

EL ALMA EN PLATÓN

Pedro Laín Entralgo

De manera a la vez temática y precisa, el problema filosófico del alma no quedó planteado hasta Platón. Es cierto que en los poemas homéricos aparece más de una vez la palabra *psykhé* (alma), como nombre de «algo» más o menos contrapuesto al *soma* (cuerpo); pero su significación es imprecisa y polisémica. Es también cierto que los pensadores presocráticos, desde Tales hasta Demócrito, proponen distintas ideas acerca de la realidad de la *psykhé* en general y de la *psykhe* humana en particular. Pero sólo con Platón adquirirá precisión formal el problema de la existencia y la realidad del alma humana.

Tres etapas deben ser discernidas en el curso de ese empeño: la llegada del filósofo a la preocupación por el problema del alma, la solución a tal problema propuesta en el *Fedón* y la evolución de la antropología platónica ulterior a ese diálogo.

I. DESCUBRIMIENTO DEL PROBLEMA DEL ALMA

En dos direcciones se orientó, como es sabido, la vocación personal de Platón, la política y la filosófica. Que el Platón joven pensó seriamente dedicarse a la política, claramente lo demuestra un texto de su famosa carta VII: «Tenía el propósito de entregarme a la política tan pronto como pudiese disponer de mi mismo», dice en ella (324 b). Bien conocida es la historia de su fracaso como político, cuando tuvo ocasión de intentar serlo. Más debe interesarnos cómo accedió a la filosofía, y cómo la filosofía le condujo a pensar sobre el alma.

Por boca de Sócrates, su maestro, revela Platón las vicisitudes de su definitiva dedicación a la filosofía. Cuando Joven le atrejo la especulación de los *physiólogoi*, los pensadores que desde Tales de Mileto y Anaximandro venían meditando acerca de la *physis*: Su común pesquisa de lo que realmente son las cosas naturales; esto es, del orden y las causas de los

movimientos observables en el cosmos. Especialmente le sedujo Anaxágoras, con su idea del *nous* (el intelecto) como principio rector de la dinámica del mundo. Pero Anaxágoras no pasó de explicar la acción del *nous* como lo hacían los restantes *physiologoi*, y lo que a Platón le interesaba ante todo -como a Sócrates, y por esto le eligió como maestro - era saber con precisión por qué algo es bueno o es malo, tanto para el hombre individual como para la comunidad, para la Polis; por qué, en el caso de Sócrates, a los jueces que le han condenado les pareció justa una sentencia tan gravemente injusta, y por qué lo mejor para Sócrates fue la decisión de someterse pacíficamente a ella y morir como verdadero filósofo.

Ya en este camino, no puede extrañar que en sus diálogos de juventud, y más aún en los de su madurez -Cratilo, el Banquete, Fedón, República, Teeteto, Fedro, Parménides- sea frecuente el empleo del término *psykhé*; pero sólo en el Fedón llegará a ser estrictamente temática la exposición de lo que la *psykhé* era para él. Veámoslo¹.

II. LA REALIDAD DEL ALMA EN EL «FEDÓN»

Se trata de un diálogo indirecto. Platón hace que Fedón, discípulo de Sócrates y acompañante de su maestro en el último día de éste, cuente a su amigo Equócrates cuanto se dijo y se hizo en la prisión del Pórtico, desde la salida del Sol hasta el punto del atardecer en que el condenado bebió la cicuta y murió. Una leve enfermedad impidió a Platón hallarse aquel día entre los acompañantes de Sócrates.

Claro ejemplo de la dialéctica platónica es el diálogo Fedón. En él, en efecto, complementaria y magistralmente emplea los dos magnos recursos para dar expresión a lo que la mente humana considera ser verdad: el *logos*, la palabra que convence, bien de modo enteramente racional, esto es, haciendo evidente la verdad de aquello sobre que habla, bien de modo sólo razonable, haciéndola aceptable por la sana razón, y el *mythos*, la palabra que persuade, que no otro fue para Platón el sentido profundo de los relatos así llamados.

¹ Muy expresamente quiero hacer constar la gran valía de la tesis doctoral *La naturaleza del alma como raíz normativa y como causa última en el filosofar de Platón*, de Ana Esther Velázquez, leída en 1985 y sólo en parte publicada. Un testimonio más, y de los más altos, de la excelencia alcanzada por el helenismo español en las últimas décadas.

Para lograr al convencimiento, el recurso principal es el *razonamiento*, la metódica voluntad de aprehender -con éxito o sin él- la verdad de aquello que como tesis se afirma. Para alcanzar la persuasión, además del *mito*, el relato que encanta, acaso el recurso supremo sea el *ejemplo*, la directa demostración de que habla confirma con su vida lo que como verdad y pensamiento está proponiendo.

Pues bien, en el Fedón, Sócrates -y a través de él, Platón- trata de convencer con razonamientos de algo que considera verdadero, su idea de la existencia y la consistencia del alma humana, por tanto de la realidad del hombre, y procura persuadir mediante un mito, el del Hades, y mediante su ejemplo, la serena ejecución de la sentencia condenatoria, de que, entendida como él la entiende, la muerte debe ser alegremente aceptada por el filósofo y por cualquier hombre, cultive o no la filosofía.

Sumariamente expuestas, he aquí las verdades a que ante el hecho de la muerte puede llegar de manera convincente la razón del filósofo:

1º. Que el hombre, la realidad del hombre, consiste en la unión de dos elementos reales, el alma y el cuerpo. Por sí y en sí misma, el alma tiene realidad.

2º. Que el alma es en el hombre lo divino, lo invisible, lo inmortal, lo puro, lo que permite la contemplación de la verdad, la belleza y el bien, lo que por naturaleza debe en él imperar. Es por otra parte ingenerable, anterior por esencia a su unión con el cuerpo; razón por la cual el conocimiento de las ideas es en su raíz reminiscencia. Aprender es en cierto modo recordar algo que inconscientemente ya se sabía .

3º. Que el cuerpo es en el hombre lo térreo, lo visible, lo mortal, lo impuro, lo que con sus apetitos y pasiones perturba el conocimiento de la verdad, la belleza y el bien, lo que por naturaleza debe obedecer. El cuerpo, en suma, es prisión del alma (su tumba: *soma*, *sema*, habían dicho los órficos). Platónicamente, como prisión verá su cuerpo fray Luis de León:

*Cuando será que pueda
libre de esta prisión volar al Cielo...*

dice el poeta en su Oda a Felipe Ruiz Y como tumba, Quevedo, en este estrofecedor endecasílabo:

«menos me hospeda el cuerpo que me entierra»

Platón acumula dictérios contra el cuerpo: «Cosa mala», en la que el alma está como amasada; «intruso» que perturba; «demencia» de la que hay que librarse o sólo usar cuando su empleo sea de rigurosa necesidad.

4^ª. Que el cuerpo y el alma son separables, además de ser distintas; relativamente en vida, cuando el alma se emplea con ahinco en buscar y contemplar la verdad, la belleza y el bien (el pensamiento, dice Platón, es «un secreto silencioso diálogo del alma consigo misma»; al pensar, añade, «el alma se repliega sobre sí misma desde cada uno de los puntos del cuerpo»), cuando se afana por conseguir la pureza, absteniéndose de los placeres impuros o corporales; total y definitivamente separable y separada cuando sobreviene la muerte. El destino del cuerpo es la muerte y la corrupción; el destino del alma, la vida y la perduración, puesto que en ella tiene la vida su principio.

5^ª. Que, en cualquier caso, el destino de las almas no es igual para todas. Para las almas purificadas en vida por obra de la ascesis del cuerpo y la búsqueda empeñada de la verdad, la belleza y el bien, su destino es el acceso de Hades, convenientemente conducidas por *datmones*, y la gozosa convivencia eterna con los dioses y con las otras almas puras y divinizadas. La esforzada procura de perfección en la *areté* (la virtud) suprema, y de ahí el precepto de separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumbrarla a ser para sí misma, a recogerse sobre sí..., desatada de las ataduras del cuerpo, como si uno se hubiese muerto» (67 c). Bien otro es el destino de las almas impuras por haberse en tregado viciosamente a los placeres del cuerpo; éstas arrastran consigo algo del cuerpo, siguen siendo *somatoides* y vagan por entre las tumbas, acaso para reencarnarse.

6^ª. Que si la vida ha sido moralmente lo que según lo dicho debía ser, la muerte es más bien deseable que temible, no sólo para el filósofo - para él, por excelencia- también para el que, sin serlo, como él se comporta. Lo cual, precisa Platón, no justifica el suicidio, ni debe conducir a él; el hombre debe vivir preparando su muerte y esperar que los dioses y la *moira* (el hado, el destino inapelable) decidan el momento de morir.

La religiosidad popular de los españoles, tan poco intelectual, inventó hace muchos años este bien conocido terceto:

*Al final de la jornada,
el que se salva es quien sabe.
El que no, no sabe nada.*

De vivir entre nosotros, Sócrates, Platón hubiesen replicado con este otro:

*Al final de la jornada,
el que se sabe es quien se salva,
y no el que no sabe nada*

El que sabe según lo que respecto del sabio pensaron Sócrates y Platón.

Así concebidas la vida y la muerte del hombre, ¿cuál fue para Platón la realidad del alma, bajo su condición de invisible, divina, incorpórea e inmortal? ¿Fue también inmaterial o, como luego -se dirá, espiritual? A mi juicio, no. Puesto que al pensar «el alma se repliega en sí misma desde todos los puntos del cuerpo», su consistencia real no podía ser sino la de una materia sutilísima, invisible e impalpable, apta para extenderse por todas las partes del cuerpo y para, llegado el caso, concentrarse en una de ellas; el cerebro, en el caso del pensamiento, o el corazón, en el de la ira o el amor. La concepción del alma como realidad inmaterial o «espíritu», surgirá con el cristianismo, como consecuencia de adaptar a la antropología y la teología cristianas el pneuma griego. *Pneuma*, espíritu, es Dios (Jo,4,24), y *Hagion Pneuma* el Espíritu Santo. En cualquier caso, el alma del hombre fue para Platón única, aunque, como veremos, integrada por tres partes distintas según el modo de su actividad.

La verdad de todas las precedentes afirmaciones acerca del alma, tal es la tesis principal del Fedón es a un tiempo verdad de razón y verdad de creencia, y así lo hace ver Sócrates con su sucesiva apelación al razonamiento, al mito y al ejemplo.

Que el alma humana es incorpórea e inmortal, en cuanto que precede a la generación del cuerpo, lo demuestra Platón con su personal interpretación del aprendizaje. Este, en efecto, sería tan sólo ocasión para poseer lo que se aprende, no causa de tal posesión, aprender es recordar algo que ya existía en el alma del aprendiz, y así lo demostraría el hecho de que, convenientemente interrogado, el rudo e ignorante esclavo de Menón - como el M. Jourdain de Molière respecto de la prosa- sabe geometría sin saber que ya la sabía. Sin nombrar explícitamente otro de sus diálogos, el Menón, a la doctrina en él contenida alude Platón cuando en el Fedón se propone demostrar la incorporeidad y la preexistencia del alma. No en su propio pensamiento, sino en el de Heráclito -aunque sin nombrarlo- se apoya Platón en esa primera parte de su razonamiento. Ocurre en los movimientos del Cosmos que lo contrario procede de lo contrario: de lo

caliente nace lo frío y de lo frío lo caliente en el devenir de la Naturaleza. Cumpliendo esta ley, de lo vivo procede lo muerto, y de lo muerto lo vivo. Lo cual exige que algo sobreviva a lo que muere; el alma, en el caso del hombre. Pese al juvenil rechazo de ella, la cosmología presocrática es punto de apoyo para la antropología del Platón maduro.

Por otra parte -segundo punto de la argumentación- la convicción de que lo semejante sólo puede ser rectamente conocido por lo semejante obliga a distinguir en el objeto del conocimiento dos modos radicalmente distintos entre sí, el tocante a las cosas sensibles y el relativo a las ideas universales. Por tanto, concluye Platón, en la realidad del hombre debe haber dos principios de operación: el cuerpo con sus sentidos, y el alma, afín en su consistencia a las puras, incorpóreas e inmortales ideas de las cosas. Por el alma puede habitar el hombre en el *topos ouranios* o «lugar celestial» de las Ideas.

Un tercer argumento propone Platón. Las ideas opuestas entre sí, como lo caliente y lo frío, se excluyen mutuamente. Así lo hacen también las cosas en cuya realidad tienen parte esencial esas ideas, como el fuego y la nieve en el caso propuesto. Por tanto, el calor desaparece del fuego cuando el fuego se extingue, y el frío de la nieve cuando la nieve se funde; permanecen, en cambio, la cosa que estaba fría y la que estaba caliente. Razón por la cual el alma, que como principio vital participa esencialmente en la vida del hombre, no puede admitir en sí la muerte, debe ser en sí misma un *athánaton*, algo inmortal. Suponiendo, habría que decir a Platón, que el principio de la vida sea el alma, tal como él la entiende. A lo cual de algún modo responde el filósofo que el alma no es inmortal porque *de hecho* esté dando la vida, sino porque *esencialmente* puede darla y la da (105b-106a).

Pero todos estos argumentos ¿demuestran racional y categóricamente, como si fueran teoremas matemáticos, la verdad real de lo que pretenden demostrar, o sólo muestran que las precedentes afirmaciones son, sí, razonables, pero no pasan de ahí? Así parece pensarlo Platón, cuando llama «creencia» al hecho de admitirlas, y propone un mito para reforzar la voluntad de aceptarlas y la convicción de que son verdaderas: «Que sean así o algo así —escribe— las cosas referentes a nuestras almas y a sus moradas (tras la muerte), me parece... que vale correr el riesgo de creerlo; porque es bello tal peligro (el peligro de que no sean ciertas), y es preciso encantarse a uno mismo con el mito (el mito del Hades) que tan extensamente os he contado» (114 d). Cumpliendo la pauta dialéctica antes expuesta, Platón quiere decir al *logos* (el razonamiento) el *mythos* (el relato persuasivo).

Y como argumento final para que la convicción y la persuasión sean

verdaderamente eficaces, Platón añade el ejemplo. En este caso, el talante sereno, jovial, con que Sócrates acepta la sentencia condenatoria, ingiere la cicuta y se enfrenta con la terminación de su vida. De varios modos lo hace ver. Cuando a Critón, preocupado por el decoro del enterramiento del maestro, le manifiesta su indiferencia a tal respecto, porque el cuerpo que será enterrado ya no será Sócrates. O cuando se despide de sus hijos. O cuando dice a Critón, preocupado éste por si ya se ha puesto o todavía no se ha puesto el Sol -anterior al ocaso debía ser la ingestión del veneno-, que su idea de la muerte le impide tener en cuenta si ésta llega un poco antes o un poco después. O cuando va indicando cómo progresa en él la acción de la cicuta. O cuando, en fin, pide al fiel Critón que no olvide pagar a Esculapio el gallo de que le son deudores (115-118a). Con todo ello, este mensaje quiere dejar en herencia a sus discípulos: «Puesto que yo, Sócrates, muero como veis, creed resueltamente cuanto sobre la muerte y el alma os he dicho».

Una observación suscita la lectura del Fedón: «La radical, en cierto modo escandalosa hostilidad contra el cuerpo que lleva consigo la concepción platónica del alma, hostilidad que proseguirá en todas las ulteriores ideas maniqueizantes de la pureza, ¿no será más órfica que helénica, si por genuinamente helénica tenemos la altísima estimación del cuerpo humano que expresa la estatuaria griega? «En otro de sus diálogos, el Gorgias (451e), el propio Platón reproduce y hace suya la jaculatoria de Simónides con que en Atenas solían iniciarse los banquetes entre amigos:

*Tener salud es lo primero y mejor para un mortal;
lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo;
lo tercero, tener dinero honestamente ganado;
lo cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos.*

A este común sentir dio magnífica expresión la estatuaria helénica. De modo formalmente religioso, dando portentosa figura humana a los dioses de su pueblo. No es preciso tener ante los ojos, para recordarlas, las efigies de Zeus, Hera, Deméter, Apolo, Afrodita, Poseidón..., que esculpieron los cinceles de Fidias, Cálamis, Policleto, Praxíteles y Escopas. De modo puramente humano, dotando de belleza suprema a la figuración del cuerpo del hombre, así, entre tantos otros ejemplos, el Discóbolo de Mirón, el atleta de Cálamis, el Doriforo de Polideto. Cuando Platón tenía ante sí esos prodigios, ¿podía pensar que el cuerpo debe ser para el hombre lo que acerca de él dejó dicho en el Fedón?²

² Sobre las diversas etapas y los distintos modos de considerar el cuerpo los escultores de la antigua Grecia, véase mi libro *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua* (Madrid, 1989).

III. REVISIÓN DEL ANTISOMATISMO DEL «FEDÓN» EN LOS DIÁLOGOS DE LA SENECTUD

Respecto de la realidad y la excelencia del alma, nada varía esencialmente en la ulterior obra de Platón; respecto de la realidad y el valor del cuerpo, sí, y no en escasa medida. Así va a mostrárnoslo un rápido examen de dos de los últimos diálogos platónicos, el *Filebo* y el *Timeo*.

1. EL CUERPO HUMANO EN EL FILEBO

Tema de este diálogo es el problema del placer. ¿En qué consiste el placer? ¿Puede decirse que algún placer sea éticamente bueno? De la purificación de la vida se afirma en el Fedón que consiste «en habituar «al alma a separarse del cuerpo»; sólo así podríamos experimentar en esta vida «placeres puros». Pero aquí surge el problema: ¿sólo la contemplación anímica de la verdad, el bien y la belleza puede engendrar placeres puros, y conceder por tanto la *kátharsis*, la purificación?

Un nuevo y más sutil matiz añade a esta tajante idea la definición del placer puro que ofrece el Filebo: en aquel «cuya ausencia no es penosa ni sensible, y cuya presencia nos produce plenitudes sentidas, gratas y exentas de dolor» (51 a b). A diferencia del placer puro, el placer impuro lleva consigo un punto de dolor o surge como consecuencia de un dolor anterior. Recordando, sin duda, el placer de rascarse la pierna en el lugar en que la cadena carcelaria la había oprimido (Fedón, 30 c), ese es el que como ejemplar de placer impuro menciona Sócrates en el Filebo.

¿Hay, sin embargo, placeres corporales que sean puros, en este riguroso sentido? Para el autor del Fedón, no: «El alma piensa y vive del modo mejor cuando no le sobreviene perturbación alguna, ni por causa del oído o la vista, ni por obra del dolor o del placer» (65 c), escribe. Ver y mirar, oír y escuchar perturban la adquisición y el ejercicio de la virtud. Pero el autor del Filebo enseñará que la contemplación de un bello paisaje o de una superficie diestramente coloreada puede ser placentera. ¿Cuándo y por qué? «De lo que yo hablo -dice Sócrates a Protarco, su interlocutor en el diálogo- es de líneas rectas, y de líneas circulares, y de las superficies y los sólidos que de ellas provienen, con ayuda, ya de giros, ya de reglas y escuadras... Tales formas son bellas, no relativamente, como otras, sino siempre bellas, bellas en sí mismas, por naturaleza, y encierran en sí placeres de ningún modo comparables con el del cosquilleo; bellos son asimismo los colores de este género, y fuente de placeres» (51 c d). Platón viene a ser el santo patrono de la pintura que de Cézanne pasa a Juan Gris, Picaso, Kandinsky y Mondrian. El arte de pintar, que es *cosa*

mentale, exige saper vedere, afirmó Leonardo; el pintor cumple bien su oficio, había afirmado Platón, cuando enseña el placer de reducir a geometría y color los objetos que sus cuadros representan. También el sentimiento de la buena salud, tan esencialmente somático, pertenece a esta serie de placeres a la vez corporales y puros. Y otro tanto se afirma de los perfumes y los sonidos gratos.

Para el Platón de la senectud, el cuerpo ha dejado de ser el gran enemigo. A la vez, el sublime placer del conocimiento deja de ser «placer puro», porque «la sed de saber y el dolor de olvidar lo que antaño se supo pone en él uria vena de ansiedad penosa» (S2 a). De ahí las fórmulas definitivas para bien entender la pureza y el recto vivir: la pureza es una divinización del hombre, lograda mediante una esforzada vida de su alma y su cuerpo en la verdad y en la belleza (Teet. 176 a b); el recto vivir es una mezcla de placer y conocimiento, «vida mixta bellamente ordenada» (Fil. 61 b)³.

2. EL CUERPO HUMANO EN EL *TIMEO*

En La Escuela de Atenas, el tan conocido y tan espléndido fresco de Rafael, Platón aparece mirando al cielo y portando en sus manos un ejemplo de su *Timeo*. Si la mirada del filósofo se dirige hacia la totalidad del cosmos, acertó el gran pintor. Si, contraponiéndola a la de Aristóteles, quiso decirnos que se aparta de la tierra, erró, porque el *Timeo* viene a ser, en alguna medida, un innovador retorno de Platón a la *physiología* que de joven le atrajo y luego abandonó. He aquí la solemne fórmula con que expresa su idea del universo en su conjunto: «Viviente visible que envuelve todos los vivientes visibles, dios sensible formado a semejanza del dios inteligible, máximo, óptimo, hermosísimo y perfectísimo, así ha nacido el Cosmos» (Tim. 92 c). Bien explícitamente recibirá este mensaje el neoplatonismo del Renacimiento. El origen de Atenas, el mito de la Atlántida, los dos modelos del mundo y la divinidad, la doctrina del alma del mundo, la astronomía y la teoría del lugar en el espacio, la necesidad en el orden cósmico, una concepción de los elementos en la que se combinan ideas de Empédocles, Pitágoras y Demócrito, otra de los meteoros...; todo esto contienen las páginas del *Timeo*. ¿Podía faltar en ellas una descripción del hombre en cuerpo y alma?

En cuanto al alma humana, la idea expuesta en el Fedón -su carácter

³ Más sobre la idea platónica de la pureza, en mi ensayo «Lo puro y la pureza a la luz de Platón» recogido en *La empresa de ser hombre* (Madrid, 1968).

incorporal, inmortal, divino, etc. - continúa vigente en el Timeo; pero una más atenta consideración de lo que el cuerpo es y hace, continuación de la iniciada en el Filebo, le obliga a distinguir en el alma tres partes, casi tres almas, una superior y racional (*nous to logistikón*), otra sensible y apetitiva (*thymós, to thymoeidés*) y otra vegetativa y concuoiscible (*epithymia, to epithymetikón*), respectivamente localizadas en el cerebro, el corazón y las vísceras abdominales. Hasta de una cuarta, «alma genital», podría hablarse (91 a). En la mente de Platón ha surgido así el problema de la recación entre el alma y el cuerpo.

Una interpretación netamente teleológica informa este capítulo de la antropología platónica. El alma racional está alojada en el interior del cráneo, porque la cabeza es en el hombre lo alto, lo noble, lo que le aproxima al cielo; tal sería la razón de ser de la posición erecta del cuerpo humano. Y la cabeza tiene forma redondeada, porque el hombre es microcosmos, *mikrós kosmos*, como había dicho Demócrito. Convenientemente separada del alma racional por el cuello, el alma animal e irascible tiene su sede en el corazón. Y no menos convenientemente separada de ésta, el alma vegetativa y concupiscible asienta en el interior del abdomen. El sistema vascular garantiza la comunicación entre las tres. Ingenualmente teleológica es también la explicación de la gran longitud del tubo intestinal; es éste así para que su exoneración pueda no ser muy frecuente, cosa que dificultaría nuestro comercio con las musas.

Piensa Platón, en fin, que en la brillante superficie del hígado se reflejan como en un espejo ciertas afecciones del alma, y esto es lo que da fundamento fisiológico a las prácticas adivinatorias de tantos pueblos.

La función del *myelós* (la médula, entendida como sustancia blanda contenida en una envoltura ósea), da unidad a la varia relación entre el alma y el cuerpo. El *myelós* es para Platón, en efecto, la parte del cuerpo en que primordialmente tienen su sede los «lazos de la vida», el lugar en que de manera más directa «echa el ancla» el alma. El alma racional e inmortal la echa en el cerebro; las dos almas inferiores y mortales, en la médula espinal, y desde ella irradiarían su acción rectora sobre el corazón y sobre las vísceras abdominales. No resisto la tentación de mostrar con un texto cómo la «ley de lo mejor» rige la fisiología platónica: «como fuente de que brota, hecha palabra, la mente del hombre, la boca es la más bella y la mejor de todas las fuentes (75 e).

IV. CONCLUSIÓN

Cabe preguntarse, como colofón de todo lo expuesto, qué es lo que la concepción platónica del alma ha legado a la historia ulterior de la antropología. A mi modo de ver, lo siguiente:

1. Distinción funcional y real entre el alma y el cuerpo, y consideración de tal distinción como «lo más razonable», aunque no como verdad conclusivamente racional, para entender lo que el hombre es.

2. La tesis de la perduración del alma humana allende la muerte.

3. La idea de la localización corporal de las diversas funciones del alma, implícita en la idea del papel psicofisiológico del *myelós*.

4. Para bien y para mal, una idea del ascetismo que devalúa la importancia del cuerpo en la vida del hombre; la consideración de una «pureza» asomática como la meta suprema de la vida en el mundo.

Algo heredará y algo rechazará de este legado Aristóteles, máximo discípulo de Platón.