



Joaquim Pinheiro
(trad.)

PLUTARCO
SOBRE
COMER CARNE

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE DIAITA
SCRIPTA & REALIA
ISSN: 2183-6523

Destina-se esta coleção a publicar textos resultantes da investigação de membros do projeto transnacional DIAITA: Património Alimentar da Lusofonia. As obras consistem em estudos aprofundados e, na maioria das vezes, de carácter interdisciplinar sobre uma temática fundamental para o desenhar de um património e identidade culturais comuns à população falante da língua portuguesa: a história e as culturas da alimentação. A pesquisa incide numa análise científica das fontes, sejam elas escritas, materiais ou iconográficas. Daí denominar-se a série DIAITA de *Scripta* - numa alusão tanto à tradução, ao estudo e à publicação de fontes (quer inéditas quer indisponíveis em português, caso dos textos clássicos, gregos e latinos, matriciais para o conhecimento do padrão alimentar mediterrânico), como a monografias. O subtítulo *Realia*, por seu lado, cobre publicações elaboradas na sequência de estudos sobre as “materialidades” que permitem conhecer a história e as culturas da alimentação no espaço lusófono.

Joaquim Pinheiro é Professor Auxiliar da Universidade da Madeira e Investigador integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Exerce, desde Outubro de 2016, a função de Coordenador do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Artes e Humanidades e é também Coordenador do Centro de Desenvolvimento Académico (cda.uma.pt) da Universidade da Madeira, desde 2013.

É membro do projecto DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia (em curso) e, além disso, de dois projectos que, em Junho de 2018, foram aprovados para financiamento pela FCT: “Gynecia: Rodrigo de Castro Lusitano e a tradição médica antiga sobre ginecologia e embriologia” (PTDC/ FER-HFC/31187/2017) e “Roma nosso lar: tradição (auto)biográfica e consolidação da(s) identidade(s)” (PTDC/LLT-OUT/28431/2017).

A sua investigação principal centra-se na análise cultural, literária e textual da obra de Plutarco e de autores gregos do período imperial. Além disso, tem desenvolvido trabalhos na área da retórica, da mitologia clássica e das raízes clássicas da cultura ocidental. Alguns dos trabalhos estão disponíveis online: <https://uma-pt.academia.edu/JoaquimPinheiro>

SÉRIE DIAITA: SCRIPTA & REALIA
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS

DIÁTA: SCRIPTA & REALIA
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2183-6523

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Carmen Soares
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

João Pedro Gomes
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Isabel Buescu
Universidade Nova de Lisboa

Bruno Lauriou
Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines

Inês de Ornellas e Castro
Universidade Nova de Lisboa

Leila Mezan Algranti
Universidade Estadual de Campinas

María Ángeles Pérez Samper
Universidade de Barcelona

Maria Helena da Cruz Coelho
Universidade de Coimbra

Maria José Azevedo Santos
Universidade de Coimbra

Philippe Meyzie
Université Bordeaux Montaigne

Joaquim Pinheiro
(trad.)

PLUTARCO
SOBRE
COMER CARNE

SÉRIE DIAITA
SCRIPTA & REALIA

TÍTULO TITLE

SOBRE COMER CARNE

ON THE EATING OF FLESH

AUTOR AUTHOR

Plutarco Plutarch,

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO

TRANSLATION FROM THE GREEK, INTRODUCTION AND COMMENTARY

JOAQUIM PINHEIRO

<https://orcid.org/0000-0002-5425-9865>

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Capa - Desenho Cover - Picture

by rmac8oppo via Pixabay

Projeto UID/ELT/00196/2019 -Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISBN

978-989-26-1690-2

ISBN Digital

978-989-26-1691-9

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1691-9>

PLUTARCO, ca 50-120

Plutarco, sobre comer carne. – (Diata, scripta
& realia)

ISBN 978-989-26-1690-2 (ed. impressa)

ISBN 978-989-26-1691-9 (ed. eletrónica)

CDU 179

© setembro 2019

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis

<http://classica.digitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

da Universidade de Coimbra

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under
Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

AUTOR AUTHOR
Plutarco Plutarch,

SOBRE COMER CARNE *ON THE EATING OF FLESH*

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO
TRANSLATION FROM THE GREEK, INTRODUCTION AND COMMENTARY
Joaquim Pinheiro

FILIAÇÃO AFFILIATION
Universidade da Madeira
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Universidade de Coimbra)

RESUMO

O tratado *De esu carnium* (Sobre comer carne) chegou-nos na forma de dois *logoi*, com múltiplas lacunas, sobretudo o segundo *logos*. Recuperando temáticas já desenvolvidas pela doutrina pitagórica, por Xenócrates, por Teofrasto ou pelos Estóicos, Plutarco argumenta sobre a natureza dos seres vivos, no âmbito da relação entre homem e animal. À semelhança de outros tratados do *corpus plutarcheum*, como *Bruta animalia ratione uti* (*Os animais são racionais*), mais conhecido por *Gryllus* (Grilo), ou o *De sollertia animalium* (*Sobre a inteligência dos animais*), a narrativa desenvolve-se em torno de questões relacionadas com a natureza e a psicologia dos animais, como a possibilidade de existir virtude e razão entre os animais, defendendo Plutarco a *philanthropia* e a generosidade com que se deve tratar todos os seres vivos, opondo-se, dessa forma, ao simples utilitarismo ou ao problemático princípio da necessidade. Sendo um dos tratados zoológicos, o *De esu carnium* é também um texto de carácter retórico pelo facto de Plutarco construir, por oposição aos Estóicos, uma teoria argumentativa que sustenta a ideia de que comer carne é *παρὰ φύσιν* ('contra a natureza').

PALAVRAS-CHAVE

Plutarco, *diáita*, *De esu carnium*, retórica, condição humana, animal, *physis*, história da alimentação.

ABSTRACT

The treatise *De esu carnium* (*On eating of flesh*) came to us in the form of two *logoi*, with multiple lacunae, especially in the second *logos*. By recovering themes already developed by the Pythagorean doctrine, by Xenocrates, by Theophrastus or by the Stoics, Plutarch argues about the nature of living beings, within the scope of the relationship between man and animal. Like other treatises of the *corpus plutarcheum*, such as *Bruta animalia ratione uti* (*The animals are rational*), better known as *Gryllus*, or *De sollertia animalium* (*On the intelligence of animals*), the narrative is developed around questions related to the nature and psychology of animals, such as the possibility that virtue and reason exist in them. Plutarch defends the philanthropy and the generosity with which all living beings should be treated, thus opposing simple utilitarianism or the problematic principle of necessity. Being one of the zoological treatises, *De esu carnium* is also a rhetorical text, because Plutarch constructs, in opposition to the Stoics, an argumentative theory that supports the idea that eating meat is *παρὰ φύσιν* ('against nature').

KEYWORDS

Plutarch, *diáita*, *De esu carnium*, rhetoric, human condition, animal, *physis*, food history

AUTOR

Joaquim Pinheiro é Professor Auxiliar da Universidade da Madeira e Investigador integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Exerce, desde Outubro de 2016, a função de Coordenador do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Artes e Humanidades e é também Coordenador do Centro de Desenvolvimento Académico (cda.uma.pt) da Universidade da Madeira, desde 2013.

É membro do projecto DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia (em curso) e, além disso, de dois projectos que, em Junho de 2018, foram aprovados para financiamento pela FCT: “Gynecia: Rodrigo de Castro Lusitano e a tradição médica antiga sobre ginecologia e embriologia” (PTDC/FER-HFC/31187/2017) e “Roma nosso lar: tradição (auto)biográfica e consolidação da(s) identidade(s)” (PTDC/LLT-OUT/28431/2017).

A sua investigação principal centra-se na análise cultural, literária e textual da obra de Plutarco e de autores gregos do período imperial. Além disso, tem desenvolvido trabalhos na área da retórica, da mitologia clássica e das raízes clássicas da cultura ocidental. Alguns dos trabalhos estão disponíveis online: <https://uma-pt.academia.edu/JoaquimPinheiro>

AUTHOR

Joaquim Pinheiro is Assistant Professor at the University of Madeira and researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. Since October 2016, he has been the Coordinator of the Department of Languages, Literatures and Cultures of the Faculty of Arts and Humanities and has been Coordinator of the Center for Academic Development (cda.uma.pt) of the University of Madeira, since 2013.

He is member of the DIAITA Project – Lusophone Food Heritage (in progress) and, in addition, two projects that in June 2018 were approved for financing by FCT: “Gynecia: Rodericus a Castro Lusitanus and the ancient medical tradition about gynecology and embryology” (PTDC / FER-HFC / 31187/2017) and “Rome sweet Home: (Auto) biographical Tradition and the Shaping of identity” (PTDC / LLT-OUT / 28431/2017). His main research focuses on the cultural, literary and textual analysis of Plutarch’s *Vitae* and *Moralia*, and Greek authors of the imperial period. In addition, he has developed works in the area of rhetoric, classical mythology and the classical legacy of Western Culture. Some of the works are available online: <https://uma-pt.academia.edu/JoaquimPinheiro>

in memoriam Luísa de Nazaré Ferreira,

uma amiga que partiu com as cerejeiras em flor.

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA	11
INTRODUÇÃO	13
1. ENQUADRAMENTO TEMÁTICO	14
2. <i>O TRATADO SOBRE COMER CARNE (DE ESU CARNIUM 993A-996C)</i>	15
BIBLIOGRAFIA	24
TRADUÇÃO E COMENTÁRIO	27
ÍNDICE REMISSIVO GERAL	51

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA PRÉVIA

A tradução baseia-se na edição de Inglese & Santese 1999, *Plutarco. Il cibarsi di carne*. Napoli: M. D'Auria Editore. Também se consultou, com regularidade, a edição de Cherniss & Helmbold 1984r, *Plutarch's Moralia* XII. London-Cambridge (Mass.).

Várias notas à tradução tiveram a intenção de esclarecer o leitor menos familiarizado com a cultura clássica, assim como indicar algumas dificuldades de interpretação deste tratado. Foi também com essa intenção que se optou, para não sobrecarregar o texto com notas de rodapé, por transliterar alguns vocábulos no próprio texto da tradução entre parêntesis retos.

Expressamos, por fim, o nosso agradecimento à Doutora Carmen Soares, investigadora responsável pelo Projeto DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia, pela confiança em nós depositada para a realização deste trabalho, e ao Doutor Delfim Leão, Coordenador Científico do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e Diretor da Imprensa da Universidade de Coimbra, pelo excepcional apoio e incentivo. A toda a equipa que colaborou no sempre delicado processo de edição manifesto também a minha sincera gratidão.

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO¹

É possível encontrar na cultura grega antiga, desde os primeiros textos que nos foram transmitidos, referências a alimentos ou mesmo a hábitos alimentares². A contextualização social dessas referências é muito importante por causa da relação entre as formas de alimentação e a possibilidade ou não de aceder aos bens. Além disso, algumas crenças e valores poderiam levar o ser humano a preterir certos alimentos, tal como sucede nos nossos dias. Na maioria dos casos, o tema da alimentação está associado não só à necessidade fisiológica de o ser humano se nutrir, como também ao próprio ideal do equilíbrio entre o corpo e a alma. Com efeito, o tratado *Sobre comer carne* (*De esu carnium*), de Plutarco, provavelmente escrito no final do século I a. C., oferece-nos, como veremos, a possibilidade de abordar o tema da alimentação em diferentes perspetivas. Realce-se, ainda, o facto de este tratado poder ser analisado pela sua estrutura retórica, pois Plutarco, como em outros tratados, recorre à sua capacidade argumentativa e opta por uma *dispositio* interna bem delineada para a defesa das suas ideias sobre a natureza humana e dos próprios animais. Ainda assim, parece-nos que o valor deste tratado não está tanto na sua forma, mas no conteúdo.

O tratado *Sobre comer carne* foi-nos transmitido na forma de dois *logoi* ('discursos', 'partes'), que, além de não estarem completos, sobretudo o segundo, apresentam várias lacunas que dificultam muitas vezes o completo entendimento do texto. A forma como o *Logos B* se inicia ("A razão manda que respondamos com novas reflexões e argumentos aos discursos de ontem sobre a sarcofagia", 996D) reforça a ideia da divisão dos dois *logoi*. Embora do ponto de vista estrutural apresentem diferenças, há, sem dúvida, uma unidade temática entre os dois *logoi*. Trata-se, segundo a maioria dos estudiosos, de uma obra de juventude, por revelar menos maturidade na abordagem dos temas que o tratado *Sobre a inteligência dos animais*³ e por Plutarco, nesta fase inicial, mostrar maior dependência do pensamento órfico-pitagórico⁴.

Além do interesse que suscita pela forma como Plutarco argumenta a favor da abstinência da carne, o tratado *Sobre comer carne* tem outros elementos

¹ Nesta introdução recolhemos algumas reflexões do nosso trabalho Pinheiro 2016: 359-370.

² Sobre a história da alimentação na Antiguidade Clássica, vide Dalby 1996 e 2003, Soares & Dias 2012.

³ Vide Martin 1979: 99-106, Montiel Martos 1996: 205-210.

⁴ Sobre este assunto, vide Tsekourakis 1986: 127-138 e 1987: 365-393, Bernabé 1996: 63-104, Ramón Palerm 2001: 210-219, Santese 2001: 245-264.

temáticos de interesse, como a oposição à doutrina estoica e a forma como relaciona a alimentação com aspetos morais e éticos. Além disso, Plutarco, como adiante veremos, revela ser um conhecedor da tradição médica e do pensamento filosófico sobre o tema em reflexão. Refira-se, também, o interesse deste tratado enquanto exercício retórico⁵ pela forma como argumenta a favor da tese contrária à ingestão de carne.

1. ENQUADRAMENTO TEMÁTICO

O tratado *Sobre comer carne* encontra-se bem enquadrado na obra de Plutarco, assim como na tradição grega sobre o tema. Não se trata de um tratado de culinária e o seu título pode induzir em erro por levar o leitor a pensar que vai encontrar uma dissertação apologética da carne. Bem pelo contrário. Recuperando várias teorias, como a dos pitagóricos, Plutarco defende que comer carne não é um ato natural no ser humano. Não se alonga em considerações médicas sobre os malefícios da carne, como também não o faz no tratado *De tuenda sanitate praecepta* (*Conselhos para preservar a saúde*), ao contrário do que podemos encontrar no tratado hipocrático *De diaita* (*Sobre o regime*). Na verdade, a reflexão de Plutarco dirige-se, em particular, para o que é a natureza humana e a natureza dos animais, com elementos distintivos, mas também com algumas semelhanças. Para se perceber que a questão tão discutida da capacidade de racionalidade dos animais é uma matéria bastante anterior a Plutarco, citemos como exemplo Aristóteles, *História dos animais* 588a⁶:

“Eis como se apresentam a constituição dos animais e os seus modos de reprodução. Quanto ao comportamento e tipos de vida, eles dependem dos costumes e da alimentação. De facto, encontram-se, na maioria dos outros animais, vestígios de traços fisiológicos que, no homem, exibem diferenças mais evidentes. Assim, o carácter dócil ou agressivo, o humor mais acessível ou mais difícil, a coragem e a cobardia, o medo e a temeridade, os desejos, as velhacarias, os traços de inteligência aplicada ao raciocínio, apresentam, na maior parte dos animais, semelhanças com o homem (...). Assim, ao que no homem é arte, sabedoria e inteligência corresponde, em alguns animais, outro tipo de capacidade natural equivalente. Esta relação é particularmente óbvia se considerarmos as crianças na primeira infância. Nelas percebem-se os traços e os germes das disposições futuras, mas, em termos intelectuais, não há, por assim dizer, nesta fase diferenças em relação aos animais; de modo que nada há de estranho em se dizer que determinados traços psíquicos se

⁵ A propósito da temática retórica, vide D'Ippolito 2000: 543-562.

⁶ Tradução de Silva 2008.

correspondem, entre o homem e os outros animais, que outros são parecidos e outros ainda análogos”.

Plutarco insere-se, assim, na linha de pensamento daqueles que atribuíam aos animais capacidade de raciocínio, que sem ser semelhante à do ser humano, é equivalente. Daí que Plutarco condene que se matem os animais sem qualquer necessidade, até porque isso lhes provoca sofrimento.

Além disso, muitas das ideias de Plutarco, como veremos, remetem-nos para os Pitagóricos e para os filósofos peripatéticos, o que revela como era conhecedor dessa tradição, assim como da teorização estoíca sobre o facto de os animais não terem a faculdade (*dynamis*) de raciocínio (*logos*). As temáticas e a argumentação deste tratado revelam, sem dúvida, esse conhecimento de Plutarco.

2. O TRATADO *SOBRE COMER CARNE (DE ESU CARNIUM)*

Qualquer análise do tratado *Sobre comer carne* não é indiferente ao seu artifício retórico, mas acima de tudo à sua mensagem ética, fundada em princípios filosóficos, que se pode resumir da seguinte forma: agir de forma racional é essencial para o desenvolvimento de uma sociedade justa, capaz de proporcionar uma relação equilibrada entre seres humanos e animais.

Tal como nos tratados *De sollertia animalium (Da inteligência dos animais)* e *Bruta animalia ratione uti (Os animais são racionais)*, mais conhecido por *Gryllus (Grilo é um diálogo, na ilha de Circe, entre Ulisses e um porco de nome Grilo)*, no *Sobre comer carne* a narrativa desenvolve-se em torno de questões relacionadas com a natureza animal, como a possibilidade de existir virtude e razão entre os animais, ou de estes terem inteligência. Defende Plutarco que todos os seres vivos deveriam ser tratados com *philanthropia* e a generosidade, opondo-se, dessa forma, ao simples utilitarismo ou ao problemático princípio da necessidade. Em defesa da benevolência a ter com todos os seres, várias vezes se apela, ao longo do tratado, à piedade para com os animais. Vejamos dois exemplos:

ἀλλὰ σαρκιδίου μικροῦ χάριν ἀφαιρούμεθα ψυχὴν, ἡλίου φῶς, τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἐφ' ᾧ γέγονε καὶ πέφυκεν.⁷

Mas, por causa de um pequeno pedaço de carne, privamos a alma deles [animais] da luz do sol, do curso da vida, coisas que merecem pela sua essência e natureza.

⁷ 994E.

Χωρὶς δὲ τούτων ὁ πρὸς φιλανθρωπίαν ἔθισμός οὐ δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι; τίς γὰρ ἂν ἀδικήσειεν ἄνθρωπον οὕτω πρὸς ἀλλότρια καὶ ἀσύμφυλα διακεῖμενος [καὶ] πράως καὶ φιλανθρώπως;⁸

Deixando de parte estas coisas, não vos parece que o costume da filantropia é algo admirável? De facto, quem poderia ser injusto com um homem que se relaciona com os de outra espécie de forma amável e filantrópica?

No primeiro texto citado, Plutarco parece ser influenciado pela escola de Teofrasto, atendendo à noção humana de *psyche* aplicada aos animais. Quanto ao segundo texto, transparece uma certa visão antropocêntrica (veja-se a referência a “os da outra espécie”), porventura de raiz pitagórica. Além disso, a noção de *philanthropia* é diferente da dos Estóicos, porque, tal como Teofrasto, considera que todos os seres vivos podem participar desse valor.

No tratado *Sobre comer carne*, Plutarco fundamenta e estrutura a apologia da abstinência da carne em vários argumentos *παρὰ φύσιν* (‘contra a natureza’) e *κατὰ φύσιν* (‘segundo a natureza’). Embora o tratado não nos tenha chegado na íntegra e denotar alguma repetição interna das matérias, pode ser interpretado como um simples exercício retórico, pela forma como Plutarco tece a sua argumentação em torno da abstinência da carne. No entanto, o valor deste tratado não é apenas retórico, mas também é de salientar o seu conteúdo zoopsicológico⁹ e a própria concepção de *diaita* (‘regime geral de vida’ ou ‘conduta’), um dos três elementos da medicina¹⁰, juntamente com a farmacopeia e a cirurgia. Tem este tratado, por isso, um assinalável valor filosófico, uma vez que reflete o sincretismo que se produziu entre a filosofia pitagórica e a platónica, corrente a que se chamaria ‘platonismo médio’, na época helenística e romana. Além disso, como tem sido realçado em vários estudos, este *logos* tem um tom anti-estóico, pois os filósofos do Pórtico defendiam que os animais, embora fossem dotados de percepção (*aisthesis*), de capacidade representativa (*phantasia*), instinto (*horme*) e alma (*psyche*), careciam de raciocínio (*logos*). Plutarco, pelo contrário, sustenta que, de forma natural, os animais apresentam algum grau de inteligência, facto que os aproxima dos seres humanos e, em consequência disso, deve-se evitar o consumo de carne. A argumentação para demonstrar que a sarcofagia é anti-natura e não necessária, serve também para mostrar a oposição de Plutarco à visão excessivamente antropocêntrica dos Estóicos. Baseando-se em Xenócrates¹¹

⁸ 996A.

⁹ Sobre esta temática na obra de Plutarco e do seu efeito retórico, vide Barigazzi 1992: 297-316, Becchi 1993: 59-83, 2001: 119-135, 2002: 159-174, 2005: 145-155, 2006: 205-225, Boulogne 2005, D’Ippolito 2000: 543-562, Fernández Delgado 2008: 23-32.

¹⁰ Cf. 974A.

¹¹ Não sabemos muito relativamente à concepção que Xenócrates teria sobre os animais, mas, segundo algumas fontes antigas, como Hermipo de Ésmirna, Triptólemo ou Porfírio, seria um

e Teofrasto, condena a brutalidade humana contra os animais quando privam esses seres da vida. Refira-se, por exemplo, o seguinte argumento de carácter dedutivo¹²: a sarcófagia não é κατὰ φύσιν para os homens porque também os animais a praticam. Logo, se os animais a praticam, terá de ser παρὰ φύσιν.

Como seria de esperar num tratado marcadamente retórico, logo no início Plutarco conduz a argumentação para a identificação da *aitia* ('causa', 'motivo') ou para o primeiro momento (*protos*) em que começou o consumo da carne: o homem, por necessidade, decidiu comer carne por causa da penúria (*aporia*)¹³, ou seja, uma construção argumentativa *ab initio*.

Como o ser humano não é semelhante aos animais carnívoros, mas tem uma *physis* mais próxima dos frugívoros, comer carne torna-se, desde logo, uma transgressão¹⁴, que acaba por ter reflexos no funcionamento do corpo humano que não está preparado, pela sua natureza, a digerir a carne¹⁵:

γὰρ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν τὸ σαρκοφαγεῖν, πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν σωματίων δηλοῦται τῆς κατασκευῆς.

De facto, o ato de comer carne não é próprio da natureza humana, como se demonstra, desde logo, pela constituição do corpo.

Recorde-se que a propósito de comparações entre o ser humano e os animais¹⁶, Aristóteles (*Das partes dos animais* 687a) pensava que o homem não é pior que os animais. Aliás, a teoria de que os animais são superiores aos homens deriva dos sofistas. Do texto acima citado, resulta a ideia de que o corpo humano é diferente pela sua constituição do físico dos animais. Enquanto os animais estão dotados, por exemplo, de poderosas garras e dentes, para devorar a presa, ainda com vida, os seres humanos esperam que seja cadáver para modificar o seu aspeto e paladar, confeccionando-o. Depois de apresentar este argumento, Plutarco recorre à *parabole*, de carácter anedótico, para corroborar a sua ideia. Conta, assim, a história de um espartano que compra peixe e pede que lhe preparem o peixe. Mas quando o peixeiro lhe pede queijo, vinagre e azeite, responde o espartano: "Se eu tivesse esses ingredientes, não te teria comprado o peixe"¹⁷.

defensor do valor da vida, condenando a morte de seres vivos, por pertencerem à *homogeneia* (seres que formam uma comunidade da mesma estirpe).

¹² Cf. 994F ss.

¹³ Cf. 993C.

¹⁴ Cf. *Conselhos para preservar a saúde* 125F.

¹⁵ 994F.

¹⁶ Cf. *Os animais são racionais* 988E e 991D.

¹⁷ Cf. 995B-C; esta história também é referida em *Apotegmas Espartanos* 234E-F, pois realça a austeridade e simplicidade dos Espartanos.

De igual modo, o ser humano precisa de juntar à carne outros ingredientes para que possa ser ingerida e mesmo assim a sua digestão não é fácil. Com a carne, o corpo fica “cheio, enfastiado e entorpecido com alimentos impróprios”¹⁸ e isso tem consequências no próprio fulgor do espírito que se torna errante e débil, incapaz de examinar o objetivo das coisas. Ou seja, estabelece um nexo de causa-efeito entre consumo de carne e o carácter e a qualidade da *psyche*. Com efeito, um corpo alimentado em excesso acaba por condicionar a lucidez da alma¹⁹ e esta fica incapacitada para se dedicar a várias facetas da vida ativa. Deste modo, o excesso de alimento ou a subversão do simples ato de comer por apetite (*orexis*), transforma-se num prazer incontrollável que provoca efeitos nos próprios sentidos²⁰. Segundo Plutarco, o prazer, enquanto falta de medida, conduz o homem a uma vida dissoluta, em que as leis da natureza não são respeitadas, uma vez que os sentidos ficam toldados e enfermos; assim, o ato de comer carne ultrapassa, na maioria das vezes, a simples relação entre o homem e o alimento, para dar lugar a uma pseudonecessidade que resulta da gula, da falta de temperança ou mesmo por mero capricho; recorrendo a um símile, Plutarco explica que tal como a paixão amorosa arrasta (as mulheres) para ações nefastas, também a falta de *sophrosyne*²¹ na relação com a comida converte o apetite, natural e necessário, em *paranomos*²², isto é, torna-se uma ação cometida à margem da lei.

Não se pense, contudo, que a posição de Plutarco é radical na abstenção da carne. Se por causa do hábito o homem come carne, que o faça, mas de modo racional e motivado pelo apetite e não pela gula. O animal deve ser sacrificado com sentimento de dor, sem recurso à tortura. Ou seja, nota-se novamente a tendência para uma mensagem ética que promove a moderação.

Ora, se comer carne é algo ‘não necessário’, no sentido de que a sobrevivência humana não depende disso, como se justifica tal prática ilegítima? Na sua indagação sobre a sarcofagia, Plutarco tenta identificar a origem desta, como é natural na estrutura argumentativa de um discurso epidíctico. Nesse sentido, afirma que o homem primitivo comia carne por absoluta necessidade, de forma a superar a fome e uma vida penosa, uma explicação que costuma ser lida como uma influência de Teofrasto. Porém, essa atitude não pode ser universalmente válida, como os estóicos quiseram defender por meio do princípio da ‘necessidade’. Com a melhoria das condições de vida, anula-se, de facto, este princípio da

¹⁸ 995F.

¹⁹ Seguindo a teoria da metempsicose de Empédocles e dos Pitagóricos, Plutarco afirma que as almas ficam presas em corpos mortais como castigo pelos assassinatos, consumo de carne animal e canibalismo (996B-C).

²⁰ Cf. 997B.

²¹ Cf. Montiel Martos 1996: 205-210.

²² Cf. 997B.

‘necessidade’. Por conseguinte, Plutarco sugere uma antinomia entre selvajaria e civilidade. Numa sociedade civilizada, não se justifica a necessidade de matar um animal com o fim de o comer, mas apenas quando se trata de uma situação de legítima defesa (“Não vos envergonhais de misturar os nossos frutos com sangue e morte?” οὐκ αἰδεῖσθε τοὺς ἡμέρους καρποὺς αἵματι καὶ φόνῳ μιγνύοντες;²³). E acrescenta Plutarco para reforçar a sua ideia: “Chamais ‘selvagens’ às serpentes, aos leopardos e aos leões, mas quando matais não sois inferiores a eles em crueldade. De facto, para eles a morte é alimento, para vós é conduto” (ἀλλὰ δράκοντας ἀγρίους καλεῖτε καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας, αὐτοὶ δὲ μαιφονεῖτ’ εἰς ὠμότηα καταλιπόντες ἐκείνοις οὐδέν· ἐκείνοις μὲν γὰρ ὁ φόνος τροφή, ὑμῖν δ’ ὄψον ἐστίν²⁴). Assemelha, assim, a atitude bárbara do homem do seu tempo à dos animais selvagens, tornando-se o homem primitivo um exemplo de virtude moral. Note-se que este estado de selvajaria e de insensibilidade do homem advém, quando praticados com regularidade, de atividades como a caça e o sacrifício de animais, pelo facto de impedirem um sentimento de repugnância pelas feridas e pelo sangue, o que conduz o homem a experimentar o prazer de uma morte violenta²⁵. A palavra *opson*, sublinhada no texto e que ocorre várias vezes ao longo do tratado, significa, em grego, tudo aquilo que acompanha o pão, daí termos traduzido por ‘conduto’ (‘comida’ ou ‘iguarria’ são outras hipóteses, dependendo do contexto). Recorde-se que, na alimentação grega antiga, além dos cereais, temos os *opsa* ou suplementos que podem ser confeccionados ou não.

Além disso, recomenda-se a abstenção do vinho (“o vinho e o abuso da carne tornam o corpo forte e robusto, mas a alma débil”, οἶνος γὰρ καὶ σαρκῶν ἐμφορήσιες σῶμα μὲν ἰσχυρὸν ποιέουσι καὶ ῥωμαλέον, ψυχὴν δὲ ἀσθενέα.²⁶), ainda que no tratado *O Banquete dos Sete Sábios* 156D se saliente o benefício de beber, com moderação, vinho como forma de promover a amizade e a familiaridade com os outros. Outro tema, que também é abordado no tratado *Sobre a inteligência dos animais*²⁷, relacionado com a selvajaria humana, é o da caça. Se para alguns é uma atividade que evidencia destreza e coragem, para outros, como Plutarco, começou por ser um ato de defesa que se transformou numa manifestação sanguinária e violenta. Depois, para evidenciar como matar

²³ 994A.

²⁴ 994B.

²⁵ Cf. 998 e 959D.

²⁶ 995E.

²⁷ No início deste tratado, em forma de diálogo, Soclaro afirma que a caça é digna de elogio (959C), mas Autobulo replica dizendo que foi por causa dela que se instalou entre os homens a insensibilidade e a crueldade. Aliás, o interlocutor de Soclaro não entende como os homens se conseguem divertir com o sofrimento dos animais. Como Pitágoras, Plutarco concorda que se possa tirar proveito dos animais sem cometer injustiça, mas condena quem age de forma contrária (964E-965B).

animais é um ato paradoxal, argumenta Plutarco que o homem mata animais ferozes, como leões ou lobos, mas não os come. Porém, para comer, mata animais mansos e domésticos que não são uma ameaça. Desta forma, aproveita Plutarco para desenvolver um tema muito relevante em todo o tratado: o prazer (*hedone*), sobretudo como manifestação excessiva da ação humana, ou seja, um sinal de desmesura.

A posição teórica de Plutarco, como temos apresentado, é simples: compreende o princípio de utilidade e de necessidade enunciado pelos filósofos do Pórtico, mas procura argumentar a favor da possibilidade de se viver bem, mesmo sem comer carne. Note-se que tanto Plutarco, como os Estóicos, têm uma visão antropocêntrica, mas definida de forma distinta: para os Estóicos, os animais estão ao serviço dos homens que são seres racionais, enquanto para Plutarco a abstenção da carne visa defender a natureza dos animais e dos homens, ou seja, uma noção de paridade entre seres vivos, na linha daquilo que Teofrasto, no *De pietate* (*Sobre a piedade*) já havia feito. Daí que Plutarco elogie a obra da natureza que, ao gerar os animais, agiu em prol da beleza e da harmonia do cosmos²⁸. Por isso, a sarcofagia surge no tratado como um insulto à *physis* e um ato de *asebeia*.

Se, como vimos, comer carne para os seres humanos pode ser um ato *paranomos*, quando não se baseia numa verdadeira necessidade, qual é a vantagem de se comerem vegetais? Podem comer-se crus. Recorde-se que Pitágoras aconselha alimentos que não necessitem de fogo para que os homens se habituassem a uma alimentação frugal e simples. Porfírio²⁹, por sua vez, relaciona a origem da sarcofagia com a descoberta do fogo, afirmando que “está na natureza do homem comer carne, mas contra a sua natureza comê-la crua” (εἶναι μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἄνθρωπῳ τὸ σαρκοφαγεῖν, παρὰ φύσιν δὲ τὸ ὠμοφαγεῖν). Também Epicuro não havia repudiado explicitamente o consumo de carne, mas recomendado uma alimentação frugal.

Não sendo, segundo Plutarco, a carne um alimento natural para o homem, retorna-se à doutrina vegetariana, bastante influenciada pelos pitagóricos³⁰, que se desenvolve em cinco argumentos principais:

1. A sarcofagia não é natural para o homem (παρὰ φύσιν);
2. A intemperança e o prazer são a causa do comportamento violento dos homens para com os animais;

²⁸ Cf. 994B

²⁹ *Sobre a abstinência* (*De abstinentia*) 1.13; sobre esta obra de Porfírio, vide Dombrowski 1987: 774-791.

³⁰ No tratado *Sobre a inteligência dos animais* 959F, Plutarco, depois de criticar a barbárie daqueles que desmembram animais, sem qualquer piedade, realça o facto de os Pitagóricos tratarem os animais com humanidade (φιλόανθρωπον) e compaixão (φιλοκτιρμον).

3. A impossibilidade, também para Plutarco, de o homem atingir a perfeição e a pureza, reconhecendo assim que o ideal estóico da *apatheia* não é acessível à natureza humana;
4. A necessidade de tratar com piedade os animais;
5. Os princípios da moderação e da frugalidade.

Os argumentos de Plutarco são, sobretudo, de carácter ético, histórico e social e não tanto religiosos ou místicos, como tinham sido os de Pitágoras ou como viriam a ser os de Porfírio. Abrangendo temas como a violência ou a justiça, o discurso epidíctico de Plutarco utiliza argumentos racionais e de fácil entendimento, ainda que, por exemplo, a revisitação da teoria da metempsicose e da metensomatose, como reforço para justificar a abstinência da carne, careçam no tratado de uma sólida argumentação. No fundo, para Plutarco, tanto a vida dos homens como a dos animais é, em si, um valor, logo não pode ser vítima de um ato *παρὰ φύσιν* (não natural). Atendendo aos argumentos que são apresentados, uns de carácter místico e religioso, outros de índole filosófica e ainda aqueles mais relacionados com a questão da estética ou da saúde do corpo, parece-nos, que a dialéctica com a teoria estóica domina o tratado, quer pela forma como se enuncia a condição humana por oposição à dos animais, quer, por exemplo, pela própria noção de progresso moral (*prokope*), um tema de matriz platónica e também aristotélica. Ao contrário dos estóicos, Plutarco atribui à filosofia e à *paideia* um papel importante na formação ética e, naturalmente, na possibilidade de alteração de um *ethos*. Mesmo que o homem sinta um impulso para consumir carne deve saber dominar-se, pois é essa capacidade de controlar os seus desejos que o distingue dos animais. Ao longo dos *Tratados Morais* e mesmo em várias biografias, Plutarco aponta a *metriopatheia* como uma das virtudes que o ser humano deve saber desenvolver na sua vida, desempenhando, também neste caso, a *paideia* um papel extremamente relevante.

Saliente-se que os preceitos pitagóricos tiveram uma repercussão assinalável na cultura grega, assim como o orfismo. No caso do pitagorismo, a sua influência também se nota no período imperial romano, confundindo-se muitas vezes com as crenças órficas. O próprio poeta latino Ovídio, nas *Metamorfoses*, introduz um discurso de Pitágoras, em que logo nos primeiros versos se condena a ingestão de carne. Citamos, de seguidas, uma parte desses versos³¹:

“Oh! que medonho crime, enterrar vísceras nas vísceras,
engordar o sôfrego corpo amontoado nele outro corpo,
um ser vivo viver à custa da morte de outro ser vivo!
E entre tantos recursos que a terra, a melhor das mães,

³¹ 15. 88-95 (tradução de P. F. Alberto 2007).

produz, nada te contenta senão mastigar com cruel dente
feridas horríveis e trazer de volta os hábitos dos Ciclopes?
Nem poderias acalmar a fome da tua voraz e imoral
pança, sem que destruas a vida de uma outra criatura?”

Sobre o consumo de carne, um dos textos mais interessantes que nos chegou foi o de Porfírio, um neoplatônico, que no tratado *Sobre a abstinência* refuta argumentos a favor do consumo de carne, por ser nocivo para a saúde, pois isso contraria a alimentação à base de produtos naturais e, além disso, é um delito, uma vez que obriga a que se tire a vida a outros seres. Porfírio, tanto no tratado *Sobre a abstinência* como na *Vida de Pitágoras* aborda alguns princípios pitagóricos ligados ao estilo de vida (*diaita*), como o valor da *askesis* enquanto exercício da alma e do corpo, que visa o equilíbrio, ou o benefício da frugalidade como forma de ascetismo³². Embora tenhamos, ao longo da introdução, remetido várias vezes para os preceitos da filosofia pitagórica, gostaríamos de salientar que as fontes sobre essa filosofia nem sempre são coincidentes, nomeadamente sobre a questão alimentar. A este propósito, citamos as palavras de Zhmud (2013: 36): “But how do we know what should be expected of a true Pythagorean? In other words: what sources do we use to create a composite image of a true Pythagorean? Are they the same as our sources on the individual Pythagoreans? No, they are not. If we collect everything that is known about the individual Pythagoreans and compare this with what is known about anonymous Pythagoreans, Pythagoreans as a particular collective identity, we get very different pictures. Sometimes even one and the same author produces a different picture: Aristotle’s individual Pythagoreans differ radically from his Pythagoreans “in general”, this time not in their behavior, but in their doctrines”³³. Por exemplo, Jâmblico, na obra *Vida Pitagórica*, refere que Pitágoras, junto de Tales de Mileto e talvez por influência deste, renunciava a beber vinho e a comer carne, preferindo outros alimentos mais leves e de fácil digestão, pois assim conseguiria ter um sono mais curto, manter a pureza de alma e a saúde corporal (Cap. 3). Ainda segundo Jâmblico, a alimentação prescrita por Pitágoras previa que se evitassem alimentos com tendência para provocar flatulência (Cap. 24). No entanto, em outras fontes os pitagóricos não revelam ser tão radicais quanto à abstinência da carne ou do

³² Porfírio, no tratado *Sobre a abstinência* 1.26, refere que Pitágoras terá sido o responsável pela alteração da alimentação dos atletas, permitindo que comessem carne. Dá essa informação, com base, por exemplo, em Heraclides Pôntico (cf. Frg. 40 Wehrli) que, segundo Diógenes Laércio (5.88), terá escrito uma obra intitulada *Sobre os Pitagóricos*, logo era conhecido desta matéria. Refira-se, ainda, que Diógenes Laércio, baseando-se em Favorino (frg. 58 Barigazzi), ao falar de Pitágoras (8. 12), também alude à responsabilidade do filósofo na alteração alimentar dos atletas, que passaram de comer figos secos, queijo fresco e trigo para uma *diaita* de carne.

³³ Também o estudo de Burkert 1972 se refere aos cuidados a ter na interpretação das fontes pitagóricas, por causa da divergência de opiniões.

vinho, nem quanto à realização de sacrifícios com animais. Logo, devemos ser cautelosos ao caracterizar os ‘pitagóricos’, uma vez que não seria um colectivo tão coeso ou uniforme como algumas vezes se define.

Na verdade, o tema do consumo de carne, por ser suscetível de debate aceso também pela sua dimensão religiosa, na relação com a própria doutrina cristã, continuaria a ser tratado por vários autores. Realçamos, ainda, os casos de Arnaldo de Vilanova (*De esu carniū*), Erasmo (*Epistola de esu carniū: Epistola apologetic ad Christophorum episcopum Basiliensem de interdicto esu carniū*) e Pierre Duchâtel [Castellanus] (*Kreophagia siue de esu carniū*). Há, de facto, uma longa tradição, no Ocidente, sobre o consumo de carne, tanto em tratados médicos, como em tratados filosóficos e mesmo em alguns de cariz mais religioso. Por isso, a presente tradução do tratado *Sobre comer carne*, na linha de outras publicações dos *Classica Digitalia*, contribui, por um lado, para o conhecimento, entre nós, da valiosa obra de Plutarco e, por outro, para o estudo da história da alimentação na Antiguidade Clássica e da própria memória coletiva do homem, enquanto ser que se relaciona de forma complexa com a natureza e todo o contexto social que o envolve.

BIBLIOGRAFIA

- Alberto, P. F. (2007), *Ovidio. Metamorfoses*. Lisboa: Cotovia.
- Barigazzi, A. (1992), "Implicanze Morali Nella Polemica Plutarchea Sulla Psicologia degli Animali", in I. Gallo (Ed.), *Plutarco e le scienze*. Genova: Sagep Editrice, 297-316.
- Becchi, F. (1993), "Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco", in M. Bandini & F. G. Pericoli (Ed.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*. Firenze: Ist. Papirologico G. Vitelli, 59-83.
- Becchi, F. (2001), "Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e Plutarco", *Prometheus* 27: 119-135.
- Becchi, F. (2002), "Lignes directrices de la doctrine zoopsychologique de Plutarque", *Myrtia* 17: 159-174.
- Becchi, F. (2005), "*Éthique et régime alimentaire dans les écrits plutarquiens de psychologie animale*", in J. Boulogne (Ed.), *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 145-155.
- Becchi, F. (2006), "Irrazionalità e Razionalità degli Animali negli Scritti di Plutarco, Ovvero: Il paradosso della superiorità razionale ed etica degli animali", *Prometheus* 26: 205-225.
- Bernabé, A. (1996), "Plutarco e l' Orfismo", in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995). Napoli, 63-104.
- Boulogne, J. (Ed.) (2005), *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*. Lille: Université Charles-de- Gaulle – Lille 3.
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. by Edwin L. Minar, Jr., Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press.
- Cherniss, H & Helmbold, W. C., *Plutarch's Moralia XII*. London-Cambridge (Mass.): Loeb, 1984r.
- Dalby, A. (1996), *Siren feasts. A history of food and gastronomy in Greece*. London and New York.
- Dalby, A. (2003), *Food in the Ancient world. From A to Z*. London and New York.
- D'Ippolito, G. (2000), "Plutarco e la retorica della intertestualità", in L. Van der Stockt (Ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Louvain & Namur: Éditions Peeter & Société des Études Classiques, 543-562.
- Dombrowski, D. A. (1987), "Porphyry and vegetarianism: a contemporary philosophical approach", *ANRW* 36.2: 774-791.
- Fernandez Delgado, J. A. (2008), "On the Problematic Classification of Some

- Rhetorical Elements in Plutarch”, in A.G. Nikolaidis (Ed.), *The Unity of Plutarch’s Work: “Moralia” Themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*. Berlin: Walter de Gruyter, 23-32.
- Hershbelt, J. (1971), “Plutarch as a Source of Empedocles Re-Examined”, *AJPh* 92.2, 156-184.
- Inglese, L. & Santese, G. (1999), *Il cibarsi di carne*. Corpus Plutarchi Moraliu, Napoli: M. D’Auria Editore.
- Jufresa Muñoz, M. (1996), “La abstinencia de carne y el origen de la civilización en Plutarco”, in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*. Actas del IV simposio español sobre Plutarco, Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994. Salamanca, 219-226.
- Martin, H. (1979), “Plutarch’s *De Sollertia Animalium* 959 B-C: The Discussion of the encomium of Hunting”, *AJPh* 100, 99-106.
- Montiel Martos, J. F. (1996), “*Sophrosyne* o *akraía*: Los animales como modelo de comportamiento en los *Moralia* de Plutarco”, in J. A. Fernandez Delgado & F. Pordomingo Pardo (Eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*. Madrid: Ediciones Clásicas, 205-210.
- Pelling, C. (2002), “Rhetoric, *Paideia*, and Psychology in Plutarch’s Lives”, in *Plutarch and History*. The Classical Press of Wales and Duckworth, 339-347.
- Pinheiro, J. (2016), “Entre a medicina e a saúde: a apologia de comer vegetais em Plutarco” in J. Pinheiro & C. Soares (Coord.), *Patrimónios Alimentares de Aquém e Além-Mar*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 359-370.
- Ramón Palerm, V. (2001), “Misticismo, filosofía y retórica en *De esu carniu*”, in A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estúdios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*. Actas del VII simposio español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000). Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas, 210-219.
- Santese, G. (2001), “Vegetariani e filosofi nel mondo antico”, *Parolechiave* 26: 245-264.
- Silva, M. F. S. (2008), *Aristóteles, História dos Animais II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Soares, C. (2011), “Transgressões gastronómicas: *Sobre o Consumo de Carne* em Plutarco”, in C. Soares, M. C. Fialho, M. C. Alvarez Morán & R. M. Iglesias Montiel (Coord.), *Norma & Transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 99-110.
- Soares, C. & P. B. Dias (Coords.) (2012), *Contributos para a História da Alimentação na Antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Tsekourakis, D. (1986), "Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's *Moralia*", in F. E. BRENK, I. GALLO (eds.), *Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno de studi su Plutarco*, Ferrara: Giornale filologico Ferrarese, 1986, 127-138.
- Tsekourakis, D. (1987), "Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'", *ANRW* 36: 365-393.
- Van der Stockt, L. (Ed.) (2000), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996. Louvain & Namur: Éditions Peeter & Société des Études Classiques.
- Zhmut, L. (2013), "Pythagorean Communities: from Individual to a Collective Portrait", in D. Sider & D. Obbink (Eds.), *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Berlin/Boston: De Gruyter, 33-52.

Sobre Comer Carne

(Página deixada propositadamente em branco)

I (LOGOS A)

1. (993A) Mas se tu³⁴, em verdade, perguntas por qual razão se absteve Pitágoras de comer carne [*sarkophagia*]³⁵, eu realmente admiro a vontade e a disposição anímica (B) com que o primeiro homem tocou com a boca o sangue³⁶, como roçou com os lábios a carne [*sarx*] de um animal morto e, preparando as mesas com corpos de mortos³⁷ e do dia anterior, ainda designou por ‘conduto’ [*opson*] e ‘alimento’ [*trophē*] partes que há pouco tempo mugiam, relinchavam, se moviam e viam. Como podia a vista suportar a matança de animais degolados, esfolados e despedaçados? Como podia o olfato tolerar o cheiro? Como podia uma tal contaminação³⁸ não afastar o gosto, ao tocar as feridas de outros seres e receber os fluxos e o sangue de feridas mortais?

(C) “As peles eram arrastadas, a carne nos espetos mugia, tanto crua como assada, e era como se ouvisse a voz de vacas”³⁹.

Isto é uma invenção e um mito, mas, em verdade, é uma ceia monstruosa: ter desejo de comer algo que ainda muge e designar os animais que devemos comer quando ainda estão vivos ou falam, e, além disso, dispor os modos de os temperar [*artyō*], cozer [*optao*] e servir [*parathesis*]. Deve-se, em primeiro lugar, indagar quem originou isto⁴⁰ e não quem, mais tarde, se absteve⁴¹.

³⁴ A forma como o tratado se inicia faz supor que é a continuação de uma reflexão ou podemos ser levados a pensar que haverá uma lacuna no *incipit*. Além disso, próprio do efeito retórico que se pretende gerar, Plutarco dirige as suas palavras a uma segunda pessoa do singular, sem a identificar, forma a que recorre em outros tratados 994F, 995B, 998D.

³⁵ A propósito da teoria de Pitágoras sobre não comer carne, vide a Introdução.

³⁶ Cf. 994A, 995C, 996E, 998BC; no tratado *Sobre a inteligência dos animais* 959D, parece tratar-se de um acto condenável, não sendo apenas um artifício retórico.

³⁷ Cf. Também em 994E reprovava o ato de se comerem cadáveres.

³⁸ O vocábulo *μολυσμός*, que também significa ‘mancha’ ou ‘nódoa’, transmite a ideia de ‘contaminação’ – semelhante à noção trágica de *miasma* – que a carne provoca na *psyche* do homem, fazendo com que a irracionalidade passe a dominar os atos humanos.

³⁹ *Odisseia* 12, 395-6; apesar de Ulisses ter pedido aos seus companheiros para se absterem da comida e da bebida, sobretudo das vacas e ovelhas do Sol, eles não conseguiram resistir, por terem fome e saturados por estarem em terra sem condições para navegar. Foi, por isso, que sacrificaram as “melhores vacas do Sol” (343 e 353), acto que suscitaria a ira dos deuses, como os prodígios que os dois versos descrevem. De seguida, na *Odisseia*, se conta que o vento começou a soprar e uma devastadora tempestade atingiu Ulisses e os companheiros, que apenas poupou o rei de Ítaca.

⁴⁰ Plutarco enuncia, desta forma, o tema que desenvolverá na próxima secção.

⁴¹ Plutarco refere-se, provavelmente, a Pitágoras; cf. 998A.

2. Poderia dizer-se que para aqueles que, pela primeira vez, se puseram a comer carne a causa [*aitia*] foi a própria falta de recursos [*aporia*]⁴². De facto, eles não chegaram a esta prática quando passavam a vida em desejos ilícitos, nem quando, por terem em abundância coisas necessárias, **(D)** se entregavam a prazeres anómalos, contra a natureza. Mas, se neste momento voltassem a ter sensação e voz, diriam⁴³: “Benditos e amados dos deuses, vós que agora viveis – que período de vida vos calhou em sorte! – usufruí e governais uma herdade⁴⁴ abundante em bens. Quantas coisas gera a terra para vós, quantas apanhais! Quanta riqueza vem da terra, quantas delícias das plantas estão à disposição para colher⁴⁵! É-vos permitido viver de forma cómoda, sem vos manchardes com sangue. A nós, em troca, calhou a parte mais severa e terrível da vida e do tempo, caindo, a partir da primeira geração, numa grande e implacável privação [*aporia*]⁴⁶. **(E)** Desde então o ar, com a mistura da água turva e instável com o fogo e as tempestades dos ventos, passou a esconder o céu e os astros. “Ainda não se estabelecera o sol”, estável⁴⁷ e constante

“era o seu percurso,
distinguiu a aurora e o ocaso, e depois avançou de novo por detrás,
coroando-os com fecundos frutos e com grinaldas de flores;
a terra foi ultrajada”⁴⁸

pelas inundações desordenadas dos rios, tudo ficou “disforme com água estagnada⁴⁹”, tornou-se a terra inculta com profundos pântanos, com bosques e matagais infecundos. Não havia colheita de doces frutos, nem ferramenta de

⁴² O argumento da necessidade é atribuído, de forma geral, aos Estóicos, que Plutarco refuta. L. Inglese & G. Santese (1999), no comentário a este passo, coloca a hipótese de Plutarco se referir a Teofrasto que, no seu tratado *Sobre a piedade*, defenderia a hipótese de o homem ter começado a comer carne como recurso para fugir à miséria.

⁴³ Para reforçar a sua argumentação, Plutarco introduz um discurso de um homem do tempo primitivo para enfatizar a ideia de que os tempos de outrora, marcados pela privação, exigiram bem mais aos homens do que no presente, em que os bens estão ao alcance de todos.

⁴⁴ Também pode ter o sentido de ‘herança’.

⁴⁵ A ideia de que a terra produz, com fartura, todos os bens necessários para o homem, surge também em outros tratados, como por exemplo em 131EF, 132A e 477D; esta imagem da terra que produz os bens sem intervenção humana lembra-nos a descrição hesiódica da idade de ouro, no poema *Trabalhos e Dias*. Também Platão, no *Político* 271d-272b, ao abordar a maneira como se vivia no tempo de Cronos, faz uma descrição semelhante.

⁴⁶ Plutarco parece aderir, desta forma, à noção cíclica da civilização humana, bem como à teoria de que o cosmos é eterno, como defendiam, por exemplo, os peripatéticos.

⁴⁷ Seguimos a lição ἀπλανῆ.

⁴⁸ L. Inglese & G. Santese 1999, no comentário a este passo, atribuem este fragmento a Empédocles 31 B 154 DK, mas chamam a atenção para o facto de haver dúvidas nessa atribuição. Também Hershbell 1971: 178 descrevera a dificuldade em identificar a autoria dos versos.

⁴⁹ Ou ‘lama’.

trabalho [*techne*], nem expediente derivado do saber [*sophia*]⁵⁰. Assim, a fome não dava tréguas, nem a semente⁵¹ de agora esperava as estações do ano⁵². É algo de admirar se fazemos uso, contra a natureza⁵³, da carne de animais, **(F)** quando se comiam sedimentos⁵⁴, “devorava a casca da árvore” e se era feliz “por encontrar grama a germinar ou alguma raiz de junco”⁵⁵? Depois de provar a bolota, comemos e dançámos por gosto ao redor de um carvalho e uma azinhreira, chamando-lhe “doadora de vida”, “mãe” e “nutridora”⁵⁶. **(994A)** A vida, naquela altura, apenas conhecia esta festa⁵⁷, pois tudo o resto estava cheio de perturbação⁵⁸ e tristeza. Mas, agora, que raiva e que furor vos impele a cometer atos assassinos? É assim tanta a vossa necessidade? Porque caluniais a terra como se não pudesse alimentar-vos?⁵⁹ Porque sois ímpios com Deméter, portadora de leis⁶⁰, e desonrais Dioniso, deus do vinho e afável, como se deles não recebésseis o suficiente? Não vos envergonhais de misturar os nossos frutos com sangue e morte? Chamais ‘selvagens’ às serpentes, aos leopardos e aos leões, mas quando matais não sois inferiores a eles em crueldade. **(B)** De facto, para eles a morte é alimento [*trophé*], para vós é conduto [*opson*]⁶¹.

⁵⁰ O vocábulo *sophia*, neste contexto, também pode ter o sentido de ‘habilidade’; neste passo, Plutarco procura realçar o papel dos utensílios (*organa*) para o cultivo da terra, associados ao conhecimento, para benefício do homem. Também no tratado *Sobre a inteligência dos animais*, Plutarco relaciona, diretamente, a *techne* de cultivos com a civilidade humana.

⁵¹ Texto com lacuna; a edição italiana que seguimos neste trabalho sugere a seguinte leitura: “la semina degli uomini de allora”.

⁵² O texto parece transmitir a ideia de que o homem, por viver num tempo marcado pela penúria, vivia tempos de incerteza, não sabendo quando lançar a semente à terra.

⁵³ Sobre agir ‘contra a natureza’, vide a Introdução.

⁵⁴ Ou ‘quando se comia lama’.

⁵⁵ Duas citações, provavelmente de um poema, mas que não estão identificadas. A edição italiana que seguimos neste trabalho encontra um paralelo em Êscion, numa citação de Ateneu (296 E-F), sem que isso permita uma identificação objetiva da fonte de Plutarco.

⁵⁶ Atributos da terra que surgem também em Píndaro, *Olímpica* VII.70 ou Platão, *República* 414e.

⁵⁷ Ou ‘alegria’.

⁵⁸ Traduzimos φλεγομή pelo sentido metafórico e não por ‘inflamação’, pois é um vocábulo que surge recorrentemente em textos médicos.

⁵⁹ Série de interrogativas que têm o objetivo de realçar o facto de a sarcofagia ser um ultraje para com a mãe-terra, que tudo proporciona ao homem.

⁶⁰ Também em *Contra Colotes* 1119E, usa o vocábulo θεσμοφόρος associado a Deméter, um epíteto ligado ao antigo festival da θεσμοφόρια; tendo em conta o contexto, o mais normal seria Plutarco usar o adjetivo προηρόσιος, tal como no tratado *Banquete dos Sete Sábios* 158E, relacionado com um ritual efetuado no início da lavoura. Recorde-se que a deusa Deméter e a sua filha Perséfone ou Core estão ligadas a rituais agrários de fertilidade.

⁶¹ Desta forma, conclui o capítulo a realçar a crueldade humana, superior à dos animais selvagens, uma ideia que se encontra mais desenvolvida e com uma argumentação melhor elaborada no tratado *Sobre a inteligência dos animais*.

3. ***⁶² De facto, nós, pelo menos para nossa defesa, não comemos leões e lobos, mas, antes, deixamos estes; pelo contrário, matamos, após os capturarmos, os animais que são inofensivos e domesticados, sem agulhões e dentes para morder, que, por Zeus, a natureza parece que criou por causa da sua beleza e encanto⁶³. [***]

É como se alguém ao ver o Nilo a transbordar e a inundar a região com um fluxo fértil e frutífero, não se admirasse de que isso proporciona, em verdade, fecundidade e abundância de frutos muito doces e úteis para a vida, mas vendo num lado qualquer um crocodilo a nadar, uma serpente a saquear e ratos, (C) animais selvagens e imundos, apresentasse estes motivos de condenação para a inevitabilidade do que sucedeu. Ou, por Zeus, é como se ao ver esta terra e este campo repletos de frutos doces e carregados de espigas de trigo, depois de olhar para um lugar entre os campos cultivados, observasse um pouco de cizânia⁶⁴ e orobanca⁶⁵, e, então, deixando de apanhar e colher aqueles frutos, reclamasse, em vez disso, destas ervas daninhas. Realmente é como⁶⁶ alguém que assiste ao discurso do orador num processo; um discurso vigoroso na defesa e suportando alguém em perigo; ou, por Zeus, é um discurso de refutação e acusação por feitos audazes e atos vis⁶⁷; (D) um discurso fluente e que não avança de forma simples nem escorreita, mas, de igual forma, pejado de muitas emoções [*pathe*] ou das mais variadas emoções; ajusta-se igualmente, a muitas mentes [*psyche*], variadas e diferentes, dos ouvintes ou dos juízes, mentes que o orador deve persuadir e mudar ou, por Zeus, acalmar, mitigar e tranquilizar; logo, ao descuidar ver este aspeto da questão e avaliar o principal⁶⁸ e o que é fundamental, escolhe expressões erradas, a que o discurso, no seu processo, recorreu devido ao ímpeto da ação, erros que escapam e se introduzem no resto do discurso. E à vista de um demagogo ***⁶⁹

⁶² No capítulo 3 são várias as lacunas textuais, o que dificulta o entendimento completo do texto. Desde logo, o facto de termos a mudança de argumento e de pessoa (passa de ‘vós’ (καλειτε, ‘chamais’) para ‘nós’ (ἐσθίομεν, ‘comemos’).

⁶³ Trata-se de um elogio que Plutarco faz à obra da natureza (*physis*), por dotar os animais de beleza (*kallós*) e encanto (*charis*); essa obra que dota o cosmos de equilíbrio é manchada pelo costume de fazer dos animais alimento. Provavelmente, Plutarco aprofundaria, de seguida, este tema, mas a lacuna textual não nos permite perceber por completo o sentido que seria adotado.

⁶⁴ Ou ‘joio’; trata-se de *lolium temulentum*, parecida com o trigo, mas que é uma erva daninha; recorde-se a tradicional expressão “separar o trigo do joio”.

⁶⁵ Oro+banca: planta que provoca, entre a seara e os legumes, a morte de outras, ou seja, uma erva daninha; planta conhecida, desde a Antiguidade, pelo malefício que provoca nas plantações; penso que se pode também tratar da ‘curubanca’, uma planta que produz o mesmo efeito nas restantes.

⁶⁶ Mostrando o seu conhecimento e gosto pela retórica, Plutarco introduz uma analogia entre incapacidade para se valorizar aquilo que é o essencial e a retórica.

⁶⁷ Lacuna no texto antes de *apodeixis*.

⁶⁸ Seguimos a lição da edição italiana (κεφάλαιον) e não φύλαιον de outras edições.

⁶⁹ A analogia com a retórica continuaria, mas não sabemos o que exatamente diria sobre o demagogo.

4. Porém, nada nos afeta, nem o aspeto brilhante da cor, nem a persuasão da voz harmoniosa, **(E)** nem a astúcia da alma [*psyche*], nem a pureza na conduta de vida e nem a extraordinária inteligência [*synesis*] destas infelizes criaturas, mas, por causa de um pequeno pedaço de carne, privamos a alma deles [animais] da luz do sol, do curso da vida, coisas que merecem pela sua essência e natureza⁷⁰. Pois, o que gritam e guincham parecem ser sons inarticulados⁷¹, não súplicas, pedidos e demandas por justiça [*dikaialogia*]⁷², quando cada um deles afirma: “Não te repudio pela necessidade [*ananke*]⁷³, mas pela violência [*hybris*]. Sacrifica-me para comer, mas não me mates para comer com mais prazer”. Que crueldade⁷⁴! É, de facto, terrível ver a mesa guarnecida⁷⁵ dos homens ricos que se servem de carneiros e cozinheiros como cuidadores de mortos⁷⁶, **(F)** mas o mais terrível vem quando se tira a mesa. Na verdade, é em maior número o que sobra do que aquilo que é consumido⁷⁷. Por conseguinte, os animais morrem em vão. Mas há outros⁷⁸ que se mantêm afastados dos alimentos servidos, não permitindo que sejam cortados nem dilacerados; apesar de repudiarem a carne dos animais mortos, não respeitam a dos vivos.

⁷⁰ Plutarco apresenta vários argumentos para que o homem evite a prática da sarcofagia, desde como a “astúcia da alma” ou a “inteligência” dos animais. O início deste capítulo parece um apelo à piedade do homem para com os animais, também eles dotados de uma natureza que os faz merecer viver, tal como o homem. Na verdade, todos os seres vivos, segundo esta teoria aristotélica e também dos filósofos peripatéticos, partilham a existência da *psyche*; cf. 996A e 997D-E.

⁷¹ Para os Estóicos, os animais emitem sons, mas não se pode considerar uma linguagem; distinguiam *ἐνδιόθετος* (‘pensamento’) de *προφορικὸς* (‘expressão’), à semelhança do que já havia feito Platão (*Teeteto* 189e-190a). Diógenes Laércio (VII. 55) cita o *Manual sobre a voz* de Diógenes da Babilónia, em que se distingue a voz de um animal da de um homem: “a voz do animal é o ar lançado por um impulso natural; ao contrário, a do homem é articulada e emitida pela sua inteligência”.

⁷² Sem grande profundidade, Plutarco aproveita para enfatizar que os animais, ao serem sacrificados, reclamam por justiça, o que significa que estão a ser sujeitos a um ato que não é legal; sobre este tema, vide 997B e 999B.

⁷³ Tal como no capítulo 2 (993C), Plutarco volta a apresentar o argumento estóico da ‘necessidade’ que o homem tem de comer carne.

⁷⁴ ὤμότητος: note-se que o vocábulo também se aplica a alimentos crus.

⁷⁵ Parece ser uma crítica à mesa opulenta, repleta de bens, incluindo animais, própria de homens ricos, em contraponto com a ideia de ‘necessidade’, pois supera-a em muito, até porque depois sobram alimentos. Em geral, Plutarco é defensor da *apheleia* (‘simplicidade’) ou da *metriotes* (‘justa medida’), em linha com a noção de *sophrosyne* (‘prudência’, ‘equilíbrio’, ‘temperança’).

⁷⁶ Cf. 995C; sobre este assunto, vide, ainda, o tratado plutarquiano *Conselhos para preservar a saúde* 126A-B.

⁷⁷ O argumento de que o homem se alimenta de carne por necessidade é, desta forma, invalidado pela constatação de que é mais aquilo que sobra do que o que é ingerido. Logo, o homem é, sobretudo, comandado pelo desejo da carnificina, ou seja, pelo seu lado irracional de satisfazer um desejo aparente e passageiro.

⁷⁸ Considera-se que Plutarco se refere aos Cínicos, em particular a Diógenes, tendo em conta aquilo que é referido em 995C-D.

5. Vamos! Encontremos aqueles homens⁷⁹ que dizem que o início [da sarcofagia] está na natureza *** em verdade, o ato de comer carne não é próprio da natureza humana⁸⁰, como se demonstra, desde logo, pela constituição do corpo⁸¹. Na verdade, o corpo do homem não tem nenhuma semelhança com o dos seres que nasceram para a sarcofagia: não tem a boca com curvatura, nem unhas agudas, (995A) nem dentes robustos, nem o vigor do ventre [*koilia*] ou o calor da respiração [*pneuma*] capazes de transformar e elaborar o que é pesado e semelhante à carne. Pelo contrário, por causa da fragilidade dos dentes, da pequenez da boca, da debilidade da língua e da fraqueza da respiração para a digestão, a natureza recusa a sarcofagia. Se dizes que tu próprio nasceste para esta forma de alimento [*edode*], queres comer, desde logo, aquilo que tu próprio sacrificas, mas por ti mesmo, sem fazer uso de uma faca, nem de um pau ou de um machado. Porém, tal como os lobos, os ursos e mesmo os leões matam o que comem, (B) arrebatam um boi com uma mordedura ou um porco com a boca, ou despedaça um cordeiro ou uma lebre e, caindo sobre eles, come-os ainda com vida, tal como aqueles. Se tu esperas que teu alimento seja um cadáver e te envergonhas, por a alma ainda estar presente, de tirar proveito da carne, por que motivo comes, contra a tua natureza [*para physin*], um ser privado de vida [*apsychon*]⁸²? Contudo, ninguém comeria um animal privado de vida e que é semelhante a um cadáver. Pelo contrário, cozem, assam e modificam o seu aspeto por meio do fogo [*pyr*] e de aditivos⁸³ [*pharmaka*], assim alterando, mudando e enchendo a vítima⁸⁴ com inúmeros condimentos [*bedysmata*], para que o sabor, enganando-o por completo, aprove o que é estranho⁸⁵. Certamente

⁷⁹ Sem identificar os ‘homens’ (ἄνδρες), Plutarco refere-se, possivelmente, aos Estóicos; vide também 993C e 999A.

⁸⁰ O facto de haver uma lacuna no texto cria algumas dificuldades de interpretação. Em oposição são colocadas duas ideias: a da sarcofagia ser algo que respeita a natureza e outra defensora da ideia de que comer carne é contra a natureza humana. De facto, a tese do tratado é precisamente a de que a sarcofagia é uma prática contra a natureza (παρὰ φύσιν), tal como em 996B, 997B, 998C.

⁸¹ Para argumentar sobre se a sarcofagia é κατὰ φύσιν ou παρὰ φύσιν, Plutarco recorre à diferença anatómica entre animais e seres humanos. Ora, o estômago e o *pneuma* dos animais, ao gerar mais calor, conseguem digerir a carne, o mesmo não acontecendo com os seres humanos, que, por natureza, devem evitar a carne que lhes causa uma má digestão. Também no tratado *Conselhos para preservar a saúde* 133D se afirma a mesma ideia, que é consonante com a teoria hipocrática sobre o efeito do calor no metabolismo e que beneficia a digestão; cf. 995C.

⁸² Ao contrário dos animais que comem presas ainda com vida, os homens alimentam-se, παρὰ φύσιν, de cadáveres, já sem vida, atitude que Plutarco identifica para mostrar que a natureza dos animais e dos seres humanos é diferente. Para provar que não é natural a ingestão de cadáveres, refere-se que os seres humanos alteram (μεταβάλλω) esses corpos, por meio da confeção, para os conseguirem comer.

⁸³ Também pode ter o sentido de ‘temperos’.

⁸⁴ Para acentuar o carácter anti-natura desta alimentação, Plutarco designa o alimento por ‘vítima’, ou seja, aquele que sofre a ação bárbara dos homens.

⁸⁵ Toda esta descrição do alimento (‘cadáver’, ‘carne’, ‘vítima’) alterado para que o ser huma-

graciosa é a história do Espartano, que depois de comprar peixinho no comércio [*en pandokeioi*] o devolveu ao comerciante [*toi pandokei*] para o preparar. (C) Mas quando este lhe pediu queijo [*tyros*], vinagre [*oxos*] e azeite [*elaion*], disse o Espartano: “Se eu tivesse esses condimentos, não te compraria o peixe”⁸⁶. A tal ponto nós somos delicados com o ato homicida que designamos a carne por ‘conduto’ [*opson*], pois se temos necessidade de conduto para a própria carne, ao misturar⁸⁷ azeite, vinho, mel, garo⁸⁸ e vinagre com condimentos siríacos⁸⁹ e arábicos, como se estivéssemos, em verdade, a embalsamar⁹⁰ um cadáver. E como é, de facto, difícil processar-se a digestão de carne ainda que dissolvida, amolecida e de alguma maneira pútrida; e, suportando a digestão, a carne provoca um terrível peso e uma indigestão doentia⁹¹.

no o possa comer, reforça o ideal da alimentação à base de vegetais, uma vez que não precisam de ser alterados ou manipulados, mantendo-se no ser estado natural. No tratado *Conselhos para preservar a saúde* 131E-F, Plutarco também expõe e defende a ingestão de alimentos crus, ou seja, vegetais, até porque a digestão da carne é a pior para o ser humano (cf. 995C).

⁸⁶ Em *Apotegmas Espartanos* 243E-F, conta-se esta *chreia*, mas em vez de peixe, faz-se referência à carne, como forma de elogiar a simplicidade dos Espartanos.

⁸⁷ Plutarco condena, desta forma, a necessidade de se juntar ao alimento vários ingredientes para que ele se torne comestível, uso que os animais não precisam por lhe ser natural ingerir carne; a este propósito, vide também *Conselhos para preservar a saúde* 126A-B e 131F.

⁸⁸ Refere-se a salmoura de peixes, equivalente ao *garum*, entre os Romanos. Também Plínio, *História Natural* 31, 93 ss., elogia as propriedades do *garum*.

⁸⁹ Também referido por Plutarco em *No Banquete* 663C-D; note-se a referência a condimentos orientais que chegam ao Império Romano pela Síria e a Arábia.

⁹⁰ Outra possibilidade de tradução é ‘preparar a mortalha’.

⁹¹ Este capítulo termina com a conceção de que a sarcofagia, além de não ter qualquer benefício, provoca, no ser humano, doenças. Note-se que, em vários passos deste tratado, existe uma proximidade e uma reciprocidade muito grande entre corpo e alma. Em linha com os tratados médicos, Plutarco desaconselha carne por causa da difícil digestão.

6. (D) Diógenes atreveu-se a comer um polvo cru para evitar a confecção das carnes por meio do fogo⁹². E, com muitas pessoas à sua volta, encoberto com a capa e levando a carne à boca, disse: “Por vós, eu arrisco-me e exponho-me a perigos”. Belo perigo, por Zeus! Com efeito, não como Pelópidas pela liberdade dos Tebanos⁹³ ou Harmódio e Aristogiton⁹⁴ pelos Atenenses, o filósofo, ao confrontar o polvo cru, expôs-se a perigos, para que se tornasse selvagem a nossa vida? Não só a creofagia [*kreophagia*] é contra natureza do corpo, como também torna espessa a alma por causa da saciedade [*plesmones*] e do fastio [*koros*]: (E) “De facto, o vinho e excesso de carne tornam o corpo vigoroso e robusto, mas a alma débil”⁹⁵. E para não me tornar odioso para os atletas, faço uso de exemplos de concidadãos⁹⁶. Os Áticos apelidavam-nos, a nós Beócios, de “grosseiros”, “insensíveis” e “nescios”⁹⁷, sobretudo por causa da voracidade [*adephagia*]⁹⁸: “Estes são, então, porcos...”⁹⁹; e Menandro¹⁰⁰: “Aqueles que têm mandíbulas...”; e Píndaro¹⁰¹: “E para depois saber...”; “um resplendor seco torna

⁹² Na sequência do tema do capítulo anterior, Plutarco usa Diógenes, filósofo cínico, como exemplo de alguém que evita comer carne, preferindo ingerir polvo cru. Num contexto diferente, para referir a liberdade perante os desejos, Plutarco também se refere a este hábito de Diógenes (*Sobre se é mais útil a água ou o fogo* 956B), sinal do ideal de *autarcheia* dos cínicos. O valor retórico deste exemplo diminui se tivermos em conta o que Diógenes Laércio (6.76) disse sobre Diógenes: o filósofo cínico morreu por volta dos noventa anos e conta-se, numa das versões, que se sentiu mal depois de comer polvo cru e, em consequência disso, morreu.

⁹³ A ação de Pelópidas pela libertação de Tebas é descrita em *Pelópidas* 7-11.

⁹⁴ Sobre os feitos de Harmódio e Aristogiton, vide Tucídides 6.54-59.

⁹⁵ Esta mesma frase é citada por Plutarco em *Conselhos para preservar a saúde* 132A e *Sobre a tranquilidade da alma* 472B-C. Clemente de Alexandria (*Miscelâneas* 7.6.33) atribui esta frase a Andrócides, que terá sido um médico pitagórico do século III a. C. Mais uma vez, realça-se os efeitos da alimentação no corpo e na alma: aquilo que muitas vezes parece fazer bem ao corpo tem efeitos negativos na alma e, em outras situações, o prazer que a alma sente torna-se nefasta para o corpo.

⁹⁶ É desta forma metafórica que Plutarco evita caracterizar directamente os atletas de ‘estúpidos’ por terem uma *diaita* baseada, sobretudo, no consumo de carne. Segundo Aristóteles (fr. 520 Rose), o atleta pitagórico era uma *polyphagos* (alguém que come em excesso, um glutão ou comilão); Ateneu (421f-413f), usando como fonte a obra *Sobre competições atléticas* de Teodoro de Hierápolis e também Filarco (cf. fr. 3 BNJ), alude à desmesurada alimentação dos atletas. Também Porfírio, em *Sobre a abstinência* 1.15, critica a *diaita* pitagórica dos atletas.

⁹⁷ Abundam exemplos, na literatura grega, de uma qualificação pouco abonatória dos habitantes da Beócia. Plutarco, por sua vez, no tratado *Sobre a malignidade de Heródoto* 864D, defende os seus conterrâneos.

⁹⁸ Plutarco introduz quatro citações, nem sempre completas e uma delas sem indicar a autoria. Pode colocar-se a hipótese de não estarem completas pelo facto de serem versos conhecidos e o leitor/ouvinte ser capaz de completar, com alguma facilidade, a totalidade da citação. No entanto, só nos é possível completar a citação da Olímpica de Píndaro.

⁹⁹ Plutarco não identifica esta citação, que terá introduzido de memória no texto. Considera-se uma versão alterada de um verso de Cratino (frg. 77 K.-A.).

¹⁰⁰ Trata-se do frg. *inc. fab.* 748 Koerte.

¹⁰¹ Citação da *Olímpica* 6. 89-90, de tom proverbial, que continua da seguinte forma: ἀρχαίων ὄνειδος ἀλαθέειν/ λόγους εἰ φεύγομεν, Βοιωτίαν ὕν (se fugimos com palavras verdadeiras à antiga reputação de ‘porco beócio’).

a alma mais sábia”, segundo Heraclito¹⁰². Os tonéis vazios, ao receberem golpes, ressoam, mas se estiverem cheios não fazem barulho com os golpes. As lâminas de bronze propagam os ruídos em círculos [concêntricos]¹⁰³, **(F)** até que alguém o impede e priva com a mão, ao anular o golpe que gira à volta. Um olho cheio de humidade excessiva contrai-se e perde capacidade para a acção que lhe é própria¹⁰⁴. Observando o sol por meio de uma neblina húmida e uma grande quantidade de densas exalações, não o vemos puro, nem brilhante, mas opaco, sombrio, com raios enfraquecidos. De igual modo, por fim, é completamente inevitável que, por causa de um corpo cheio, enfastiado e entorpecido com alimentos impróprios, **(996A)** o brilho e o resplendor da alma fiquem debilitados e confusos, que vão errando e se tornem instáveis, não tendo brilho e vigor para entender o subtil e dificilmente perceptível fim [*tele*] das coisas¹⁰⁵.

¹⁰² É o frg. 22 B 118 DK, também citado na biografia de Rómulo (28.9) e no tratado *Sobre o desaparecimento dos oráculos* 432E, com a ideia de que a alma seca é a melhor, até porque a alma molhada não consegue elevar-se; o texto remete para a ideia da composição da *psyche*, tema importante da reflexão de Heraclito: por um lado, o papel da alma no ciclo da mudança natural e o facto de a alma ter origem na humidade e se destruir ao ser transformada em água (fr. 36 DK); por outro, a alma seca, ao contrário da alma húmida por acção da bebida, é mais eficiente.

¹⁰³ Sobre a propagação do som, vide *No banquete* 721B-D.

¹⁰⁴ Cf. *No banquete* 714D.

¹⁰⁵ Plutarco termina este capítulo com uma sentença geral, na sequência da argumentação e dos exemplos que foi dando, para repetir a ideia da íntima conexão do corpo e da alma. Neste caso, o corpo mal alimentado debilita a alma.

7. Deixando de parte estas coisas, não vos parece que o costume [*ethismos*] da filantropia [*philanthropia*] é algo admirável¹⁰⁶ De facto, quem poderia ser injusto com um homem que se relaciona com os de outra espécie de forma amável e filantrópica?¹⁰⁷ Porém, recordei-me há dois dias¹⁰⁸ do que discorria Xenócrates a propósito dos Atenienses que condenaram alguém por ter esfolado vivo um carneiro: “Não é pior, creio, quem tortura um ser vivo do que quem se apodera da sua vida e o mata”¹⁰⁹; **(B)** mas, segundo parece, sentimos mais os atos que vão contra o costume do que contra a natureza. Até esse momento, eu falava destas coisas de forma mais afável¹¹⁰. Suspeito, todavia, que agora vou perturbar com o discurso – tal como o comandante da embarcação na tempestade ou como o poeta em levantar o mecanismo [*mechane*] quando decorre a cena no teatro – o princípio da doutrina que é grande, misterioso e “inverosímil para homens desprezíveis e que pensam coisas mortais”, como disse Platão¹¹¹. Talvez não seja mau usar como prelúdio as palavras de Empédocles¹¹². Ali fala alegoricamente das almas que ao pagarem uma pena ficam aprisionadas aos corpos mortais, por causa dos sacrifícios, da ingestão de carne e de se devorarem uns animais aos outros. **(C)** Na verdade, esta doutrina parece ser muito antiga. De facto, o que se conta sobre os sofrimentos de Dionísio, advindo do desmembramento, sobre os atos vergonhosos perpetrados contra ele por parte dos Titãs¹¹³ que, depois de provarem do sangue da vítima, foram castigados e fulminados. Este mito é, de forma velada¹¹⁴, sobre a palingenesia. Em verdade, o que em nós é irracional, desordenado e violento não é divino¹¹⁵, mas próprio dos *daimones*, a que os antigos chamaram Titãs, ou seja, “os que foram castigados e pagaram uma pena”¹¹⁶.

¹⁰⁶ Plutarco, como em muitos outros passos dos *Tratados Morais*, faz a apologia da *philanthropia*, neste caso ligado ao ascetismo, como forma de se atingir a *arete*.

¹⁰⁷ Tal como em 993A, uma pergunta retórica que serve para afirmar que aqueles que se relacionam bem com os animais são, por consequência, melhor tratados nas relações humanas.

¹⁰⁸ Semelhante referência temporal a um discurso ou leitura de um passado recente, em 996D.

¹⁰⁹ Frg. 99 Heinze, em que se condena quem mata um ser vivo.

¹¹⁰ Claramente uma frase de transição no tratado, a indicar alteração de assunto.

¹¹¹ Cf. Platão, *Fedro* 245c. Desta forma, introduz o tema da metempsicose e da palingénese, uma doutrina defendida pelos Pitagóricos e pelos seguidores de Empédocles, que a seguir (cf. 996C) é relacionada com o mito órfico de Dioniso, o que lhe confere um carácter arcaico e religioso.

¹¹² A citação de Empédocles não aparece no texto. Pensa-se que seriam as mesmas palavras que serão citadas em 998C.

¹¹³ Os Titãs representam muitas vezes o mal ou, então, são forças impiedosas; a referência a este mito entre Dioniso e os Titãs está muitas vezes associada à ideia da mistura do bem e do mal na natureza humana.

¹¹⁴ Ou ‘simbólica’.

¹¹⁵ Segundo Plutarco, há duas forças que se confrontam na natureza humana: a divina e a dos *daimones*.

¹¹⁶ Cf. Hesíodo, *Teogonia* 207-10.

II (LOGOS B)

1. (996D) A razão [*logos*] manda que respondamos com novas reflexões e argumentos aos discursos de ontem sobre a sarcofagia¹¹⁷. Em verdade, é difícil, como disse Catão¹¹⁸, falar para um estômago que não tem orelhas. A poção do costume [*synetheia*] bebeu-se, como a de Circe

(E) “misturando¹¹⁹ sofrimentos, dores, enganos e gemidos.”¹²⁰

E não é fácil tirar o gancho do anzol da sarcofagia, cravado e penetrado, como no desejo do prazer [*philedonia*]¹²¹. Por conseguinte, seria bom que, tal como os Egípcios, depois de extrair as vísceras¹²² dos cadáveres e de as erguer em direção ao sol, repelem-nas como se fossem a causa de todos os erros para o homem, assim também nós, depois de extrairmos de nós mesmos a glotonaria [*gastrimargia*] e a sede de sangue [*miaiphonia*], vivemos puros o resto da vida. Posto que, em verdade, o estômago não está sequioso de sangue, mas manchado pela falta de temperança [*akrasia*]¹²³. Não obstante, se por causa do costume já não é possível evitar o erro, (F) estando envergonhados com esse erro¹²⁴, fazamos uso da razão [*logos*]¹²⁵: comeremos carne, mas por ter fome e não por glotonaria; mataremos um ser vivo, mas com compaixão e sofrimento, sem cometer excessos, nem torturando. Tal qual muitos fazem quando introduzem na garganta dos porcos espetos em brasa, (997A) para que, com a têmpera do ferro, o sangue estanque e se dissolva pela carne, o que a torna tenra e delicada; os que se lançam contra e pisam os úberes das porcas que estão perto do parto, para que, depois de misturarem o sangue, o leite e o sangue impuro dos recém-nascidos que logo

¹¹⁷ Esta afirmação indica que Plutarco se dedicou, em outras circunstâncias, ao tema da sarcofagia, podendo até pensar-se que se estaria a referir a um outro texto por si escrito ou, simplesmente, se está a referir ao *Logos A* que integra o tratado *Sobre comer carne*.

¹¹⁸ Cf. Catão *Sensor* 8.1, *Conselhos para preservar a saúde* 131D e *Apotegmas de Reis e Impe-radores* 198D.

¹¹⁹ Realçar o uso de *kykeon* (‘poção’ ou ‘fármaco’) e da forma verbal *kykeon* (com o sentido de ‘misturar’, o que traduz uma ideia de desordem).

¹²⁰ Cf. *Odisseia* 10. 226.

¹²¹ Mais uma vez se relaciona o excesso do desejo e do prazer com a sarcofagia, pois afastam-se daquilo que é o equilíbrio e, sobretudo, daquilo que está conforme a natureza.

¹²² À letra: ‘o ventre’; sobre esta prática dos egípcios, vide Heródoto 2.86 e Porfírio, *Sobre a abstinência* 4.10. Neste contexto, apresenta-se a ideia de que todo o mal, uma espécie de *miasma*, reside no corpo e deve ser extraído dele para que o homem possa viver bem.

¹²³ Ou seja, são os apetites do homem que introduzem no estômago aquilo de que ele, por natureza, não necessita.

¹²⁴ Mantivemos, como no original, a repetição ‘erro’...‘erro’.

¹²⁵ Fazendo uso do *logos*, Plutarco, mesmo defendendo que a sarcofagia não é um ato natural para o ser humano, considera a hipótese de se comer carne, mas de forma equilibrada e não por impulso da glotonaria. Por intemperança, o ser humano é capaz de provocar, nos animais, sofrimento e de cometer atos violentos.

morrem na dor do parto, por Zeus purificador, comam a parte mais inflamada do animal¹²⁶; outros que cozem os olhos dos grou [ou gruas] e dos cisnes e, depois de os enclausurarem, engordam-nos no escuro, condimentando a carne com estranhas misturas e alguns temperos¹²⁷.

¹²⁶ Cf. *No banquete* 692C.

¹²⁷ Realce-se o facto de se repetir várias vezes nesta secção a ideia de ‘misturar’, que transmite uma ideia de afastamento em relação ao que é natural.

2¹²⁸. Desta prática, parece sobretudo evidente que não é por causa da alimentação [*trophe*], nem por benefício, nem necessidade, **(B)** mas por saciedade, violência e extravagância que tornaram uma prática ilegal [*anomía*] no seu prazer [*hedone*]. Logo, tal como o imoderado, entre mulheres que carecem da saciedade de prazer, que procura todo o género de coisas e se entrega a uma vida desregrada, cai em atos nefastos, assim também a falta de temperança [*akrasia*] quanto à comida [*edode*], que supera o fim natural e necessário, transforma o apetite em crueldade e ilegalidade [*paranomía*]. De facto, os sentidos ficam uns e outros doentes¹²⁹, deixam-se persuadir ao mesmo tempo e entregam-se à libertinagem se não têm consolidada uma regra natural [*physikon metron*]¹³⁰. Assim como, o ouvido, ao ficar enfermo, corrompe a música¹³¹, a partir do momento em que este, ao ficar perturbado e sem efeito, deseja carícias ignominiosas e sensações de prazer efeminadas. **(C)** Estas coisas instruíram a vista para não se regozijar com danças de guerra¹³², nem com gestos, nem com danças elegantes¹³³, nem com estátuas ou pinturas, mas para considerar espetáculos preciosíssimos a matança e a morte dos homens, as feridas e os combates. Tal como os banquetes imoderados¹³⁴ são seguidos de relações ilícitas [*paranomos*]; de audições dissonantes de prazeres indecorosos; de representações estrangeiras de cantos e sons vergonhosos; da insensibilidade e crueldade de espetáculos selvagens em relação aos seres humanos. Por causa disto, o divino Licurgo¹³⁵ dispôs, nas três *Rhetrae*¹³⁶, que as portas das casas e

¹²⁸ Ao longo deste capítulo, Plutarco enfatiza a relação entre alimentação e imoderação por parte dos seres humanos, uma vez que são dominados pela insolência e incorrem em atos ilegais (*paranomos*) quando, em vez de procurarem racionalmente alimentar-se, cometem todo o género de excessos, sem qualquer necessidade. Dizendo mesmo que essa entrega desmedida a prazeres é um sinal de que os sentidos do homem estão doentes. Ou seja, pela falta de temperança, os sentidos acabam por corromper o corpo. Também no tratado *Conselhos para preservar a saúde* 125F e 127E-128C se reflete sobre os efeitos nefastos da desmedida.

¹²⁹ Ou “contagiam-se uns aos outros”.

¹³⁰ Veja-se como os sentidos alterados ou não conformes ao seu estado natural têm um efeito de contágio nas ações humanas.

¹³¹ A música pode, assim, ter o efeito de tirar discernimento ao ser humano. Também Porfírio, *Sobre a abstinência* 1.34, refere, com mais pormenor, os efeitos emocionais da música.

¹³² Platão, nas *Leis* 814d-816b, aborda a forma excessiva de algumas danças, indicando como boas danças as *pyrrichai* (‘pírricas’ ou ‘guerreiras’) e as *emmeleiai* (‘pacificas’).

¹³³ Inglese & Santese (1999), no comentário a este passo, consideram que Plutarco ao condenar a dança se está a referir à pantomima, uma vez que Trajano a havia proibido. No tratado *Conselhos políticos* 821F e 823E criticam-se os espetáculos teatrais e os jogos de gladiadores por não serem momentos de *arete*.

¹³⁴ Os banquetes imoderados surgem como exemplo da “falta de temperança [*akrasia*] quanto à comida [*edode*]”, *supra* referida.

¹³⁵ Depois de o texto remeter várias vezes para o sentido de ilegalidade da ação humana, Plutarco refere-se ao legislador Licurgo e às suas famosas *rhetrae*.

¹³⁶ Ver descrição das *rhetrae* na biografia de Licurgo (5 e ss.). Por *rhetra* entende-se a lei não escrita que terá promovido a criação e a implantação de instituições políticas. Na obra de

os telhados fossem feitos com a serra e o machado, **(D)** sem se usar nenhuma outra ferramenta, não certamente por ser hostil aos trados, às plainas e a todas aquelas coisas que se destinam a refinar um trabalho, mas sabendo que, com aquelas acções, se renunciará a levar para uma casa modesta uma pequena cama doirada, nem suportará mesas de prata, tapetes de púrpura e pedras preciosas. Pois, à casa, à cama, à mesa e à taça indicadas segue-se uma refeição simples e muito boa para pessoas comuns¹³⁷. Porém, segue-se, no início, a toda a luxúria e extravagância um estilo de vida penoso:

“Como um potro desmamado corre junto da égua”¹³⁸.

Plutarco, Licurgo, que terá sido responsável por uma profunda alteração do quadro legislativo de Esparta, é muitas vezes referido como paradigma da virtude, sobretudo pela sua vida frugal e contrária ao luxo; vide, por exemplo, *Apotegmas Espartanos* 227B-C, *Questões Romanas* 285C ou *O Banquete dos Sete Sábios* 16.

¹³⁷ Entendeu-se traduzir *ariston* pelo adjetivo e não pelo substantivo com o sentido de ‘almoço’ ou ‘refeição’.

¹³⁸ Semónides, frg. 5 West; também citado em *Sobre o progresso na virtude* 84D, *Conselhos para preservar a saúde* 136A, *Sobre a virtude moral* 446E e *Sobre se o ancião deve ter atividade política* 790F.

3. De que modo não se considera uma refeição extravagante, aquela em que se mata um ser vivo?¹³⁹ Consideramos que a vida tem pouco valor? **(E)** De nenhuma maneira me precipito a dizer, como Empédocles¹⁴⁰, que é a vida da mãe, do pai, de um amigo ou do filho. Porém, a alma tem a faculdade do sentido, da vista, do ouvido, da imaginação, da inteligência, que cada um recebeu da parte da natureza para adquirir o que lhe é próprio e fugir do que lhe é hostil¹⁴¹. Examina, assim, quais os filósofos que melhor nos humanizam, os que ordenam que se comam os filhos, os amigos, os pais e as mulheres, depois de morrerem¹⁴², ou os que, como Pitágoras e Empédocles, se acostumaram também a ser justos com os de outras espécies¹⁴³. Tu ris-te de quem não come borrego. Mas, como dirão aqueles [filósofos], “não nos rimos nós, em verdade, **(F)** quando te vemos a trucidar em partes o teu pai morto ou a tua mãe, a mandá-los aos amigos que não estão presentes, a convidar os presentes e a oferecer-lhes carne em abundância!”¹⁴⁴ No entanto, nós agora erramos igualmente, quando tocamos estes livros¹⁴⁵ sem termos purificado as mãos, os olhos, os pés e os ouvidos, a menos que – por Zeus! – a purificação daqueles não seja conversar sobre estas coisas, **(998A)** como disse Platão¹⁴⁶: “lavando o ouvido de sal com um discurso agradável”. Se alguém estabelecesse uma comparação entre vários livros e discursos, uns ensinam filosofia para os Citas, os Sogdianos e os Melanclenos, que Heródoto¹⁴⁷ sem dar crédito refere nas suas *Histórias*; porém, as doutrinas

¹³⁹ Por meio de interrogativas, Plutarco começa este capítulo por realçar o valor da vida, tal como em 994E e 996A. Não apenas a vida dos seres humanos, mas a dos seres vivos em geral, por seres semelhantes e por Plutarco acreditar na capacidade de racionalidade dos animais, tema que desenvolve no tratado *Sobre a inteligência dos animais*.

¹⁴⁰ Cf. frg. B 137 DK; cf. Tsekourakis 1986: 127-138.

¹⁴¹ Parece, assim, negar-se a validade da metempsicose ou da palingenesia.

¹⁴² Plutarco coloca em oposição os filósofos (alguns estóicos, como se pode ler em *SVF* III. 749) que aceitam a prática do canibalismo e os que como Pitágoras e Empédocles têm uma concepção diferente, por respeitarem a vida dos seres vivos (humanos e animais). Segundo Diógenes Laércio (7. 121), Zenão admitia comer carne humana, em situações de necessidade. Para Plutarco, no entanto, esta prática é condenável (frg. 193 Sand.). Também já Platão havia reprovado o canibalismo, por exemplo no *Fédon* 113e-114a.

¹⁴³ Volta, assim, a elogiar os Pitagóricos pela forma como levam o homem a tratar, com justiça, todos os seres vivos. Desta forma, combate-se a antropofagia.

¹⁴⁴ Mesmo não sendo um pitagórico, Plutarco prefere essa teoria, pela forma como respeita a vida dos seres vivos, à dos Estóicos, que incorre em crimes.

¹⁴⁵ Plutarco refere-se a livros dos Estóicos.

¹⁴⁶ *Fédon* 243d.

¹⁴⁷ Os Citas e os Melanclenos são referidos em *Histórias* 4.20 e 107, enquanto o Sogdianos são referidos em 3. 93. Plutarco parece ter confundido os Melanclenos com os Isedones, pois Heródoto (4.26) atribui a estes o ritual de, no momento em que morre o pai, fazerem um banquete em que misturam carnes de animais com partes do corpo do progenitor. Também parece confundir os Sogdianos com os Padeus, povo nómada que comia carne crua, segundo Heródoto (3.99). Quanto ao Citas, Heródoto (1.216) descreve um costume semelhante ao dos Isedones; no entanto, quando um homem morre de doença já não o comem, mas enterram o corpo.

de Pitágoras e Empédocles eram leis para os antigos Gregos e dietas à base de cereais [porque não há nenhuma justiça, da nossa parte, no confronto com os animais irracionais]¹⁴⁸.

¹⁴⁸ O capítulo termina com algumas lacunas. Para superar a dificuldade de interpretação, seguimos a proposta da edição de Inglese & Santese 1999.

4. Por conseguinte, quem, mais tarde, determinou esta prática?¹⁴⁹

“Os primeiros que forjaram a espada funesta, companheira de caminho, os primeiros que comeram os bois que lavram a terra.”¹⁵⁰

(B) De igual modo, também os tiranos deram início aos crimes de sangue, por exemplo, em Atenas, condenavam à morte, no primeiro momento, o pior dos sicofantas¹⁵¹, numa decisão que foi favorável, tal como num segundo e num terceiro momento. Por conseguinte, habituados a esta forma de comportamento, olhavam com indiferença a morte de Nicérato, filho de Nícias, do estratega Terámenes e do filósofo Polemarco¹⁵². Assim também foi devorado, em primeiro lugar, um animal selvagem [*agrion ti zoion*] e malvado, depois uma ave ou um peixe foram dilacerados. E, como o gosto sanguíneo se exercitou naqueles animais, também se dirigiu ao boi laborioso, ao domesticado borrego e ao galo que guarda a casa¹⁵³. Deste modo, tendo fortalecido, pouco a pouco, o insaciável desejo [*aplestia*], (C) chegou às chacinas de seres humanos, às guerras e aos assassinatos¹⁵⁴. Porém, se não se consegue demonstrar que as almas usam corpos comuns¹⁵⁵ nas palingenesias [*palingenesia*] e que um ser que hoje é racional seja, mais tarde, irracional e que, ao contrário, um ser que hoje é selvagem se torne depois manso; e que é a natureza que altera e muda de lugar todas as coisas

¹⁴⁹ Este capítulo começa com uma questão que nos remete para o início deste tratado (993C) e que nos remete para a ideia de que a alteração dos hábitos alimentares está ligada a uma mudança civilizacional com grande repercussão na vida humana.

¹⁵⁰ Arato, *Fenómenos* 1. 131-2; Arato refere-se à idade de bronze e, desta forma, justifica o facto de a deusa *Dike* ('Justiça') ter sentido aversão pelos homens desta idade, a ponto de os ter abandonado.

¹⁵¹ Os sicofantas eram delatores profissionais. Deambulariam pela *polis* à procura de informações sobre indivíduos, com o objetivo de os difamar. Depois, com a ajuda de testemunhas, apresentavam ao tribunal queixa desses indivíduos, a fim de poder lucrar com essa causa.

¹⁵² No tratado *Sobre a inteligência dos animais* 959C-D, também dá o exemplo da repressão que se instalou em Atenas, com o governo dos Trinta Tiranos, após a derrota na Guerra no Peloponeso. Aqui, para reforçar a sua argumentação, Plutarco socorre-se de três exemplos concretos da história grega: a morte do filho de Nícias, um aristocrata, que foi capturado e morto pelos Siracusanos (cf. *Lísias* 13.6 e *Diodoro* 14.5); de Terámenes, um dos Trinta Tiranos, mas mais moderado, conta Xenofonte, nas *Helénicas* 2.3, que morreu de forma dolorosa a mando de Crítias, também ele um dos Trinta Tiranos, após um processo de acusação perante o Conselho; quanto a Polemarco, é sobretudo pelo Livro I da *República* de Platão que sabemos quem foi: filho de Céfalos e irmão do orador Lísias, que processa Eratóstenes pela morte de Polemarco (cf. o discurso *Contra Eratóstenes*). Nicérato, Terámenes e Polemarco têm em comum o facto de terem a mesma morrido após beber a cicuta.

¹⁵³ A adjetivação destes animais reforça o ato não natural de os sacrificar com o fim de servirem de alimento.

¹⁵⁴ Há nesta sequência uma gradação, que visa realçar a morte, no início, de animais selvagens, até aos seres humanos

¹⁵⁵ Ou 'outros corpos'.

“envolvendo-o com uma túnica estranha de carne”¹⁵⁶

no entanto, essas coisas não dissuadem a prática selvagem, licenciosa [de comer carne] e que também provoca, no corpo, doenças e peso, e corrompe a alma¹⁵⁷ que, assim, se volta para uma luta muito iníqua, quando estamos acostumados a não tomarmos parte de um banquete com um estrangeiro, nem a celebrar um casamento, nem a entretermo-nos com amigos sem derrame de sangue e matança.

¹⁵⁶ Empédocles frg. B 126 DK.

¹⁵⁷ De novo a concepção de que corpo e alma estão interligados, sendo neste caso o corpo a corromper a alma por causa de ações selvagem, próprias de animais e não de seres humanos.

5. **(D)** Não obstante, se não há uma demonstração digna de crédito [*pistis*] da atrás referida transmigração [*metabole*] das almas para os corpos¹⁵⁸, a dúvida impõe uma grande cautela e respeito¹⁵⁹. Como se alguém, num combate noturno de exércitos, apontando a espada a um homem caído e que tem o corpo coberto com armas, ouvisse alguém dizer que, embora não com muita segurança, acredita ou lhe parece ser o seu filho que jaz morto, ou o irmão, ou o pai, ou o seu companheiro. O que seria melhor? Dar crédito a uma suspeita que não é verdadeira ou confiar num inimigo como se fosse um amigo, ou menosprezar uma opinião em que não é seguro acreditar e matar um familiar como a um inimigo? Todos afirmais que este último caso é terrível. **(E)** Observa como também Mérope, na tragédia, brandiu o machado contra o seu próprio filho, como assassina, e disse:

“eu dou-te este golpe que é mais custoso”¹⁶⁰

o que provoca agitação no teatro, unido ao medo de que não chegue primeiro o ancião que a tenta impedir e que ela mate o jovem. Se, porém, outro ancião estivesse presente para dizer: “Fere-o, é um inimigo!”, enquanto o anterior: “Não o firas, é teu filho!”, qual seria o delito mais grave: deixar de castigar um inimigo por causa do filho ou cometer um infanticídio por ira [*orge*] contra o inimigo? **(F)** Quando, efetivamente, não existe ódio, nem ressentimento, nem algum espírito de vingança, nem receio pela nossa própria vida que nos possa levar a matar, mas foi por mero prazer [*hedone*] que a vítima foi submetida com a garganta em sofrimento, daí um dos filósofos¹⁶¹ dizer: “Mata-o, pois é um animal que carece de razão”; e outro “Contém-te! E se é, em verdade, a alma de um companheiro ou de um amigo que está retida lá dentro?”; por certo, ó deus, que é um perigo semelhante no caso de que eu desobedeça e não coma carne, ou, no segundo, não dê crédito e mate um filho ou um outro familiar.

¹⁵⁸ Refere-se, novamente, à *palingenesia*.

¹⁵⁹ Sem esconder que a teoria da metempsicose suscita dúvidas, por dificilmente se conseguir demonstrar, Plutarco considera-a necessária para evitar que o homem incorra nos já referidos atos criminosos.

¹⁶⁰ Trata-se de um verso, não completo, da tragédia *Cresfontes*, de Eurípides (= frg. 456 N), também citado no tratado *Consolação a Apolônio* 110C; segundo Aristóteles, *Poética* 1454a, Mérope acaba por não matar o seu próprio filho porque, no último instante, reconhece-o.

¹⁶¹ Certamente Estóico, por acreditar que os animais estão privados de *logos*.

6. (999A) No entanto, este debate sobre a sarcófagia não é igual ao dos Estóicos¹⁶². O que é, de facto, uma forte ‘tensão’ [*tonos*] para o estômago e as coisas da cozinha [*optaneia*]¹⁶³? Porque consideram o prazer como efeminado e o acusam de não ser um bem, nem algo produtivo, nem natural, de tal maneira que se dedicam a esta classe de prazeres? Certamente que eram mais coerentes com eles próprios detestar o sangue e a carne, se, de facto, repudiam o requinte e o alimento refinado [*pemma*] dos simpósios. Agora, porém, como se filosofassem em função do livro do dia a dia, gastam dinheiro para as refeições em coisas inúteis e supérfluas e, pelo contrário, não declinam o que é selvagem e sanguinário na extravagância¹⁶⁴. “Verdadeiramente, dizem, nós não temos nenhuma relação com os animais privados de razão”; (B) nem, de facto, com o requinte, nem com as espécies exóticas, como alguém poderia dizer. Por isso, absteve-vos destas coisas, banindo, por completo, o que não é útil, nem necessário, no prazer.

¹⁶² Cf. 994F.

¹⁶³ Também Diógenes Laércio (7.117), por exemplo, refere estes prazeres dos Estóicos.

¹⁶⁴ Plutarco critica, desta forma, a incoerência dos Estóicos que, por um lado, condenavam a alimentação requintada, mas, por outro, não evitavam o ato bárbaro de comer carne de animal. Neste tratado de Plutarco, confronta-se a noção de prazer, o hedonismo, com a de necessidade, relacionando-se isso com a alimentação de carne.

7. Não obstante, analisemos de imediato o seguinte: que não existe para nós justiça no confronto com os animais; nem tecnicamente, nem em termos sofisticados, mas tendo em conta as nossas próprias emoções, conversando, de forma humana, entre nós próprios, e examinando ***¹⁶⁵

¹⁶⁵ A tradição não nos legou o texto de forma completa. Supõe-se que Plutarco desenvolveria a sua teoria, contrária aos Estóicos, defendendo a paridade jurídica entre ser humano e animal, conforme o que expõe no tratado *Sobre a inteligência dos animais*.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE REMISSIVO GERAL

- água 30, 36 n. 92, 37 n. 102
aitia 17, 30
akrasia 39, 41 e n. 134
animal 5, 13, 14-25, 29 e n. 36, 31-35,
38-40, 43 ns. 139, 142 e 147, 44-49
anomia 41
apetite 18, 39 n. 123, 41
aporia 17, 30
Arato 45 n. 140
Aristóteles 14, 17, 21, 22, 25, 33 n. 70,
36 n. 96, 47 n. 160
Arnaldo Vilanova 23
askesis 22
Ateneu 31 n. 55, 36 n. 96
azeite 17, 35
caça 19 e n. 27,
cadáver 17, 29 n. 37, 34 e ns. 82 e 85,
35, 39
carne *passim*
carniceiro 33
cizânia 32
Clemente de Alexandria 36 n. 95
condimentos 34, 35, 40
corpo 13, 17-19, 21-22, 29, 34 e n. 82, 35
n. 91, 36 e n. 95, 37 e n. 105, 38, 39
n. 122, 41 n. 128, 43 n. 147, 45, 46
e n. 157, 47
corpus hippocraticum 14, 34 n. 81
cozer 29, 34
cozinha 48
cozinheiro 33
Deméter 31
diaita 6, 14, 16, 22 e n. 32, 36 n. 96
digestão 18, 22, 34 e n. 81, 35
Diógenes 33 n. 78, 36
Diógenes da Babilónia 32 n. 71
Diógenes Laércio 22 n. 32, 32 n. 71, 43
n. 142, 48 n. 163
emoção 32, 41 n. 131, 49
Empédocles 18 n. 19, 25, 30 n. 48, 38 e
ns. 111 e 112, 43, 44, 46 n. 156
Erasmus 23
Estoicismo 5, 14-16, 18, 20-21, 30 n.
42, 33 ns. 71 e 73, 34 n. 79, 43 ns.
142, 144 e 145, 47 n. 161, 48, 49 n.
165
ética 14, 15, 18, 21, 24
Eurípides 47 n. 160
dynamis
filosofia peripatética 15, 30 n. 46, 33 n.
70
fogo 20, 30, 34, 36
frugalidade 20-22, 42 n. 136
garo 35
glutonaria 36 n. 96, 39,
Hermipo de Esmirna 16 n. 11

Heródoto 36 n. 97, 39 n. 122, 43
Hesíodo 30 n. 45, 38 n. 116
phantasia 16
instinto 16
inteligência 5, 13-16, 19, 20 n. 30, 24,
29 n. 36, 31 ns. 50 e 61, 33 e ns. 70
e 71, 43 e n. 139, 45 e n. 152, 49 n.
165
Jâmblico 22
Justiça 19 n. 27, 21, 33 e n. 72, 43 n. 143,
44, 45 n. 150, 49
ventre 34, 39 n. 122
kreophagia 23, 36
Licurgo 41
medicina 6, 14, 16, 23, 25, 26, 31 n. 58,
35 n. 91, 36 n. 95
mel 35
metabole 34 n. 81, 47
metempsicose 18 n. 19, 21, 38 n. 111, 43
n. 141, 47 n. 159
metriopatheia 21
miaiphonia 39
mulher 18, 41, 43
necessidade 5, 15, 17-21, 30 n. 42, 31, 33
e ns. 75 e 77, 35 e n. 87, 39 n. 123,
41 e n. 128, 43 n. 142, 47 n. 159, 48
e n. 164
Nilo 32
opson 19, 29, 31, 35
orobanca 32
Ovídio 21, 24
paideia 21, 25
palingenesia 38 e n. 111, 43 n. 141, 45,
47 n. 158
pão 19
paranoia 18, 20, 41 e n. 128
peixe 17, 35 e ns. 86 e 88, 45
percepção 16, 37
pharmaka 34
philanthropia 5, 15, 16, 38
philedonia 39

physis 5, 17, 20, 32 n. 63, 34, 41
Pierre Duchâtel 23
Píndaro 31 n. 56, 36
Pitágoras 21, 22, 29 e n. 41, 43 e n. 142,
44
Pitagorismo 5, 14-16, 18 n. 19, 20-23,
26, 36 ns. 95 e 96, 38 n. 111, 43 ns.
143 e 144
Platão 16, 21, 22, 26, 30 n. 45, 31 n. 56,
33 n. 71, 38, 41 n. 132, 43, 45 n. 152
Plínio 35
Plutarco *passim*
pneuma 34 e n. 81,
polvo 36
Porfírio 16 n. 11, 20-22, 36 n. 96, 39 n.
122, 41 n. 131
prazer 20, 41, 47, 48 n. 164
prokope 21
psicologia 5, 24
psyche 5, 16, 18, 29 n. 38, 32, 33 e n. 70,
34, 37 n. 102
queijo 17, 22 n. 32, 35
raciocínio 14-16
retórica 5, 13, 14 e n. 5, 15-17, 24, 25,
29 ns. 34 e 36, 32 ns. 66 e 69, 36 n.
92, 38 n. 107
sacrifício 18, 19, 23, 29 n. 39, 33 e n. 72,
34, 38, 45 n. 153
sangue 19, 29-31, 38, 39, 45-46, 48
sarcófagia 13, 16-18, 20, 31 n. 59, 33 n.
70, 34, 35 n. 91, 39 e ns. 121 e 125,
48
saúde 14, 17 n. 14, 21, 22, 25, 33 n. 76,
34 n. 81, 35 ns. 85 e 87, 36 n. 95, 39
n. 118, 41 n. 128, 42 n. 138
ser humano 5, 13-21, 29 n. 38, 30 ns. 45
e 46, 31 ns. 50 e 61, 34 e ns. 81 e 82,
35 ns. 85 e 91, 38 ns. 107, 113 e 115,
39 n. 125, 41 e ns. 128, 130 e 134,
43 e n. 139 e 142, 45 e ns. 149 e 154,
46 n. 157, 49 e n. 165
sofistas 17, 49
sophia 31

sophrosyne 25, 33 n. 75
techne 31 n. 50
telos 37, 41
temperar 29
temperos 34 n. 83, 40
Teofrasto 5, 16, 17, 18, 20, 24, 30 n. 42
trophé 29, 31, 41
Tucídides 36 n. 94
vegetarianismo 20, 24-26
vinagre 17, 35
vinho 19, 22, 23, 31, 35, 36,
violência 19-21, 33, 38, 39 n. 125, 41
vísceras 21, 39
Xenócrates 5, 16, 38
Xenofonte 45 n. 152
Zoopsicologia 16, 24

“DIAITA- SCRIPTA & REALIA” — FONTES & ESTUDOS

1. Carmen Soares & Irene Coutinho de Macedo (coords.), *Ensaio sobre património alimentar luso-brasileiro* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2014).
2. Isabel Drumond Braga, *Sabores & segredos: receituários conventuais portugueses da Época Moderna* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2015).
3. Cilene Gomes Ribeiro & Carmen Soares, *Odisseia de sabores da lusofonia* (Coimbra e Curitiba, Imprensa da Universidade de Coimbra e PUCPress — Editora Champagnat, 2015).
4. Maria de Fátima Silva & Jorge Paiva, *Teofrasto. História das plantas. Tradução portuguesa, com introdução e anotação* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
5. Joaquim Pinheiro & Carmen Soares (coords.), *Patrimónios alimentares de aquém e além-mar* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2016).
6. Jorge Deserto & Susana Marques Pereira, *Estrabão. Geografia. Livro III. Introdução, tradução do Grego e notas* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
7. Carmen Soares, *Arquéstrato: iguarias do mundo grego. Guia gastronómico do Mediterrâneo antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
8. Anabela Leal de Barros, *Remédios vários e receitas aprovadas: segredos vários* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017).
9. Carmen Soares (coord.), *Biblioalimentaria. Alimentação, saúde e sociabilidade à mesa no acervo bibliográfico da Universidade de Coimbra* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).
10. Carmen Soares & Cilene Gomes Ribeiro (coords.), *Mesas luso-brasileiras: a alimentação, saúde e cultura. Vol. 1* (Coimbra e Curitiba, Imprensa da Universidade de Coimbra e PUCPRESS, 2018).
11. Carmen Soares & Cilene Gomes Ribeiro (coords.), *Mesas luso-brasileiras: a alimentação, saúde e cultura. Vol. 2* (Coimbra e Curitiba, Imprensa da Universidade de Coimbra e PUCPRESS, 2018).
12. Joaquim Pinheiro, *Plutarco. Sobre Comer Carne* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra).



No tratado *De esu carniūm* (*Sobre comer carne*), recuperando temáticas já desenvolvidas pela doutrina pitagórica, por Xenócrates, por Teofrasto ou pelos Estóicos, Plutarco argumenta sobre a natureza dos seres vivos, no âmbito da relação entre homem e animal. À semelhança de outros tratados do Queronense, a narrativa desenvolve-se em torno de questões relacionadas com a natureza e a psicologia dos animais, como a possibilidade de existir virtude e razão entre os animais, defendendo Plutarco a *philanthropia* e a generosidade com que se deve tratar todos os seres vivos, opondo-se, dessa forma, ao simples utilitarismo ou ao problemático princípio da necessidade. Além disso, este tratado é também um texto de carácter retórico pelo facto de Plutarco construir, por oposição aos Estóicos, uma teoria argumentativa que sustenta a ideia de que comer carne é *παρὰ φύσιν* ('contra a natureza').

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

CECH

CENTRO DE ESTUDOS
CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA


DIÁTA

1 2 9 0



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

IMPRESSÃO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

I
U