

# humanitas

Vol. LV

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. LV • MMIII



ROSA MARIA AGUILAR  
 Universidad Complutense de Madrid

LOS SUPUESTOS FRAGMENTOS PLUTARQUEOS DEL *DE ANIMA* EN OLIMPIODORO

ABSTRACT

This paper deals with the supposed fragments of Plutarch's *De anima* which D. Wyttenebach found in a codex Vossianus with Olympiodoro's Commentary on Platonic *Phaedo* and considered part of a Plutarchean work. Some time after, F. Dübner found the same text in Paris and edited it in Firmin-Didor's Collection. G. Bernardakis edited the supposed fragments in the *Bibliotheca Teubneriana* for the first time as Plutarch's, but F. H. Sandbach rejected them as spurious. My aim now is to reconsider the text and to investigate all its particularities so as to confirm its indubitable connection to Plutarch's works.

Cuando hace ya bastantes años me ocupé de los fragmentos del *De anima* en un capítulo de mi tesis doctoral<sup>1</sup>, acepté, sin más consideración sobre el tema, la supresión de los textos de Olímpiodoro hecha por F. H. Sandbach en su edición de los fragmentos<sup>2</sup> y no fui más adelante en la consideración de estos otros fragmentos atetizados por él y que yo ya conocía por la antigua edición teubneriana de G. Bernardakis que había manejado anteriormente. Bernardakis sí los había recogido haciéndose eco de la primera aparición de los fragmentos plutarqueos en la edición que de ellos hizo Daniel Wyttenebach en el t. V (pp. 486-491) de sus *Moralia* publicadas en Oxford. En efecto, y en cuanto a los que ahora nos ocupan, la relación de esos supuestos fragmentos que comienzan por ὄτι o por εἰ la encontró Wyttenebach en un códice Vossiano

<sup>1</sup> Rosa M<sup>a</sup>. Aguilar, *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid, Universidad Complutense, 1981, pp 81-96 (reprografía).

<sup>2</sup> Tanto en la edición de la *Bibliotheca Teubneriana* como en la edición bilingüe de la Loeb Classical Library.

(nº 15 de la Biblioteca de Leyden) del comentario de Olimpiodoro al *Fedón* platónico, hallazgo bastante coherente si se considera que también a él se debe una edición de esta obra de Platón, publicada asimismo en Leyden en 1810. Estos fragmentos, o más bien *excerpta*, ya aparecían intitulados como ἐκ Χαίρωνέως en el manuscrito Vossiano y yo ya conocía que su atribución a esta obra perdida y el título de Περὶ ψυχῆς fue obra del mismo Wyttenbach conforme a la aclaración que hace Bernardakis en la n.1 de su edición de los fragmentos (*Moralia* VII, p.28), donde reproduce casi textualmente las aclaraciones de aquél a su edición de estos resúmenes. Así, Bernardakis reproduce las frases de Wyttenbach<sup>1</sup>, aunque cambiando el comentario al *Fedón* en comentario al *Fedro*, sin duda por un *lapsus calami*. Algo después de ese hallazgo una relación de los mismos resúmenes fue encontrada también en un códice por F. Dübner en París, en el Parisinus Regius nº 1823. — cosa de la que también informa Bernardakis en la misma nota<sup>2</sup> — y asimismo figuran en la edición de aquél de los *Moralia* de Plutarco, en el tomo dedicado a *Fragmenta et spuria* (París, 1876, pp. 11-15) y ahí los titula como *excerpta* en la traducción latina que aparece en la columna derecha. Por otra parte, Sandbach en el *Praefatio* a su edición de los fragmentos en la *Bibliotheca Teuneriana* (*Moralia* VII, p. XIV) informa más detalladamente de cómo Wyttenbach fue el primero en reunir y editar los fragmentos de *Moralia* y *Vitae*, pero a su juicio la labor de Dübner en este campo fue mediocre por conceder demasiado espacio a sus propias conjeturas. Sobre Bernardakis asegura que no es sencillo hacer un juicio ya que añadió algunos fragmentos nuevos y enmendó muchos errores de los códices. Sin embargo, a su vez, aceptó demasiados *fragmenta inverte* y otros, o él mismo los introdujo o bien los mantuvo. En cambio, no hace mención expresa

<sup>1</sup> D. Wyttenbach anota como sigue en la p. 486 de *Moralia* V: "Exstat in Olympiodori Commentario MS. in Platonis *Phaedonem*, inter codices MSS. Vossianos Num. 15. Bibliothecae Lugduno-Baravae. Edidit partem Fabricius B. G. vol. XII. P. 265. Addidi caetera: item apposui titulo verba περὶ ψυχῆς. argumenti significandi causa. Videntur esse ex Commentario in *Phaedonem*, ut monui ad Fragmentum subjectum editioni pecutari libri De Sera Num. Vind. p. 130. Ergo titulo περὶ ψυχῆς comprehenda fuerunt. Esto mismo es lo que reproduce G. Bernardakis introduciéndolo con un "ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ add. W qui haec adnotavit: ..." y sigue el texto de Wyttenbach que hemos reproducido, sólo que con ese error.

de estos fragmentos en cuanto a su autenticidad o posible autoría ni se refiere en concreto a su supresión.

Nuestra aportación sólo pretende ser la propuesta de una nueva revisión y de una valoración actual de estos pretendidos fragmentos del *De anima* plutarqueo en el comentario de Olimpiodoro al *Fedón* (*Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem Commentaria*), en la idea de concederles sí no la categoría de fragmentos sí al menos la de *testimonia* con un intento de investigar su origen: ¿por qué aparecen tan sólo en dos manuscritos del comentario de Olimpiodoro? Habría que estudiar el parentesco entre ellos, comprobar la coincidencia de las enumeraciones de ὅτι y εἰ en ambos códices, — lo que parece bastante seguro —, y rastrear el origen de estos textos que, sin lugar a dudas, no son de la mano de Plutarco, pero que sí podrían ser un compendio o epítome realizado posteriormente por algún conocedor y admirador de la obra del Queronense. Quedaría la duda de cómo fueron a parar a esos dos únicos códices de los *Commentaria in Phaedonem*. ¿Sería el propio Olimpiodoro el autor de los *excerpta* de la obra perdida de Plutarco, quien los habría hecho con vistas a usarlos en su comentario y de forma inexplicable se deslizaron en alguna copia de suerte que fueron a parar a sólo estos manuscritos? Se nos ocurre también que habría podido suceder que algún lector de Olimpiodoro y conocedor de los resúmenes, o bien incluso autor de ellos, hubiera querido cotejar sus resúmenes de Plutarco con el texto de Olimpiodoro y los habría dejado así dentro de alguna copia. De este modo sería como se introdujeron ahí por obra de un copista más bien inexperto como textos pertenecientes a los *Commentaria in Phaedonem*. Es esta teoría propia más bien de una labor policiaca y que no tiene visos de confirmación alguna, por lo que parece más útil introducirnos ya en el análisis de estos supuestos fragmentos.

La primera serie de resúmenes comienza siempre por un ὅτι y llega al número de 34 exposiciones, más o menos extensas, con el tema del conocimiento como denominador común, conocimiento que va decantándose como originado por el recuerdo a medida que se va progresando en la enumeración. Así llega a ser el recuerdo o ἀνάμνησις el hilo conductor y tema fundamental. Varios

<sup>2</sup> Buena parte del contenido de los resúmenes coincide con los *Olympiodori Commentaria*

motivos recurrentes en Plutarco podrían destacarse en estos *excerpta* y ahora intentaremos ponerlos de relieve.

- 1) El destacado platonismo ortodoxo del autor que se expresa notablemente en la crítica de las otras escuelas filosóficas o incluso a la Academia posterior, sobre el problema de la posibilidad del conocimiento, como puede verse por las críticas que hace a Arcesilao en el apartado 1 por mantener que lo cognoscible es ya causa del conocimiento, pues de este modo — dice —, también la ignorancia parecerá ser causa del conocimiento, con lo cual manifiesta su rechazo a este escolarca que postulaba la existencia de una verdad sólo relativa. Contra los filósofos del Pórtico se manifiesta en el 2, donde dice que aquéllos mantienen que el alma cambia en la comprensión de las cosas o en el error, porque entonces, — objeta —, el alma sería en sí misma causa del conocimiento, cuando aún no los posee<sup>6</sup>. A los peripatéticos, estoicos y epicúreos los critica conjuntamente en el 6, cuando argumenta que es difícil establecer si algo puede buscarse y hallarse como se plantea en el *Menón*: a los primeros porque situaron el intelecto (νοῦν) en la facultad (δυνάμει); a los segundos por introducir en este problema el concepto de 'noción físicas' (φυσικὰς ἐννοίας). Si estas nociones están en la facultad (δυνάμει) preguntaremos por lo mismo, si están en la actividad (ἐνεργείᾳ) ¿por qué buscamos lo que sabemos? Pero, si a partir de éstas otras son desconocidas ¿cómo las que no conocemos?; por último hace la crítica de los epicúreos por sus 'preconcepciones' (προλήψεις)<sup>7</sup>. Si a unas las llaman 'articuladas' (διηρθρωμένας) la investigación es superflua, arguye. Pero si otras son 'inarticuladas' (ἀδιαρθρωτους), ¿cómo pretendemos buscar otra cosa además de las 'preconcepciones' que ni siquiera hemos 'preconcebido'

<sup>6</sup> Hay una lectura diferente para este punto en Wytttenbach y Dubner por una parte donde leemos: μήπω αὐτὸς ἔχουσα ἀρχήν y en Bernardakis que ha corregido el αὐτὸς en αὐτῆς, que aclara mejor el sentido, ya que podríamos entender 'el origen del conocimiento', pero ¿no sería una *lectio facilior*?

<sup>7</sup> Esta noción aparece en la *Carta a Meneceo* 124. Tanto Wytttenbach como Dubner vierten este término en su versión latina por *anticipaciones*.

(προειλήφαιμι)¿, empleando una fuerte carga irónica en la elección del verbo.

- 2) También dentro de esta ortodoxia debemos considerar la crítica de otros filósofos, ahora en el problema del recuerdo como es el caso de Bión<sup>8</sup> — sin duda el de Borístenes —, en el apartado 18, por dudar de si el error, como contrario del conocimiento verdadero, podía surgir del recuerdo y al peripatético Estratón<sup>9</sup> en el 19, porque planteaba la contradicción entre la existencia del recuerdo como fuente del conocimiento y la necesidad del ejercicio en los que practican un arte.
- 3) La referencia a Platón, en cambio, como origen de la sana doctrina que sitúa en olvido y recuerdo conocimiento e ignorancia en el 3.
- 4) Alusiones repetidas a las obras platónicas. Así al *Fedón* cuando menciona el autor de los *excerpta* a Cebes en el 23 y a Simmias en 33; el diálogo *Menón* en el 6 en relación al problema del 'buscar' y el 'hallar' y en el 25 respecto a la interrogación mayéutica, las dos ocasiones de forma expresa, y como alusión por el contenido en el 34 donde alude al esclavo indocto; a ambos diálogos en el apartado 25, donde cita a Sócrates.
- 5) Gusto del uso de los juegos etimológicos como en 7, cuando relaciona ἀλήθεια con λήθη, al explicar cómo la 'verdad' muestra por su mismo nombre que el conocimiento es expulsión del 'olvido': ... ἡ ἀλήθεια τὸ ὄνομα δηλοῖ λήθης ἐκβολὴν εἶναι. También se juega con la etimología en este mismo apartado al insistir en interpretación alegorizante que ocurre igual con quienes dicen que Mnemósine es la madre de las Musas, ya que las Musas proporcionan el 'buscar' y Mnemósine el 'hallar': καὶ οἱ μητέρα τῶν Μουσῶν τὴν Μνημοσύνην εἰπόντες αὐτὸ τοῦτο ἐνδείκνυνται αἱ μὲν γὰρ Μοῦσαι τὸ ζητεῖν παρέχονται ἡ δὲ Μνημοσύνη τὸ εὐρίσκειν.

<sup>8</sup> Bión aparece citado por Plutarco como ὁ φιλόσοφος o como ὁ σοφιστής unas diez veces.

<sup>9</sup> Estratón figura unas ocho veces en citas de Plutarco, aludiendo a continuación a su ciudad de origen o llamándole ὁ φυσικός o bien τῶν ἄλλων Περιπατητικῶν ὁ κορυφαίωτος.

- 6) El gusto por lo anecdótico que aquí lógicamente, dado el carácter de los textos, representa tan sólo mínimas pinceladas. Así los temores injustificados a animales casi inofensivos, como comadreja, lagartos o tortugas, que se ilustran con los ejemplos del sobrino de Tiberio<sup>10</sup> que cazaba osos y leones pero temía a los gallos y no resistía ni el verlos; el de un vendedor de fármacos que sabedor de no poder sufrir ningún mal de serpientes o de áspides, sin embargo se estremecía hasta gritar fuera de sí a la vista de tábanos o el del médico Temisión que trataba cualquier enfermedad pero se estremecía de sólo oír nombrar la hidrofobia, todos en 10. En el apartado 11 se trata de que las impresiones más violentas de las experiencias previas (προπαθειών) se graban en el recuerdo hasta dos generaciones y como ilustración presenta el autor a Polemarco y a los que sufrieron el terremoto de Corinto y después la inscripción de la tumba de Demetrio en Amorgos, como ilustraciones de la forma en que se configuran los recuerdos.
- 7) Ejemplos explicados mediante la enumeración de personajes famosos, ya sean o no realmente históricos. Así, antes las dudas de Estratón de por qué, si existe el recuerdo, es sin embargo necesario el ejercicio, como ocurre con los citaristas o los flautistas, y no somos sabios sin demostración, a no ser que existan los autodidactas, pone el ejemplo de Heráclito, el del campesino egipcio y el de Femio el personaje de Homero en el apartado 19, para concluir que las almas que están poseídas por la torpeza de muchos nacimientos necesitan ejercicio para el recuerdo. En cambio, el de Alcibíades en el 20 es ilustración del modo en que la mención de tan sólo un nombre evoca una vida entera y da lugar a un despliegue mayor de la imaginación, porque la memoria racional halla más cosas a partir de un estímulo casual.

<sup>10</sup> Tanto Wyttenbach como Dübner dan como lectura Βερίου mientras que Bernardakis (p. 30, app. cr.) ofrece la de Τιβερίου según el cod. 1823, que curiosamente es el Parisinus utilizado por Dübner.

Éstos serían los ejemplos más destacados de procedimientos expositivos, temas y personajes que se hallan abundantemente en la obra de nuestro autor. Queríamos ahora insistir en cuestiones del contenido de estos resúmenes que parecen concordar de una forma bastante homogénea con los que son habituales en los tratados o diálogos plutarqueos, que de una forma u otra, también se ocupan del alma.

Desde un punto de vista general estos fragmentos tratan sobre la memoria y el recuerdo (μνήμη y ἀνάμνησις) y sobre el conocimiento y la ignorancia (ἐπιστήμη/γνώσις y ἄγνοια), pero sólo se ocupa el autor de ello en función de un asunto mayor como es el de la inmortalidad del alma. Esto se hace más evidente a partir de los números 23 en adelante donde en el primero de ellos se evoca el *Fedón* citando a Cebes. En efecto, en este primer apartado el autor dice que Cebes provoca otro intento no a partir de la misma conclusión, cuando pensando lo contrario recuerda a Sócrates cómo podría demostrarse que el alma existe antes que el cuerpo, pues él — *i. e.* Sócrates — ha dicho que el alma es un algo inmortal si existía previamente, separada del cuerpo. Con este corto extracto se condensa el pasaje 72c-73c del *Fedón*, en el cual Cebes tiene la función de resumir la opinión repetidamente expresada antes por Sócrates de que el aprender (μάθησις), no es otra cosa que precisamente el recuerdo (ἀνάμνησις) y que de ese modo es forzoso que las cosas que ahora recordamos hayan sido aprendidas en un tiempo anterior. Así, esto sería imposible a menos que nuestra alma hubiera existido en alguna parte antes de llegar a estar en figura humana. De esta suerte, parece que conforme a eso el alma parece ser un algo inmortal, frase que ha repetido el autor de este resumen casi exactamente, con la sola diferencia de ser aquí una narración indirecta. Entonces, como conclusión en el 24 se afirma que, frente a quienes piensan que el alma nace y perece con el cuerpo, estos dos razonamientos — preexistencia y recuerdo —, ya expuestos, destruyen uno y otro argumento. El 25, en cambio, trata de la interrogación mayéutica a la que denomina invitación al conocimiento escondido, — literalmente al conocimiento en estado fetal —, (πρόκλησις... τῆς κρυομένης ἐπιστήμης) y que también por fuerza muestra la preexistencia del alma, aunque en este caso cita como autoridad de la demostración a Sócrates en el *Menón*. El siguiente, 26, se ocupa de las Ideas, prosiguiendo así con un extracto escueto los

razonamientos que sigue haciendo Sócrates después de los párrafos mencionados del *Fedón*, esto es, que la existencia de las Ideas se demuestra con el razonamiento de la igualdad y la multiplicidad de una parte y de otra con el de que la igualdad en materia denota contaminación por su propia privación, mientras que son puras las que son ellas en sí mismas, así también las perfectas son anteriores a las imperfectas. Parecidamente ocurre con los apartados siguientes, donde se discute la diferencia entre ἴσα y ἀπτό respecto a la unidad del intelecto y la pluralidad del alma en 27, o cómo el alma es por esencia imagen de la divinidad en 28, y en 29 la imposibilidad para la mayoría de las almas de conocer lo inteligible mediante las cosas sensibles. El 31 insiste en la anterioridad de lo cognoscible en relación con lo sensible, por lo cual, aunque sintamos al tiempo de nacer, conocemos sin embargo antes de nacer, concluyendo el autor de los *excerpta* que esto lo dice<sup>11</sup> como hipótesis, frase que no figura en la traducción latina de Wyttenbach pero sí en la de Dübner. Más interés presenta el apartado 32, donde se vuelve a desarrollar el tema del recuerdo mediante otro incidente en él, el del primer nacimiento. Durante éste, dice, se produce el cambio más violento ya que el nacimiento hiere a la memoria y con ello perturbándola se produce el olvido, de suerte que no podríamos conocer si no existiera el alma antes que el cuerpo, o bien sólo existiera de una forma próxima como en los iniciados recientemente en la filosofía, — con un término, el de νεότελής, claramente sugerente del *Fedro* (250c-e) —, o incluso a partir de vidas antes existentes. Los dos últimos puntos, 33 y 34, son referencias al *Fedón* y al *Menón*, respectivamente. El 33 alude a la desconfianza de Simmias ante el segundo razonamiento, al indicar cómo no demuestra ése la existencia ulterior del alma en el Hades, ya que tampoco aquél existía antes del nacimiento, lo que Sócrates obviaría reduciendo ambos razonamientos a una sola demostración completa. El 34 se refiere a la condición del esclavo del *Menón*, en cuanto a su razón carente de educación contra naturaleza, sin embargo en lo irracional conforme a su propia naturaleza y en su cuerpo conforme a su edad, aunque aquí no se hace cita expresa sino que son estas precisiones formales las que nos

<sup>11</sup> Este φησὶν podría entenderse también no con sujeto de una 3ª persona, que sería el interlocutor del *Fedón*, sino impersonal, como 'se dice'. La traducción de Dübner opta por lo primero: *Quare dixit hoc esse ex suppositione*.

dan la referencia al diálogo.

Como puede verse, el contenido, aunque adaptado, concuerda completamente con las formas de hacer plutarqueas y no se despegaría demasiado de las reproducciones del pensamiento platónico al que nos tiene acostumbrados el Queronense en otros diálogos o tratados si no fuera por el estilo escueto condicionado por el género del texto.

Algunos otros rasgos evocan asimismo los modos plutarquianos, como las finas observaciones psicológicas que hallamos, por ej. en el apartado 13, que comenta cómo los recién nacidos dormitan todo el tiempo con una cara sin sonrisas y áspera hasta las tres semanas, aunque algunas veces ríen y se muestran relajados durante los sueños. La causa de esta sonrisa sería que el alma se recupera entonces del torbellino de la vida o bien que provendría del recuerdo de experiencias pasadas. En el 15 observamos una afirmación curiosa — y muy moderna por otra parte — de cómo el lenguaje es algo innato, si bien, afirma después, sería necesario investigar cuál es eso por naturaleza<sup>12</sup>. En el 17 se resalta la alegría (εὐφροσύνη) que produce el hallar en la memoria lo que andábamos buscando y que nos parecía como perdido, experiencia sin duda diaria para muchos incluso entonces, aunque estos motivos corran al hilo con las demostraciones sobre la preexistencia del alma.

En cuanto a los resúmenes que comienzan con εἰ ἔστιν ἰσχυρὸν ἡμῶν ἡ ἀλήθεια, el interés es, sin duda, menor. En primer lugar son solamente 12, de redacción mucho más breve y, en muchos casos, parece como si fueran a su vez los resúmenes de los otros resúmenes con ὅτι. Así sucede con el 6 que habla de la sonrisa de los recién nacidos durante el sueño y que coincide con el 13 de la otra serie, o con el 7 sobre los miedos irracionales que repite con total concisión el 10 de la otra enumeración e igual ocurre con el 10 respecto al 7 anterior, donde vuelve a aparecer Mnemósine como madre de las Musas y aproximadamente con el 8 y el 6 de la serie del ὅτι sobre el hallar y el buscar en cuanto al conocimiento.

Otra cosa es el lenguaje y la lengua misma. El lenguaje es seco y de escuela. Parece en ocasiones como trabajo escolar preparado por el maestro para que el discípulo lo memorice o para que lo desarrolle en una suerte de definiciones o fórmulas más propias de un rétor que de un filósofo. Por otra parte no cabría

<sup>12</sup> ὅτι τὸ μὲν λέγειν οὕτω πεφικέναι... ἀλλ' οἶον τὸ πεφικέναι ζητητέον

ahora el análisis de objeciones a la autoría del Queronense por aspectos negativos como el que no se evite el hiato,<sup>13</sup> como hace K. Ziegler<sup>14</sup>, ya que en modo alguno podríamos pensar en una autoría directa y por consiguiente tal estudio resultaría innegablemente superfluo. Más significativa sería con vistas a un estudio posterior una consideración exhaustiva de la sintaxis, así respecto al uso de infinitivos substantivados, no infrecuente en Plutarco aunque no en ese modo cuasi abusivo. Pensamos que también es imprescindible una revisión del vocabulario empleado en los *excerpta*, en especial su terminología filosófica, para ver hasta qué punto coincide o no con el vocabulario de nuestro autor. De otra parte, la edición de estos supuestos fragmentos realizada por Bernardakis debería ser revisada, porque, como ha dicho K. Ziegler<sup>15</sup>, esta edición sin llegar a merecer los juicios condenatorios de Wilamowitz, sí es deficiente en cuanto a su crítica textual y completamente insatisfactoria en su Índice: ... und die Ausgabe von Bernardakis ... ist zwar bei weitem nicht so schlecht, wie sie [nach dem Vorgange von v. Wilamowitz] von vielen gemacht worden ist, aber doch textkritisch unzulänglich, ihr Index ganz ungenügend.

Sólo me voy a referir ahora brevemente a los frags. 177-178 del *De anima* cuyo contenido parece de interés como punto de enlace con los supuestos fragmentos reproducidos en el *Comentario* de Olimpiodoro al *Fedón*.

En el frag. 177 Sandbach (Estobeo IV, 52, 48; V p. 1087 Hense) ha terminado de exponer Timón, a juzgar por lo que se dice luego, sus razonamientos sobre la inmortalidad del alma. A ellos pone objeciones Patrócleas, argumentando que si la creencia en la inmortalidad del alma es tan antigua ¿por qué se origina el miedo a la muerte, el más antiguo de los temores, a no ser que sea innato?, con lo cual expone una opinión probablemente epicúrea que Plutarco presenta por boca de un joven inexperto y que por eso ha podido desviarse de la sana doctrina<sup>16</sup>. Este pasaje nos sugiere el diálogo *De sera numinis vindicta* donde figuran igualmente estos dos interlocutores y que comienza con una alusión a Epicuro. Timón opina que quienes piensan así creen que lo inmortal

<sup>13</sup> K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia *RE* XXI, 1, 1951, cols. 752-753.

<sup>14</sup> K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia *RE* XXI, 1, 1951, col. 960

<sup>15</sup> Véase M. Hadas, «The Religion of Plutarch», *RR* 6 (1941-1942) 280.

desaparece a un tiempo con lo precedero y, para refutarlo, acude a explicaciones etimológicas coincidentes, en parte, con las ya ofrecidas en el *De sera* (566 A) por el guía del Más Allá.

En el frag. 178 Sandbach (Estobeo IV, 52, 49; V p. 1089 Hense), bastante más largo, hay un comienzo semejante en cuanto al juego de las etimologías, pero ahora coincidentes más con las del *De facie quae in orbe lunae apparet* (943 B-C ss.), por la forma y asimismo por el contenido de la doctrina expuesta. Tras una descripción del mundo del Más Allá con sus lugares de premios y castigos, Timón llega a concluir que la unión del alma con el cuerpo es contra naturaleza y que ello podría contemplarse mejor a partir de la experiencia del sueño, en el cual el alma se retira y se recoge en sí misma, después de hallarse extendida por el cuerpo y dispersa en los sentidos. El sueño es, en suma, un abandono temporal del cuerpo por el alma, mientras que la muerte sería por consiguiente el abandono total. Ese abandono temporal produce agrado ya que significa para el alma una separación y descanso, aunque luego deba retomar su carga. En cambio, en la muerte el alma huye definitivamente del cuerpo. Por eso, añade Timón, algunos mueren con sufrimiento, pero todos duermen con placer. Pinceladas como las del miedo a la muerte como un temor irracional, los juegos etimológicos, las experiencias del sueño, suenan de alguna manera, quizá como residuos no fáciles de ser eliminados de un texto más rico, también en los resúmenes vistos, de modo que no nos resulta tan definitivo el juicio, nuevamente de K. Ziegler<sup>16</sup>, que excluye totalmente la pertenencia de estos extractos a cualquier escrito de nuestro autor sobre el alma con el solo criterio del hiato, aun admitiendo, en cambio, cosa que no nos parece tan plausible, que se tratara de notas y materiales suyos que se hubieran editado posteriormente. ¿Por qué no podrían ser extractos, si no del *De anima* perdido, sí del tratado también perdido Ὅτι ἀθάρατος ἡ ψυχή ("Que el alma es inmortal") y que figura como número 226 en el Catálogo de Lamprias?

<sup>16</sup> Plutarchos von Chaironeia *RE* XXI, 1, 1951, cols. 752-753.