esse hominem ventosa subdolis arte, mentitus totiens, cum diceret 'inveteratis do veniam morbis, simul et peccata remitto: Filius est hominis, pestem qui pellere carnis*

las principales herejías surgidas en torno a la problemática de la Trinidad y de la persona de Cristo. En relación con el fantasma (*umbra*) que pertenece a una doctrina nebulosa, nos dice que consiste en finas partículas que fallan por falta de cuerpo y por tanto se desvanece como el viento al ser demasiado fugaz e insubstancial para mantenerse. De aquí parte una defensa de la naturaleza también humana y corporal de Cristo ante el docetismo<sup>31</sup> de los maniqueos. Prudencio afirma que las falsas ilusiones no tienen cabida en el marco de la divinidad, por lo que rechaza con contundencia la idea de un Dios fantasmal sin cuerpo real ni tangible. Cristo fue hombre y estuvo sujeto a la muerte; Cristo es el cordero pascual que perece por la humanidad y resucita. Si Cristo es un mero fantasma que no llegó a tener corporeidad, también es un fantasma de Dios. Y si lleva una falsa apariencia, en ambos casos es necesario que Cristo sea falso. Concluye el pasaje<sup>32</sup> apremiando a los maniqueos a que crean en la muerte de Jesús, precisamente sublime por su regreso.

En los hexámetros que componen el primer libro *Contra Symmachum*<sup>33</sup> se busca demostrar

*et scelerum nexus laxare ac solvere possit: surge valens, surge innocuus, iam tolle grabatum: Filius hoc hominis iubeo? dignusne videtur qui testis sibi sit seque ac sua carnea norit? quid? Cum discipulos, hominis quid esset passurus, fido iam praescius ore monebat, nonne fatebatur se cum virtute paterna esse hominem verum? quod si non credo, fefellit, si natura Dei quae sit, Manichaeae, requiris, omne quod est, verum est. nam si mendosus agit quid, nec Deus est: mendum divinus non capit usus.* Ed. Thomson 1949, 190 – 192.

31 Sobre los orígenes del docetismo y su relación con el término griego εἶδωλον, Vid. Goldstein & Stroumsa 2007, 423 – 441.

32 Apoth. 3, 1046 – 1056. *Christus nostra caro est: mihi solvitur et mihi surgit; solvor morte mea, Christi virtute resurgo. cum moritur Christus, cum flebiliter tumulatur, me video: e tumulo cum iam remeabilis adstat, cerno Deum. si membrorum phantasma meorum est, et phantasma Dei est; mendax in utroque necesse est sit Christus, specie si Christus fallere novit. si non verus homo est, quem mors hominem probat ipsa, nec verus Deus est, operis quem gloria prodit esse Deum. vel crede mori, vel adesse refelle, et gemina verum Christum ratione negato.* Ed. Thomson 1949, 196.

33 1, 1, 438 – 454. *Si formam statuae lamnis commisit aënis lima terens, aut in partem cava membra gravato pondere curvantur, scabra aut aerugo peresam conficit*

lo absurdo del pensamiento idolátrico. Con este propósito, el autor reprende que los paganos conviertan en deidades a la tierra, a las estrellas del firmamento, al océano o a los poderes que yacen en el inframundo condenados a las tinieblas infernales. Tampoco aprueba las virtudes divinizadas ni los espectros insubstanciales que deambulan libremente en forma de almas o espíritus. Se opone del mismo modo a que genios, lugares o fantasmas que revolotean a través de la brisa en el aire reciban culto divino. Nótese que Prudencio utiliza en estos versos buena parte del elenco terminológico latino asociado a las apariciones fantasmales (*imago, umbra, phantasma*).

En el segundo libro<sup>34</sup>, donde rebate uno a uno los argumentos de Símaco, el literato cristiano no niega que siempre nos enfrentamos a una disyuntiva, y en este caso el sendero del paganismo viene representado por numerosas bifurcaciones mientras que el camino de la “verdad” es único e indiviso. Tantas son esas bifurcaciones como ídolos hay en los templos y como fantasmas y seres prodigiosos (*phantasmata monstros*) vuelan en transitorias y extrañas formas.

En *Psychomachia*<sup>35</sup>, su obra más influyente e inspiración primordial de toda la literatura

---

*effigiem crebroque foramine rumpit. nec tibi terra deus, caeli nec sit deus astrum, nec deus oceanus, nec vis quae subter operta est infernis triste ob meritum damnata tenebris, sed nec virtutes hominum deus aut animarum spirituumvae vagae tenui sub imagine formae, absit ut umbra deus tibi sit geniusve locusve, aut deus aërias volitans phantasma per auras, sint haec barbaricis gentilia numina pagis, quos penes omne sacrum est, quidquid formido tremendum suaserit; horribitos quos prodigialia cogunt credere monstra deos, quos sanguinolentus edendi mos iuvat, ut pinguis luco lanietur in alto victima visceribus multa inter vina vorandis.*  
Ed. Thomson 1949, 384.

34 2, 2, 851 – 861. *Non tamen infitior duplex occurrere nobis semper iter, geminis mortalia partibus ire, cum dubitant quonam ferat ignorantia gressum, altera multifida est, at simplex altera et una; una Deum sequitur, divos colit altera plures, et tot sunt eius divortia quot templorum signa, quot aereis volitant phantasmata monstros, aut hos thyrsgeri rapit ad Dionysia Bacchi, illicit aut alios ad Saturnalia festa, aut docet occultus quae sacra Diespiter infans inter tinnitus solvi sibi poscat aenos.* Thomson 1953, 74.

35 1, 70 – 713. *‘Discordia dicor, cognomento Heresis; Deus est mihi discolor,’ inquit, ‘ nunc minor, aut maior,*

alegórica medieval, Prudencio retrata a la Discordia/Herejía como sustentadora de un Dios variable, unas veces menor, otras mayor, doble o único. Cuando lo decide, es insubstancial, un mero fantasma, o bien lo transforma en parte de nosotros a través del alma, caricaturizando su grandeza. Al igual que Tertuliano, el hispano colaboró ampliamente en el proceso de desprestigio que experimentó una palabra casi en exclusividad asociada, en el período tardorromano, al paganismo y al docetismo herético. Una muestra de la recepción de este legado en etapas posteriores sería la mención que hace Isidoro en las Etimologías, en el libro (VIII<sup>36</sup>) que dedica a la Iglesia y a las herejías, sobre las artes mágicas y la posibilidad de evocar el espíritu de los muertos. Poniendo como ejemplo la consulta de Saúl a la adivina de Endor (1 Sam 28, 7 – 25) se plantea el hecho de que la falacia de Satanás estuviese detrás de la ilusión fantasmagórica.

## 6. AGUSTÍN DE HIPONA

El fecundo autor de *Thagaste* registró en (al menos) veintinueve de sus obras el concepto que nos ocupa. Las *Confesiones*<sup>37</sup> incluyen más de una decena de referencias donde un arrepentido Agustín recuerda su pasado docetista y maniqueo, cargado de “esplendidos fantasmas corpóreos<sup>38</sup>”. Para el joven descreído, durante un tiempo Dios fue un *phantasma* bastante más irreal que el amigo queridísimo que perdió por causa de unas fiebres (4, 4, 9; 4, 7, 12). En la *Réplica al sermón de los arrianos* (3, 4), la evolución semántica que adquiere el sustantivo desde

---

*modo duplex et modo simplex, cum placet, aërius et de phantasmate visus, aut innata anima est quoties volo ludere numen.* Ed. Thomson 1949, 328.

36 8, 9, 7. *Quid plura, si credere fas est, de Pythonissa, ut prophetae Samuelis animam de inferni abditis evocaret, et vivorum praesentaret conspectibus; si tamen animam prophetae fuisse credamus, et non aliquam phantasmaticam inlusionem Satanae fallacia factam?* Ed. Oroz Reta (BAC) 2004, 702.

37 3, 6, 10; 3, 7, 12; 5, 9, 16; 7, 17, 23; 9, 3, 6; 9, 4, 9.

38 Contra la idea docetista del cuerpo fantasmático de Cristo, *Vid. Aug. retract.* 1, 26, 2.

el primer período de la patrística queda manifestada cuando se inscribe directamente como “ficción<sup>39</sup>”, en un pasaje en el que el prelado arremete contra las desviaciones de los heréticos en materia trinitaria. En la misma línea, *El combate cristiano* (15, 17) presenta otra cita en la que podríamos traducir el vocablo por “fantasía<sup>40</sup>” o “engaño dogmático”, en relación con las concepciones erróneas sobre la Trinidad<sup>41</sup>. *El tratado sobre el bautismo* se erige como una herramienta doctrinal frente a la iteración del sacramento en cuestión, y vuelve a reproducir la idea de *phantasma* como “falacia”, “imaginación<sup>42</sup>” o “engañoso fantasía<sup>43</sup>”. *La réplica a la carta de Manes*<sup>44</sup>, llamada “del Fundamento” es otro ejemplo óptimo para comprobar el uso del término entendido como “imaginación<sup>45</sup>”, “fantasía<sup>46</sup>” y “falsedad teológica<sup>47</sup>”. *La ciudad de Dios* inserta el significado de “falsa imagen<sup>48</sup>” que establece la vinculación entre los embustes de Satanás<sup>49</sup> y la teúrgia neoplatónica henoteísta (10, 10; 10, 27). No obstante, la acepción predominante (11, 26) es la misma que venimos tratando

39 Vid. también Aug. *trin.* 4, 1, 1.

40 Esta acepción ya venía incluida en la propia esencia polisémica del término original griego. Vid. también Aug. *serm.* 261, 4; 265 A, 3.

41 Vid. también Aug. *trin.* 7, 6, 11.

42 Vid. también Aug. *mus.* 6, 15, 49; 6, 16, 51; 6, 16, 52; Aug. *trin.* 8, 2, 3. Aug. *retract.* 1, 13, 2; Aug. *vera. relig.* 55, 108; Aug. *epist.* 32, 4; Aug. *serm.* 2, 2; 4, 2; 8, 6; 21, 2.

43 3, 14, 19; 3, 19, 27; 4, 15, 22; 5, 27, 38. Vid. también Aug. *vera. relig.* 3, 3. En Aug. *serm.* 362, 10, 10 puede verse la significación de “simulación”.

44 2, 2; 18, 20; 19, 21; 23, 25; 24, 26; 25, 28; 32, 35; 36, 41; 43, 49

45 Vid. también esta connotación en Aug. *lib. arb.* 2, 8, 23.

46 Vid. también esta connotación en Aug. *gen. ad litt.* 10, 24, 40; Aug. *in Rom. imperf.* 4; Aug. *quaest. hept.* 6, 29; Aug. *in evang. Ioh.* 19, 1.

47 Vid. Falsedades teológicas (*phantasmata*) asociadas con la lectura de los apócrifos en Aug. *doctr. Christ.* 2, 8, 12; asociadas con la interpretación maniquea sobre el pecado original en Aug. *gen. c. Manich.* 2, 27, 41.

48 Vid. también Aug. *serm.* 207, 3.

49 20, 19, 4. Vid. también Aug. *quaest. Simpl.* 2, 3, 2; Aug. *octo quaest.* 6, 3; Aug. *trin.* 4, 11, 14. Como ya ha podido corroborarse, la idea del *phantasma* como pérfida y engañosa creación de Satanás tiene sus precedentes en Tertuliano.

en los trabajos anteriormente señalados, es decir, insidiosa imaginación<sup>50</sup> o representación imaginaria. Asimismo, el obispo afirma que los ángeles se aparecían dotados de una humanidad ministerial y se alimentaban, no porque lo necesitasen, sino porque querían y podían hacerlo. En este caso, debemos entender *phantasma* por “aparición<sup>51</sup>”. En la *Réplica a Fausto*, el maniqueo, encontramos un gran número de alusiones que apuntalan la significación de “imaginación” y “fantasía<sup>52</sup>”. Por supuesto, el cuerpo aparente del Cristo crucificado que defendían los seguidores del credo heterodoxo se expresa también como *phantasma*<sup>53</sup>. Incluso se puede vislumbrar un uso metafórico y no literal del concepto como sinónimo de sombra o espectro (22, 58). En notoria vinculación con la naturaleza corpórea o fantasmática del Mesías, en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*<sup>54</sup> afirma el autor norteafricano que el Cristo que resucita y asciende con posterioridad al cielo no es un *phantasma, umbra* ni *spiritus*. Tampoco lo era Lázaro de Betania<sup>55</sup>, símbolo de la resurrección de Jesús. *Las Actas del debate con el maniqueo Félix* (2, 3), la *Réplica a las cartas de Petiliano* (3, 27, 32), el *Debate con Maximino* (2, 9, 2), obispo arriano, y la *Réplica inacabada a Juliano* (3, 117) reiteran la noción de la equivocación teológica. En *La concordancia de los evangelistas*<sup>56</sup>, la labor exegética del sacerdote

50 Vid. también Aug. *serm.* 12, 10.

51 13, 22. Esta connotación ya se contemplaba dentro de la esencia polisémica del término original griego. Vid. también Aug. *quaest. hept.* 4, 28. En este último caso concreto, se utiliza *phantasma* como “manifestación divina”, en alusión al castigo que sufrieron Coré, Datán y Abirán. En Aug. *epist.* 102, 1, 6, se registra *phantasma* como “apariencia” y en Aug. *serm.* 72 A.4, como “falsa apariencia”.

52 4, 2, 2; 5, 11; 14, 11; 15, 5; 15, 6; 15, 9; 16, 10; 20, 7; 20, 8; 20, 12; 20, 15; 20, 19; 20, 21; 22, 9; 23, 10; 32, 19.

53 20, 11. Vid. también Aug. *c. Iulian. Pelag.* 1, 2, 4. Una vinculación entre herejías, doctrinas diabólicas y *phantasmata* irreales, en Aug. *epist.* 121, 2, 12.

54 21, 13. Vid. también Aug. *serm.* 8, 5; 116, 5, 5; 375 C.3.

55 Aug. *in evang. Ioh.* 50, 5.

56 2, 47, 99. Vid. también Aug. *serm.* 75, 1, 1; 75, 7, 8; 75, 8, 9.

se puede valorar en su interpretación sobre el episodio neotestamentario en el que Cristo camina sobre las aguas del mar, confundándose con un *phantasma*. El “Doctor de la Gracia” pretende disipar confusiones docetistas y por ello afirma que las palabras del Evangelio son completamente figuradas. *Del Génesis contra los maniqueos* (2, 20, 30) se sirve de *phantasma* como “ilusión<sup>57</sup>”, mientras que *La música* (6, 11, 32; 6, 13, 39; 6, 13, 42) brinda una interesante disertación filosófica<sup>58</sup> mediante la cual distingue Agustín entre *phantasia* (recuerdo hallado en la memoria) y *phantasma* (imaginación que emana igualmente de los objetos que posee la memoria). *De la verdadera religión*<sup>59</sup> profundiza sobre este mismo debate filosófico alcanzando la conclusión de que la “Verdad” es inteligible mientras que las falsas imaginaciones son plenamente “carneles”, solo visibles para los “ojos materiales”. En este contexto, *phantasma* es obstáculo para la Verdad.

## 7. CONCLUSIONES

Si acudimos a la RAE y nos detenemos en algunas de las acepciones que contiene la palabra castellana fantasma, procedente del latín *phantasma* y en última instancia del original griego φάντασμα, podemos identificar tanto los orígenes conceptuales como los ecos de su evolución.

La literatura griega antigua desde la épica homérica dispuso de εἶδωλον como abstracción aplicable al alma del difunto que cobra forma (εἶδος) o apariencia. No obstante, esa forma podía ser meramente una visión quimérica que queda impresa en la fantasía (φαντασία). De hecho, φαντασία y φάντασμα fueron parte de la terminología platónica que distinguía entre las emulaciones de las ideas y las propias ideas. En estrecha conexión etimológica, no resulta sorprendente que φαίνω signifique “mostrar”

57 Vid. también Aug. *epist.* 120, 2, 7.

58 Vid. también Aug. *trin.* 8, 6, 9; 9, 6, 10; 11, 5, 8; Aug. *soliloq.* 2, 20, 34; Aug. *vera. relig.* 10, 18; 20, 40.

59 34, 64; 35, 65; 38, 69; 39, 73; 40, 74; 49, 95; 49, 96; 50, 98; 51, 100; 54, 105. Vid. también Aug. *epist.* 147, 17, 42.

o “hacer visible” algo. Asimismo, el εἶδωλον se propuso igualmente como un simulacro o falsa efigie de figuras divinas o legendarias, como Heracles, Helena o Eneas.

La ficción que hoy consumimos en torno a las apariciones de las personas muertas que se muestran ante los vivos tiene su origen en la literatura clásica grecorromana y además recupera el sentido originario que truncó el cristianismo. Tampoco resulta difícil comprender por qué los autores latinos, antes de que adoptaran los calcos griegos, ya definían a los fantasmas como *imagines, umbrae, effigies o simulacra*. El *phantasma* siempre tuvo un componente de imitación de una realidad desaparecida o en otro plano.

Con respecto a la profunda transformación que experimentó el vocablo a través de la mediación del cristianismo, Tertuliano fue en buena medida el artífice de la asociación negativa entre el fantasma, el paganismo idólatrico, la perfidia demoníaca y la confusión herética. Demonizando a los δαίμονες y cristianizando las viejas ideas ultraterrenas, recogió la noción subyacente de la copia irreal para divulgar un mensaje contrario a las creencias tradicionales sobre este tipo de fenómenos. Las artes mágicas que hipotéticamente eran capaces de invocar a las almas del inframundo eran un simple utensilio del engaño de los diablos. Por su parte, el teólogo africano aprovechó los registros del sustantivo *phantasma* y lo transmutó en una eficaz herramienta doctrinal en su querrela cristológica contra el docetismo. Agustín de Hipona recogió el testigo de la primera fase de la patrística y lo combinó con reminiscencias platónicas cargadas de idealismo filosófico, condenando al *phantasma* al ámbito de la falsa imitación de la realidad, siendo la realidad exclusivamente comprendida como la Verdad única y dogmática del cristianismo. La poesía de Prudencio y el pasaje presentado de Isidoro de Sevilla son el reflejo de esta tendencia hegemónica, puramente cristiana, que pervivió durante siglos.

**EDICIONES DE FUENTES CLÁSICAS**

- Glover, T. R. y Rendall, G. H. 1977. *Quintus Septimius Florens Tertullianus. Apology. De spectaculis*. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.
- Melmoth, W. y Hutchinson, W. M. L. 1927 (reed.). *Pliny, the Younger: Letters*. London: Heinemann.
- Oroz Reta, J., Díaz y Díaz, M. C., Marcos Casquero, M. A. 2004. *Isidoro, Santo Arzobispo de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Thomson, H. J. 1949. *Aurelius Prudentius Clemens*. Vol. 1. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.
- Thomson, H. J. 1953. *Aurelius Prudentius Clemens*. Vol. 2. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aguirre Castro, M. 2009. Some Ghostly Appearances in Greece: Literary and Artistic Sources. *Gerión. Revista de Historia Antigua* 27, 179 – 186.
- Aguirre Castro, M. 2006. Fantasma trágico: algunas observaciones sobre su papel, aparición en escena e iconografía. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 16, 107 – 120.
- Agustí Aparisi, C. 2020. Fantasma o revenants en el medievo. Antecedentes de elementos fantasmagóricos en “El Formicarius de J. Nider”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 30, 15 – 37.
- Austin, N. 1994. *Helen of Troy and Her Shameless Phantom. Myth and Poetics*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Baraz, Y. 2012. Pliny’s Epistolary Dreams and the Ghost of Domitian. *Transactions of the American Philological Association* 142, 105 – 132.
- Bolaños López, Z. 2010. Helena soy de nombre: ¿Helena de Troya o Helena de Egipto? *Revista Káñina* 2, 107 – 114.
- Castillo García, C. 2001. *Tertuliano. Apologético: a los gentiles*. Madrid: Gredos.
- Collette, B. 2006. Phantasia et phantasma chez Platon. *Les Études Philosophiques* 76, 89 – 106.
- Crowley, P. R. 2019. *The Phantom Image: Seeing the Dead in Ancient Rome*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Espinosa Martínez, T. 2006-2007. Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor? *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 19 – 20, 257 – 269.
- Felton, D. 1999. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- Finucane, R. C. 1996. *Ghosts: Appearances of the Dead and Cultural Transformation*. New York: Prometheus Press.
- García Jurado, F. 2000. Plinio y Virgilio. Textos de la literatura latina en los relatos fantásticos modernos. Una página inusitada de la tradición clásica. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18, 163 – 216.
- Goldstein, R. y Stroumsa, G. G. 2007. The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (3), 423 – 441.
- Guzmán Almagro, A. 2016. Umbra feralis exercitus: ejércitos fantasma en la historia de Roma. *Revista de Estudios Latinos* 16, 11 – 24.
- Guzmán Almagro, A. 2014. *Latin Lexicon on Ghosts*. FIEC Conference: <http://fiec2014.sciencesconf.org/?lang=en>.

- Guzmán Almagro, A. 2013. Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término larua y sus significados. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 81 (1), 183 – 202.
- Holmberg, I. E. 1995. Euripides' Helen: Most Noble and Most Chaste. *American Journal of Philology* 116, 19 – 42.
- Jansen, M. C. 2012. Exchange and the Eidolon: Analyzing Forgiveness in Euripides's Helen. *Comparative Literature Studies* 49 (3), 327 – 347.
- Johnston, S. I. 1999. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Lieu, J. M. 2015. *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lillo Redonet, F. 2013. *Fantasmas, brujas y magos de Grecia y Roma*. Madrid: Ediciones Eovohé.
- López Saco, J. O. 1994. La muerte y la utopía de las Islas de Los Bienaventurados en el imaginario griego. *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 6, 43 – 70.
- Marcos Casquero, M. A. 1999. El supersticioso mundo de las campanas. *Estudios humanísticos. Filología* 21, 47 – 66.
- Marlier, T. 2006. Histoires de fantômes dans l'Antiquité. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 204 – 224.
- Martínez Troya, D. 2015. La dualidad demon-demonio como catalizador de la cristianización del Imperio romano. *Itálica* 1 (1), 13 – 28.
- Ogden, D. 2002. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Prósperi, G. O. 2020. La cuarta persona de la Trinidad. La carne fantasmática de Cristo y la dehiscencia extra-ontológica. *Revista de Filosofía* 45 (2), 301 – 317.
- Prósperi, G. O. 2018. Y el Verbo se hizo fantasma. La (anti)crisología docetista en el *Adversus Marcionem* de Tertuliano. *Plura* 9 (2), 128 – 145.
- Romero-González, D., Muñoz-Gallarte, I. y Laguna-Mariscal, G. (eds.). 2019. *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Stramaglia, A. 1999. *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*. Bari: Levante Editori.
- Thaniel, G. 1973. Lemures and Larvae. *The American Journal of Philology* 94 (2), 182 – 187.
- Wilhite, D. E. 2017. Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument. *Vigiliae Christianae* 71 (1), 1 – 36.



UNIVERSIDAD DE  
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”  
[www.um.es/antiguedadycristianismo](http://www.um.es/antiguedadycristianismo)



**cepoAt**

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
centro de estudios del  
próximo oriente y la  
antigüedad tardía



**FUNDACIÓN CAJAMURCIA**