

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA “LA SAPIENZA”

PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO DE
CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD (UC - UPV/EHU)

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DELL' EUROPA



TESIS DOCTORAL EN COTUTELA
El vegetarianismo en el mundo grecorromano:
clasicismo y cristianismo.

TESI DI DOTTORATO IN CO-TUTELA
Il vegetarianismo nel mondo greco-romano:
classicismo e cristianesimo.

Realizada por: **PABLO SÁNCHEZ DE MAYO**

Dirigida por: **Dra. María del Mar Marcos Sánchez**
Dr. Alessandro Saggioro

Escuela de Doctorado de la Universidad de Cantabria

Santander, febrero de 2020



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DPTO. DE CIENCIAS HISTÓRICAS

Tesis presentada para obtener el título de Doctor por la
Universidad de Cantabria

**EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO
GRECORROMANO: CLASICISMO Y CRISTIANISMO**

Pablo Sánchez de Mayo

Dirigida por
Dra. María del Mar Marcos Sánchez, Catedrática de
Historia Antigua.
Dr. Alessandro Saggioro, Professore Ordinario di Storia
delle Religioni.



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA “LA SAPIENZA”

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI STORIA ANTROPOLOGIA

RELIGIONI ARTE SPETTACOLO

Tesi di Dottorato di Ricerca

**IL VEGETARISMO NEL MONDO GRECO-ROMANO:
CLASSICISMO E CRISTIANESIMO**

Pablo Sánchez de Mayo

Direttori

Dra. María del Mar Marcos Sánchez, Catedrática de
Historia Antigua.

Dr. Alessandro Saggioro, Professore Ordinario di Storia
delle Religioni.

*Ergo, ne pietas sit victa cupidine ventris,
parcite, vaticinor, cognatas caede nefanda
exturbare animas, nec sanguine sanguis alatur!*

Ovidio, "Discurso de Pitágoras" (*Metamorfosis*, XV, 173-175).

AGRADECIMIENTOS

Estos años intensos de investigación se deben, en gran parte, a la profesora Mar Marcos, mi directora de Tesis y responsable sin duda de que esta haya salido a la luz. Desde que le comenté, hace ya unos cuantos años, que me interesaba el estudio de las religiones en la Antigüedad y los orígenes del cristianismo en particular, ella me animó y aceptó guiarme en este camino de la investigación, primero dirigiendo mi Trabajo de Fin de Grado y después mi Trabajo de Fin de Máster, siendo este último el germen de esta Tesis que ahora ve la luz. Tras la concesión de mi beca predoctoral y mi incorporación a la Universidad, sus directrices y su preocupación constante por mi trabajo han hecho posible que yo creyera en este proyecto.

Uno de los agradecimientos más sinceros es también para el profesor Alessandro Saggioro, codirector de esta tesis. En primer lugar, por haber aceptado el reto de acompañarnos en este proyecto y, sobre todo, por sus constructivos comentarios que sin duda han ayudado a mejorar este trabajo, sin olvidar, por supuesto, su cálida acogida durante mi estancia en Roma.

Quiero agradecer también a los miembros del grupo de investigación y del departamento de Ciencias Históricas de esta Universidad, por haberme acogido desde el primer momento. A mis colegas doctorandos, compañeros de fatigas y alegrías, y con los que, tras compartir tantos cafés, congresos y experiencias, ha surgido la amistad. Agradecimiento especial a Elisa Manzo, de la Universidad de Nápoles, por su colaboración con las traducciones al italiano de esta Tesis.

A la Universidad de Cantabria, por prestarme todos sus medios, materiales y humanos. Especialmente a la Biblioteca del Interfacultativo y a sus incansables trabajadoras. También al resto de Universidades en las que he estado, especialmente la Complutense de Madrid, la Universidad de Mánchester (y el profesor Andrew Fear) y, por supuesto, la Universidad de La Sapienza, que me permitió vivir varios meses de productiva estancia en Roma.

Por último, y en un plano más personal, quiero acordarme de los profesores de Instituto que despertaron en mí la pasión por la Historia, responsables en gran parte de haber tomado este camino. Y por supuesto gracias a mi familia, especialmente a mis padres, siempre apoyándome en las decisiones que he tomado y estando ahí en todo momento. También al resto de mi familia, siempre atenta a mi trabajo; siempre alegrándose de mis logros como si fueran suyos. Tanto los que están como los que ya no, sé que se sienten orgullosos de mí.

¡Muchas gracias a todos!

Santander, 6 de febrero de 2020.

RESUMEN

Esta Tesis Doctoral tiene como objetivo estudiar el vegetarianismo en el mundo greco-romano, atendiendo a las motivaciones de carácter filosófico-religioso y ético que sirvieron para justificarlo y la transferencia de estos valores desde el mundo clásico al cristiano. Se analizan esos fundamentos en el mundo griego, con particular atención al orfismo y pitagorismo, siguiendo con su desarrollo en el mundo romano con particular atención al estoicismo, en el período post-clásico, en el neopitagorismo y neoplatonismo, y estudiando en la segunda parte la asunción de estos principios por parte del cristianismo, en particular en los ambientes ascéticos y monásticos. Se estudian las razones esgrimidas por los filósofos greco-latinos para sostener el vegetarianismo (búsqueda de la pureza y la “no contaminación”, efectos en la transmigración de las almas, valores éticos) y se establecen las semejanzas y las diferencias en la concepción cristiana del vegetarianismo (auto-dominio, control de las pasiones, ejercicio ascético), con el objeto de comprobar la transferencia de valores y la pervivencia de la herencia clásica en la tradición cristiana. El marco temporal es muy amplio y se extiende desde las primeras referencias en la literatura griega (Homero, Hesíodo) hasta el pleno desarrollo de estas ideas en la filosofía clásica y en el cristianismo, concluyendo con la experiencia monástica (siglos IV-VI d.C.).

Se han utilizado todas las fuentes disponibles. Las más ricas en información para el mundo griego son las que hacen mención al orfismo y el pitagorismo, los primeros movimientos religioso-filosóficos que rechazaron el consumo de carne de forma articulada y fundamentada. Analizar las concepciones de estos grupos es, no obstante, una labor compleja dado que todas las fuentes de las que disponemos son indirectas y en su mayoría muy posteriores cronológicamente al momento de auge de estos grupos. El autor más relevante es Empédocles, en cuyos fragmentos conservados se encuentran las primeras referencias directas a la cuestión del vegetarianismo. Tras el análisis de las fuentes más antiguas se estudian en orden diacrónico las reflexiones de los filósofos, comenzando con Platón y sus ideas acerca del alma, especialmente en el *Timeo*, para dilucidar si de sus ideas se derivan otras posteriores sobre la alimentación. Estudiando la filosofía aristotélica se ha tratado de discernir si hay una falta de continuidad en el pensamiento de Aristóteles con respecto a Platón, en particular en su especulación sobre el alma y la no racionalidad de los animales, una idea esta última que influirá

notablemente en la filosofía de época romana. En la transición entre el pensamiento griego y romano se sitúa el estoicismo y su reflexión sobre las ventajas o desventajas del vegetarianismo, comenzando con Crisipo y concluyendo con los estoicos de época romana, como Séneca o Musonio Rufo. Dado que el estoicismo es el principal rival de los posicionamientos en favor del vegetarianismo desarrollados en los últimos siglos de la Antigüedad, su análisis es muy útil para contextualizar e interpretar las ideas neopitagóricas y neoplatónicas. Los textos neopitagóricos permiten entender la revitalización de las ideas de Pitágoras siglos después de su muerte, encarnadas en la figura de “hombres santos” como Apolonio de Tiana entre cuyas cualidades definitorias se encuentra la abstinencia. Plutarco es uno de los autores fundamentales para comprender el desarrollo de la defensa del vegetarianismo en la Antigüedad, tanto por las obras que dedicó a reflexionar sobre temas directamente relacionados con la cuestión - como la racionalidad de los animales (*Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales*) - como por su tratado *Sobre comer carne*, una defensa del vegetarianismo única en la Antigüedad, que sólo encuentra parangón en Porfirio, el principal representante del neoplatonismo, el último intento, antes del triunfo del cristianismo, de defender el vegetarianismo sobre un abanico de argumentos que son un compendio de todas las posiciones éticas y filosófico-religiosas previas. *Sobre la abstinencia*, escrito en clave dialéctica con los estoicos, contiene un tesoro de información para el tema de esta Tesis y es analizado en ella en profundidad.

En lo que respecta al cristianismo, una religión que no contempla restricciones alimentarias, se analiza de forma diacrónica toda la información disponible, comenzando con las cartas de Pablo, los Evangelios y los Hechos de los apóstoles, que sientan las bases de las ideas en relación con la alimentación en la literatura de los primeros siglos. Se estudian las ideas de los autores más influyentes del período, tanto griegos como latinos: Clemente de Alejandría (*Pedagogo* y *Stromata*), Tertuliano (*De Ieiunio*), Orígenes (*Contra Celso*), Basilio de Cesarea (*De ieiunio homiliae* y *De hominis structura homiliae*), Jerónimo de Estridón (*Cartas* y *Contra Joviniano*) y Agustín de Hipona (*Confesiones*). Para finalizar se analiza el vegetarianismo en el ámbito cristiano donde alcanzó mayor impacto, el ascetismo y el monacato. Dada la gran cantidad de fuentes a nuestra disposición en estos contextos, gracias a la abundancia de textos hagiográficos, se aborda el tema a partir de una selección ellas: la *Historia de los monjes de Egipto*, la *Historia Lausiaca*, la *Historia de los monjes de Siria* y los *Apotegmas*, colecciones de

vidas y sentencias de los padres del desierto. Para concluir se estudia la reglamentación de la alimentación en las reglas monásticas, examinando las tres más relevantes del periodo: la *Regla de Pacomio*, la *Regla de Agustín de Hipona* y la *Regla de Benito de Nursia*.

La Tesis se encuadra en el marco conceptual de la Historia de las Ideas, una disciplina que analiza cómo estas surgen y evolucionan a lo largo de un periodo histórico, en este caso la Antigüedad. No es su objetivo escribir una Historia de la Alimentación en este período, ni analizar las costumbres alimenticias en Grecia y Roma, dado que estos temas, incluso los más afines a esta Tesis, tales como qué es lo que se comía en el Mediterráneo antiguo o hasta qué punto la dieta vegetal estaba extendida, han sido ya extensamente estudiados. Lo que aquí nos interesa es la transferencia de valores entre dos mundos, el clásico y el cristiano, que han sido tradicionalmente considerados como ajenos el uno al otro, mientras que hoy en día, revisado el paradigma del conflicto entre ambos sistemas culturales y religiosos, las afinidades y las transferencias entre un sistema de valores y el otro emergen como temas privilegiados de análisis. En efecto, el cristianismo, como se demuestra en esta Tesis, lejos de constituir un sistema religioso ajeno al de las religiones greco-romanas se revela como una más de estas religiones.

La Tesis contiene un anexo de textos referidos al vegetarianismo no citados en toda su extensión en el cuerpo del texto en versión original y traducción española.

RIASSUNTO

La presente Tesi di Dottorato ha come obiettivo quello di studiare il vegetarianismo nel mondo greco-romano, soffermandosi sulle motivazioni di natura filosofico-religiosa e etica che servirono per giustificarlo e su come questi valori furono trasferiti dal mondo classico a quello cristiano. Sono state analizzate le fondamenta del vegetarianismo nel mondo greco, con particolare attenzione all'orfismo e al pitagorismo, proseguendo poi con il loro sviluppo nel mondo romano, con particolare attenzione allo stoicismo, nel mondo post-classico, nel neopitagorismo e nel neoplatonismo, e studiando nella seconda parte come questi principi siano stati assunti dal Cristianesimo, in particolare negli ambienti ascetici e monastici. Sono state studiate le ragioni addotte dai filosofi greco-romani a sostegno del vegetarianismo (la ricerca di purezza e di "non contaminazione", gli effetti della trasmigrazione delle anime, i valori etici) e sono state evidenziate le somiglianze e le differenze con la concezione cristiana del vegetarianismo (auto-dominio, controllo delle passioni, esercizio ascetico), con l'obiettivo di dimostrare il trasferimento di valori e la sopravvivenza dell'eredità classica nella tradizione cristiana. L'arco cronologico è molto ampio e si estende dalle prime testimonianze nella letteratura greca (Omero, Esiodo) fino al pieno sviluppo di queste idee nella filosofia classica e nel Cristianesimo, arrivando sino all'esperienza monastica (secc. IV-VI d. C.).

Sono state utilizzate tutte le fonti disponibili. Per quanto concerne il mondo greco, le più ricche di informazioni sono quelle che menzionano l'orfismo e il pitagorismo, i quali furono i primi movimenti religioso-filosofici a rifiutare il consumo di carne in una maniera articolata e giustificata. Analizzare le idee di questi gruppi è, tuttavia, un lavoro complesso, dato che tutte le fonti a nostra disposizione sono indirette e nella maggior parte dei casi sono cronologicamente posteriori al momento in cui sorsero questi gruppi. L'autore più rilevante è Empedocle, nei cui frammenti che si sono conservati si riscontrano le prime testimonianze dirette sulla questione del vegetarianismo. Attraverso l'analisi delle fonti più antiche sono state studiate in ordine diacronico le riflessioni dei filosofi, partendo da Platone e dalle sue idee sull'anima, contenute in particolare nel *Timeo*, in modo tale da capire se queste possano aver condizionato altre idee posteriori sull'alimentazione. Studiando la filosofia aristotelica, si è cercato di capire se vi è una mancanza di continuità nel pensiero di Aristotele rispetto a quello di Platone, in particolare nella sua riflessione sull'anima e la non razionalità degli animali, un'idea

quest'ultima che condiziona notevolmente la filosofia romana. Nel passaggio dal pensiero greco a quello romano si colloca lo stoicismo e la sua riflessione sui vantaggi o svantaggi del vegetarianismo, partendo da Crisippo e terminando con gli stoici di epoca romana, quali Seneca o Musonio Rufo. Dal momento che lo stoicismo è il principale rivale delle posizioni a favore del vegetarianismo che si svilupparono negli ultimi secoli dell'Antichità, la sua analisi è molto utile per contestualizzare e interpretare le idee neopitagoriche e neoplatoniche. I testi neopitagorici permettono di comprendere la rivitalizzazione delle idee di Pitagora secoli dopo la sua morte, idee incarnate nella figura degli "uomini santi", come Apollonio di Tiana, tra le cui qualità caratteristiche vi era proprio l'astinenza. Plutarco è uno degli autori fondamentali per comprendere lo sviluppo della difesa del vegetarianismo nell'Antichità, tanto per le sue opere incentrate su una riflessione inerente tematiche direttamente legate alla questione – come la razionalità degli animali (*Sull'intelligenza degli animali* o *Gli animali usano la ragione*) - quanto per il suo trattato *Sul mangiare carne*, una difesa del vegetarianismo che è unica nel panorama antico e che può essere paragonata solo a Porfirio, il principale rappresentante del neoplatonismo. Porfirio rappresenta l'ultimo tentativo di difendere il vegetarianismo prima del trionfo del Cristianesimo, proponendo un ventaglio di argomentazioni che possono essere considerate come un compendio di tutte le posizioni etiche e religioso-filosofiche precedenti. *Sull'astinenza*, scritto in chiave dialettica con gli stoici, contiene preziose informazioni sul tema oggetto della presente tesi e per questo è stato in essa analizzato in maniera dettagliata.

Per quanto concerne il Cristianesimo, una religione che non contempla restrizioni alimentari, sono state analizzate in forma diacronica tutte le informazioni disponibili, partendo dalle Lettere di San Paolo, dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli, i quali gettano le basi per le idee sull'alimentazione presenti nella letteratura dei primi secoli. Sono state prese in considerazione le idee degli autori più influenti del periodo, tanto greci quanto latini: Clemente di Alessandria (*Pedagogo* e *Stromata*), Tertulliano (*De Ieiunio*), Origene (*Contra Celsum*), Basilio di Cesarea (*De ieiunio homiliae* e *De hominis structura homiliae*), Girolamo di Stridone (*Lettere* e *Adversus Iovinianum*) e Agostino d'Ippona (*Confessioni*). Inoltre, è stato analizzato il vegetarianismo negli ambiti cristiani in cui ebbe un maggiore impatto, ovvero nell'ascetismo e nel monachesimo. Data la grande quantità di fonti di cui disponiamo per entrambi i contesti e grazie all'abbondanza di testi agiografici, il tema qui in oggetto è stato affrontato partendo da una selezione di questi

stessi testi: la *Storia dei monaci in Egitto*, la *Storia lausiaca*, la *Storia dei monaci della Siria* e gli *Apoftegmi*, una serie di raccolte delle vite e dei detti dei padri del deserto. Per concludere, è stata studiata la regolamentazione dell'alimentazione nelle regole monastiche, esaminando le tre più rilevanti del periodo: la *Regola di Pacomio*, la *Regola di Agostino d'Ipbona* e la *Regola di Benedetto da Norcia*.

In termini concettuali, la presente Tesi si inserisce all'interno della Storia delle Idee, una disciplina che analizza come le idee nascono e si sviluppano in un determinato contesto storico, che, in questo caso specifico, è l'Antichità. L'obiettivo non è, pertanto, quello di scrivere una storia dell'Alimentazione nell'Antichità, né analizzare le abitudini alimentari in Grecia e a Roma. Difatti, questi temi, inclusi i più vicini alla Tesi, così come cosa si mangiava nel Mediterraneo antico o fino a che punto la dieta vegetariana era diffusa, già sono stati ampiamente studiati. Ciò che in questa sede è oggetto di interesse è la trasmissione di valori tra due mondi, quello classico e quello cristiano, che tradizionalmente sono stati considerati estranei l'uno all'altro. Oggigiorno, invece, una volta rivisto il paradigma di conflitto tra i rispettivi sistemi culturali e religiosi, le affinità e le trasmissioni di valori da un sistema all'altro emergono come privilegiati temi d'analisi. Difatti, il Cristianesimo, come la presente Tesi dimostra, non costruì un sistema religioso estraneo alle religioni greco-romane, bensì si presentò come una religione in più.

La Tesi contiene un'appendice di testi riferiti al vegetarianismo, che non sono stati citati per intero all'interno del corpo del testo, in versione originale e con relativa traduzione in spagnolo.

ABSTRACT

The present doctoral thesis studies vegetarianism in the Greco-Roman world, analysing the philosophical-religious and ethical reasons given to justify it and the transfer of those values from the classical world to Christianity. These concepts are first studied in the Greek world, paying particular attention to Orphism and Pythagoreanism, and then followed in the Roman age, especially as regards Stoicism, and in the post-Classical period, with Neo-Pythagoreanism and Neo-Platonism. In the second part it studies the acceptance of those principles by Christianity, especially in ascetic and monastic settings. The reasons given by Greco-Latin philosophers supporting vegetarianism are studied (the search for purity and ‘no-contamination’; effects in the transmigration of souls, and ethical values) and the similarities and differences in the Christian conception of vegetarianism (self-control, domination of passions and an ascetic exercise) are established in order to determine how far values were transferred and classical traditions survived in the Christian world. The period of time that is covered is quite long, from the first mentions in Greek literature (Homer and Hesiod) to the full development of these ideas in classical philosophy and in Christianity, concluding with monastic experiences (fourth-sixth centuries AD).

All available sources have been used. The richest in information for the Greek world are those that mention Orphism and Pythagoreanism, the first religious-philosophical movements to reject the consumption of meat in an articulate reasoned way. It is however difficult to analyse the conceptions of those groups as all the sources available to us are indirect and generally date from long after the time of those groups. The most important author is Empedocles, who in his extant fragments makes the first direct references to the matter of vegetarianism. After studying these oldest sources, the thesis continues in chronological order with the thoughts of the philosophers, beginning with Plato and his ideas about the soul, especially in *Timaeus*, to determine whether later conceptions about food were derived from those ideas. Aristotelian philosophy is studied to discern whether continuity exists between Plato and Aristotle’s thoughts, especially in the latter’s speculation about the soul and the absence of rationality in animals, an idea that would influence philosophy in Roman times considerably. Stoicism is situated in the transition between Greek and Roman philosophy. Its reflection on the advantages and disadvantages of vegetarianism began with Chrysippus and concluded with the Roman

Stoics, like Seneca and Musonius Rufus. As Stoicism was the main rival of the attitudes in favour of vegetarianism that appeared in the last centuries of Classical Antiquity, this study is of great value to contextualise and interpret Neo-Pythagorean and Neo-Platonic ideas. Neo-Pythagorean texts reveal the revitalisation of Pythagoras's ideas centuries after his death, incarnated in the figures of 'men saints', like Apollonius of Tyana, whose defining qualities included abstinence. Plutarch is one of the main authors to understand the development of the defence of vegetarianism in Antiquity both for the works that he devoted to a reflection on topics directly related with the matter, such as the rationality of animals: *Whether all Animals have the Endowments of Sense and Reason* and his treatise *On the Eating of Flesh*, a defence of vegetarianism that is unique in Antiquity. It is only equalled by Porphyry, the main representative of Neo-Platonism, the last attempt before the triumph of Christianity to defend vegetarianism with a range of arguments that are a compendium of all the prior ethical and philosophical attitudes. *On Abstinence from Animal Food*, written as in the form of dialectic with the Stoics, contains a great store of information relevant to the topic of this thesis and is studied in depth.

All the information about Christianity, a religion that does not consider food restrictions, is analysed chronologically, beginning with Paul's Epistles, the Gospels and the Acts of the Apostles. These established the foundations for ideas connected with food in the literature of the following centuries. The thesis studies the ideas of the most influential writers in the period, both Greek and Latin: Clement of Alexandria (*Paedagogus* and *Stromata*), Tertullian (*De Jejuniis*), Origin (*Contra Celsum*), Basil of Caesarea (*De ieiunio homiliae* and *De hominis structura homiliae*), Jerome of Stridon (*Letters* and *Against Jovinianus*) and Augustine of Hippo (*Confessions*). Finally, vegetarianism is studied in the aspects of Christianity in which it was most important: asceticism and monasticism. Owing to the large number of sources available about those, because of the abundance of hagiographic texts, a selection has been made of them: the *History of the Egyptian Monks*, the *Lausiac History*, the *History of the Monks of Syria* and the *Apothegms*, collections of the lives and thoughts of the fathers in the desert. To conclude, the food rules in monastic regulations are studied by examining the three most important ones at that time: the *Rule of Pachomius*, the *Rule of Augustine of Hippo* and the *Rule of Benedict of Nursia*.

The thesis is framed within the conceptual background of the History of Ideas, a discipline that analyses how these appear and evolve over a historical period of time, in

this case in Antiquity. The aim is not to write of History of Food in that time or analyse eating customs in Greece and Rome, as those topics, even those close to the theme of this thesis, such as the choice of food in the ancient Mediterranean and the extent to which a vegetable diet was common, have already been widely studied. Here we are interested in the transfer of values between two worlds, the classical and Christianity, which have traditionally be regarded as foreign to one another. In contrast, today, within a reappraisal of the paradigm of conflict between the two cultural and religious systems, the affinities and transfers between one value system and the other are emerging as interesting topics of study. Thus, Christianity, as demonstrated in this thesis, was not a religious system different to other Greco-Roman religions but one more of those religions.

The thesis contains an appendix with texts referring to vegetarianism but not fully cited in the body of the text, in their original version and translated into Spanish.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	25
1.1. Objetivos.....	25
1.2. Metodología.....	26
1.3. Fuentes.....	28
1.4. Estado de la cuestión.....	30
1.5. Estructura de la Tesis.....	33
 1. INTRODUZIONE.....	 35
1.1. Obiettivi.....	35
1.2. Metodología.....	36
1.3. Le fonti.....	38
1.4. Stato dell'arte.....	40
1.5. Struttura della Tesi.....	44
 2. EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO ANTIGUO: CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	 45
2.1. El uso del término.....	45
2.2. Motivaciones del vegetarianismo en la Antigüedad.....	47
 3. DE HOMERO A EMPÉDOCLES: LOS ORÍGENES DEL RECHAZO AL CONSUMO DE CARNE EN EL MUNDO GRIEGO.....	 50
3.1. Homero, los griegos y la carne.....	51
3.2. Orfismo.....	55
3.2.1. El orfismo en su contexto.....	55
3.2.2. Vegetarianismo y orfismo.....	58
3.3. Pitagorismo.....	61
3.3.1. El pitagorismo en su contexto.....	61
3.3.2. Vegetarianismo y pitagorismo.....	64
3.4. Empédocles.....	68

4. DE PLATÓN A PORFIRIO: EL DEBATE SOBRE EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO GRIEGO Y ROMANO.....	72
4.1. Platón.....	73
4.2. Teofrasto y la filosofía aristotélica.....	81
4.3. El estoicismo: Crisipo, Séneca y Musonio Rufo.....	84
4.4. Ovidio.....	89
4.5. El neopitagorismo: vegetarianismo y misticismo.....	92
4.6. Plutarco y el vegetarianismo.....	96
4.7. El neoplatonismo: la última defensa filosófica del vegetarianismo.....	105
4.7.1. Plotino.....	106
4.7.2. Porfirio.....	109
5. VEGETARIANISMO Y CRISTIANISMO.....	120
5.1. El consumo de carne en el Nuevo Testamento.....	120
5.2. El vegetarianismo en la literatura cristiana (siglos II-IV).....	125
5.2.1. Clemente de Alejandría.....	127
5.2.2. Tertuliano.....	129
5.2.3. Orígenes de Alejandría.....	131
5.2.4. Basilio de Cesarea.....	133
5.2.5. Jerónimo de Estridón.....	134
5.3. El vegetarianismo en la ascesis cristiana.....	136
5.3.1. <i>Historia de los monjes de Egipto</i>	137
5.3.2. <i>Historia Lausiaca</i>	140
5.3.3. <i>Historias de los monjes de Siria</i>	141
5.3.4. <i>Apotegmas de los Padres del desierto</i>	143
5.4. Prescripciones alimenticias en las reglas monásticas.....	145
5.4.1. <i>Regla de Pacomio</i>	146
5.4.2. <i>Regla de Agustín de Hipona</i>	148
5.4.3. <i>Regla de Benito de Nursia</i>	149
6. CONCLUSIONES.....	152
6. CONCLUSIONI.....	159

7. ANEXOS.....	166
8. FUENTES.....	205
9. BIBLIOGRAFÍA.....	209

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Objetivos

Explicando el origen del orden cósmico, Hesíodo narra cómo Prometeo, protector de la raza humana, engañó a Zeus robándole el fuego para que los hombres pudieran cocinar.¹ Prometeo volvió a engañarle cuando a la hora de hacer un sacrificio ofreció al dios los huesos y la piel del animal envueltos en grasa, mientras que reservó para los hombres la carne limpia y nutritiva. Enfurecido, Zeus creó a la mujer, Pandora, un “bello mal” al que los hombres no podrían resistirse y que los haría eternamente infelices. Por el mismo tiempo que Hesíodo, el relato bíblico del Génesis narra la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, originada de nuevo por una transgresión en la que interviene metafóricamente la comida; comer del fruto prohibido, por incitación de Eva, llevó a la humanidad a perder la inocencia y el alimento gratis. En las culturas del Mediterráneo la comida, asociada al placer (y al pecado), es un símbolo que evoca las necesidades y los deseos humanos, cumpliendo una función social y cultural tanto aglutinadora como disgregadora.

Dioses, alimentos y transgresiones han estructurado la mentalidad y los hábitos no solo de quienes practican una religión, sino de quienes comparten la cultura que esa religión ha modelado. Todas las religiones han desarrollado prescripciones y tabúes alimenticios, que han contribuido históricamente a dar cohesión e identidad al grupo y a diferenciarlo de otros. Ritos y ceremonias religiosas tienen como elemento central la ofrenda de alimentos, elaborados de una manera particular y compartidos luego en banquetes festivos y bebidas comunales. Rituales de purificación, ayunos y abstinencia de ciertos alimentos están presentes en todos los movimientos filosófico-religiosos, determinando las costumbres alimenticias y la cultura gastronómica de los pueblos.

Esta Tesis Doctoral tiene como objetivo estudiar el vegetarianismo en el mundo grecorromano, atendiendo a las motivaciones de carácter filosófico-religioso y ético que sirvieron para justificarlo y la transferencia de estos valores desde el mundo clásico al cristiano. Se analizarán esos fundamentos en el mundo griego, con particular atención al orfismo y pitagorismo, su desarrollo en el mundo romano con la difusión en este del

¹ Hesíodo, *Teogonía*, 535-570.

estoicismo, en el período post-clásico, en el neopitagorismo y neoplatonismo, y la asunción de estos principios por parte del cristianismo, en particular en los ambientes ascéticos y monásticos. Se analizarán las razones esgrimidas por los filósofos greco-latinos para sostener el vegetarianismo (búsqueda de la pureza y la “no contaminación”, efectos en la transmigración de las almas, valores éticos, etc.) y se establecerán las afinidades y las diferencias en la concepción cristiana del vegetarianismo (auto-dominio, control de las pasiones, ejercicio ascético), con el objeto de comprobar la transferencia de valores y la pervivencia de la herencia clásica en la tradición cristiana. El marco temporal es, por tanto, muy amplio y se extiende desde las primeras referencias que se encuentran en Grecia, partiendo de Homero, hasta el pleno desarrollo de estas ideas en la filosofía clásica y en el cristianismo, concluyendo con la experiencia monástica (siglos IV-VI d.C.).

No es el objetivo de esta Tesis escribir una Historia de la Alimentación en este período, ni analizar las costumbres alimenticias en Grecia y Roma, dado que estos temas, incluso los más afines a esta Tesis, como qué se comía en el Mediterráneo antiguo o cuestiones tales como hasta qué punto la dieta vegetal estaba extendida, han sido ya extensamente estudiadas. Lo que aquí nos interesa es la transferencia de valores entre dos mundos, el clásico y el cristiano, que han sido tradicionalmente considerados como ajenos el uno al otro, mientras que hoy en día, revisado el paradigma del conflicto entre ambos sistemas culturales y religiosos, las afinidades y las transferencias entre un sistema de valores y el otro emergen como temas privilegiados de análisis. En efecto, el cristianismo, como se demuestra en esta Tesis, lejos de constituir un sistema religioso ajeno al del mundo grecorromano clásico se revela como una más de las religiones grecorromanas. El tema objeto de investigación en esta Tesis sigue esta corriente historiográfica y confirma el nuevo paradigma.

1.2. Metodología

La Tesis se encuadra en el marco conceptual de la Historia de las Ideas, una disciplina que analiza cómo estas surgen y evolucionan a lo largo de un periodo histórico (o de toda la Historia) y que es diferente de la Historia del Pensamiento o la Historia de la Filosofía; mientras que la primera analiza ideas concretas y su evolución, dando gran

importancia al contexto histórico, las últimas se centran en el estudio de grandes estructuras de pensamiento y su evolución a lo largo del tiempo.

La Historia de las Ideas comienza a desarrollarse como disciplina a principios del siglo XX, a partir de los estudios del historiador estadounidense Arthur O. Lovejoy, especialmente a partir de la publicación de un conjunto de conferencias recopiladas en el libro titulado *The Great Chain of Being*,² (“La gran cadena del ser”) de 1936. Para el ámbito de la Antigüedad, su equivalente son los estudios de Michel Foucault, que tanta influencia han ejercido en la historiografía moderna.³ No obstante, cuando se habla de la Historia de las Ideas refiriéndose al mundo antiguo el concepto se refiere más bien a las ideas políticas, que aquí ampliamos a las concepciones que emergen en el contexto filosófico-religioso. Seguimos el método de análisis histórico-religioso a partir de un estudio directo de las fuentes y de la revisión crítica de la historiografía moderna, en el marco conceptual del estudio histórico-filológico de las religiones.⁴ Los comienzos de esta disciplina se sitúan a mediados del siglo XIX, de la mano del orientalista Max Müller.⁵ Pero no será hasta la primera mitad del siglo XX cuando la disciplina se desarrolle como una ciencia, en particular con el enfoque fenomenológico de los estudios de Rudolf Otto⁶ y Mircea Eliade.⁷ El estructuralismo de investigadores como Claude Lévi-Strauss⁸ marcarían la disciplina en paralelo a la evolución del resto de las Ciencias Sociales. En la actualidad la Historia de las Religiones se debate entre los estudios más generales y amplios que siempre le han caracterizado y la especialización extrema a la que tiende el mundo académico en las últimas décadas; pero ante todo persisten dos

² Traducción al castellano en LOVEJOY, A.O. 1983. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria.

³ Dentro de la amplia obra de Michel Foucault hay que destacar, para el tema que aquí nos ocupa, la *Historia de la sexualidad*, que consta de tres volúmenes, y en la que Foucault estudia la dietética en el mundo antiguo, especialmente en relación con el tema de las pasiones FOUCAULT, M. 1987. *Historia de la sexualidad. Vol. 2, El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, pp. 92-131.

⁴ El término con el que denominar a la disciplina, o el conjunto de disciplinas que se ocupan del estudio de las religiones sigue siendo hoy controvertido. Ciencias de las Religiones o Estudios Religiosos (traducción del inglés Religious Studies) se han popularizado en las últimas décadas, abriendo el campo de estudio a otras disciplinas diferentes de la Historia como la Antropología, la Sociología o la Filología.

⁵ Max Müller (1823-1900) es considerado como el padre de la Historia de las Religiones, especialmente de los estudios de mitología comparada.

⁶ Rudolf Otto (1869-1937) y sus aportaciones a la fenomenología como estudio de las religiones fueron esenciales durante décadas, especialmente en cuanto a las definiciones de conceptos como “lo sagrado”, que expone en su influyente libro *Das Heilige* de 1917, traducido al castellano en OTTO, R. 1980. *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

⁷ Mircea Eliade (1907-1986) fue el gran impulsor de los estudios sobre Historia de las religiones. Sus obras, aunque acusadas de etnocentrismo desde los paradigmas actuales, siguen siendo a día de hoy claves para entender el desarrollo de la disciplina. Su *Historia de las creencias y las ideas religiosas* escrita en cuatro volúmenes, es una de las obras de referencia en los estudios sobre religiones.

⁸ Lévi-Strauss (1908-2009) fue el gran impulsor de la Antropología moderna e influyó en el desarrollo de las Ciencias Sociales durante toda la segunda mitad del siglo XX.

cuestiones que de forma recurrente afectan a la disciplina, como son la pluralidad de enfoques y la siempre debatida, pero imprescindible, separación entre los estudios científicos y los confesionales. La presente Tesis está inspirada en el estudio científico de las religiones, con una aproximación histórico-filológica, muy unida al análisis de las fuentes.

1.3. Fuentes

El volumen de noticias sobre el vegetarianismo en la Antigüedad varía según el periodo, aunque se puede decir que existe una considerable cantidad de menciones a ello que conforman un *corpus* textual lo suficientemente rico como para analizar el tema en un amplio marco temático y cronológico. Las fuentes son más escasas en época griega que romana y tardoantigua, donde encontramos un rico caudal de información en autores influenciados por el estoicismo y en las corrientes neoplatónica y neopitagórica. Hasta nosotros han llegado dos obras monográficas sobre el tema, de Plutarco y Porfirio de Tiro, con una defensa articulada del vegetarianismo y el rechazo al consumo de carne.

Se han utilizado en esta Tesis todas las fuentes disponibles, comenzando con Homero y hasta el final de la Antigüedad. Las más ricas en información para el mundo griego son las que hacen mención al orfismo y el pitagorismo, los primeros movimientos religioso-filosóficos que rechazaron el consumo de carne de forma articulada y fundamentada. Analizar las concepciones de estos grupos es, no obstante, complejo dado que todas las fuentes de las que disponemos son indirectas y en su mayoría muy posteriores cronológicamente a su momento de auge. El autor más relevante, y que constituye el objeto de estudio primordial en este contexto, es Empédocles, en cuyos fragmentos conservados se encuentran las primeras referencias directas a la cuestión del vegetarianismo.

Tras el análisis de las fuentes más antiguas (la cuestión de la carne en los textos homéricos, el reflejo de los órficos en la literatura griega y las creencias pitagóricas sobre el alma y la alimentación), se analiza en orden diacrónico la reflexión de los filósofos, comenzando con Platón y su pensamiento acerca del alma, especialmente en el *Timeo*, para dilucidar si de estos planteamientos se derivan sus ideas sobre la alimentación y la repercusión de ellas en autores posteriores. Estudiando la filosofía aristotélica, se ha tratado de discernir si hay una falta de continuidad en el pensamiento de Aristóteles con

respecto a Platón, en particular en su especulación sobre el alma y la no racionalidad de los animales, una idea esta última que influirá notablemente en la filosofía de época romana. En la transición entre el pensamiento griego y romano se sitúa el estoicismo y su especulación sobre las ventajas o desventajas del vegetarianismo, comenzando con Crisipo y concluyendo con la mayor cantidad de información disponible para el estoicismo de la última etapa, en época romana, en autores como Séneca o Musonio Rufo. Dado que el estoicismo es el principal rival de los posicionamientos en favor del vegetarianismo desarrollados en los últimos siglos de la Antigüedad, su análisis es muy útil para contextualizar e interpretar las posiciones neopitagóricas y, sobre todo, neopláticas. Los textos neopitagóricos permiten entender la revitalización de las ideas de Pitágoras siglos después de su muerte, encarnadas en la figura del “hombre santo”, como Apolonio de Tiana que entre las cualidades que lo definen se encuentra la abstinencia. En Plutarco se encuentra uno de los dos autores fundamentales para comprender el desarrollo de la defensa del vegetarianismo en la Antigüedad, tanto por las obras que dedicó a reflexionar sobre temas directamente relacionados con la cuestión, como la racionalidad de los animales (*Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales*), como por su tratado *Sobre comer carne*, una defensa del vegetarianismo única en la Antigüedad, que solo encuentra parangón en Porfirio, el principal representante del neoplatonismo, el último intento, antes del triunfo del cristianismo, de defender el vegetarianismo sobre un abanico de argumentos que son un compendio de todas las posiciones éticas y filosófico-religiosas previas. *Sobre la abstinencia*, en dialéctica contra los estoicos, encierra un tesoro de información para el tema de esta Tesis y será analizado en ella en profundidad.

En lo que respecta al cristianismo, una religión que no contempla restricciones alimentarias, se analiza de forma diacrónica toda la información disponible, comenzando con las cartas de Pablo, los Evangelios y los Hechos de los apóstoles, que sientan las bases de las ideas en relación con la alimentación en la literatura de los primeros siglos. Se estudian aquí las ideas de los autores más influyentes del período, tanto griegos como latinos: Clemente de Alejandría (*Pedagogo* y *Stromata*), Tertuliano (*De Ieiunio*), Orígenes (*Contra Celso*), Basilio de Cesarea (*De ieiunio homiliae* y *De hominis structura homiliae*), Jerónimo de Estridón (*Cartas* y *Contra Joviniano*) y Agustín de Hipona (*Confesiones*). Para finalizar se analiza el vegetarianismo en el ámbito cristiano donde alcanzó mayor impacto, el ascetismo y el monacato. Dada la gran cantidad de fuentes a

nuestra disposición en estos contextos, gracias a la abundancia de textos hagiográficos, se aborda el tema a partir de una selección de fuentes: la *Historia de los monjes de Egipto*, la *Historia Lausiaca*, la *Historia de los monjes de Siria* y los *Apotelesmas*, colecciones de vidas y sentencias de los padres del desierto. Para concluir este capítulo se estudia la reglamentación de la alimentación en las reglas monásticas, estudiando las tres más relevantes del periodo: la *Regla de Pacomio*, la *Regla de Agustín de Hipona* y la *Regla de Benito de Nursia*.

El análisis diacrónico de las fuentes permite contemplar la evolución del pensamiento sobre el vegetarianismo y la transferencia de los razonamientos que lo fueron sustentando a través de las épocas de unos sistemas religioso-filosóficos a otros, de manera que es posible trazar una línea de continuidad desde los orígenes del pensamiento griego hasta el final de la Antigüedad.

1.4. Estado de la cuestión

La historiografía sobre el vegetarianismo en el mundo antiguo se circunscribe a estudios parciales y no es muy amplia. Existen unas pocas obras que aborden el tema de manera general y a la vez específica para al mundo grecorromano y ninguna que integre el mundo cristiano, un vacío historiográfico que pretende llenar esta Tesis. Existen, no obstante, numerosos estudios parciales sobre el pensamiento de figuras individuales, en particular sobre Porfirio de Tiro.

Entre los trabajos que abordan de forma global la cuestión de la alimentación en el mundo antiguo, aunque dedican generalmente escaso espacio a tratar del vegetarianismo, destacan: VV.AA. 1987 (*L'Alimentazione nel Mondo Antico*); Brothwell y Brothwell 1998 (*Food in Antiquity: a survey of the diet of early peoples*); Garnsey 1999 (*Food and society in Classical Antiquity*); Dalby 2003 (*Food in the Ancient World From A to Z*); Scarpi 2005 (*Il senso del cibo: Mondo antico e riflessi contemporanei*); Wilkins y Hill 2006 (*Food in the Ancient World*); Scarpi 2008 (*Interdizioni alimentari, confini e tassonomie nelle pratiche di culto delle religioni del mondo classico*); Beer 2010 (*Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*); VV.AA. 2011 (*Monográfico Alimentos divinos. Banquetes humanos. Sacrificio, comidas rituales y tabúes alimenticios en el mundo antiguo*); Donahue 2015 (*Food and drink in Antiquity: readings from the Graeco-Roman World*); Wilkins y Nadeau 2015 (*A companion to food in the Ancient World*); Gounelle,

Zwilling y Lehmann 2020 (*Religions et alimentation. Normes alimentaires, organisation sociale et représentations du monde*).⁹ Se pueden encontrar apartados referidos al mundo antiguo en obras de carácter general, como Spencer 1995 (*The heretic's feast: a history of vegetarianism*); Walter y Portmes 2001 (*Religious vegetarianism: from Hesiod to the Dalai Lama*); Mannucci 2008 (*La cena di Pitagora: Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*); y Ghidini y Scarpi 2019 (*La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia ed Europa*).

Existen algunos estudios monográficos para el mundo antiguo: Haussleiter 1935 (*Der Vegetarismus in der Antike*)¹⁰, así como Dierauer 1977 (*Tier und Mensch im Denken der Antike: Ideengeschichtliche Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie and Ethik*); Dombrowski 1984 (*The Philosophy of Vegetarianism*); Weinberger 1987 (*Philosophical vegetarianism*); Osborne 1995 (*Ancient Vegetarianism*); Dombrowski 2014 (*Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*), que se centran, no tanto en trazar una historia del vegetarianismo sino en analizar, especialmente las más recientes, sus motivaciones filosóficas. También se trata la cuestión en obras que abordan la consideración de los animales en el mundo antiguo: Sorabji 1993 (*Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*); Steiner 2010 (*Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*); Newmyer 2011 (*Animals in Greek and Roman Thought: a Sourcebook*); Li Causi 2018 (*Gli animali nel mondo antico*). Un problema del que adolece la mayoría de estas obras es su falta de profundidad en el análisis, limitándose a resumir ideas ya conocidas.¹¹

Otro grupo de trabajos son aquellos que se centran en el análisis de un autor o una corriente filosófica o religiosa concreta donde el vegetarianismo constituye un tema de interés. Destacan los estudios de las obras de Porfirio y Plutarco, como máximos exponentes de la defensa del vegetarianismo y la argumentación de sus tesis. Así, Tskourakis 1986 (*Orphic and Pythagorean View son Vegetarianism in Plutarch's*

⁹ Este último libro, anunciado para 2020, aún estaba en prensa en el momento de redacción de esta tesis.

¹⁰ La obra del filólogo Johannes Haussleiter (que no hay que confundir con su tío, el teólogo del mismo nombre), publicada en 1935, fue la primera en abordar de forma sistemática las fuentes que en el mundo clásico trataban la cuestión del vegetarianismo. A pesar de la antigüedad de la obra sigue siendo hoy una referencia, pues ninguna obra posterior ha analizado con tanto detalle y de forma tan extensa las fuentes disponibles. Hay una antigua de WILLIAMS 1883 (*The Ethics of Diet: A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh Eating*), que inició la reflexión sobre esta cuestión, aunque se trata más de un conjunto de citas y autores que fueron vegetarianos y no se circunscribe al mundo antiguo.

¹¹ Son las obras de Haussleiter 1935 y la de Sorabji 1993 las que aportan mayor interpretación, yendo más allá de una mera exposición de fuentes.

Moralia); Dombrowski 1987 (*Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach*); Santese 2001 (*Vegetariani e filosofi nel mondo antico*); Laguna Mariscal 2013 (*El vegetarianismo de Plutarco y su proyección en la cultura moderna*); Raiola 2017 (*Medicina e vegetarianismo in Plutarco*). Este tipo de trabajos, aunque son interesantes por tratar en profundidad el pensamiento de un autor, son repetitivos y apenas aportan interpretaciones de largo alcance.

Los estudios son mucho más escasos para el pensamiento cristiano y todos abordan cuestiones parciales. Así, Young 1999 (*Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism, and Animal Rights*); Gilhus 2014 (*Animals in Late Antiquity and Early Christianity*); Smith 2015 (*Food and Dining in Early Christianity*); y otros más centrados en el ascetismo, como Sfameni Gasparro 1995 (*Asceticism and anthropology: enkrateia and “double creation” in early Christianity*); Shaw 1998 (*The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*); Shaw 2008 (*Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity*); Teja Casuso 2008 (*El primum vivere: la dieta alimenticia de los monjes*); y Teja Casuso y Acerbi 2011 (*En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra*). La relación entre ascetismo y alimentación es bien conocida, pero, aun así, hay una ausencia notable de trabajos que aborden el origen de estas ideas, su relación con el mundo filosófico, ético y religioso grecorromano y su desarrollo en el monacato cristiano. Es en los estudios sobre las primeras reglas monásticas donde existen más análisis referidos a cuestiones como la reglamentación de la alimentación, aunque siguen siendo parciales: Linage 1967 (*La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas*); Harvey 1996 (*Monastic Diet: Problems and Perspectives*); Rousselle 1974 (*Abstinence et continence dans les monasteres de Gaule Méridionale a la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Age*); Riera Melis 1998 (*Alimentació i ascetisme als segles VI i VII. Anàlisi comparativa d'alguns models dietètics monacals italians i ibèrics*); y Riera Melis 1999 (*Restricciones alimenticias como recurso expiatorio en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII*).

Así pues, el tema que aquí se estudia carece de un desarrollo historiográfico que permita realizar, como aquí se pretende, un análisis de la evolución de las diferentes corrientes de pensamiento y líneas de argumentación que permiten una comprensión global de la defensa del vegetarianismo en la Antigüedad. Desde obras como la de Haussleiter a principios del siglo XX no se han producido muchos cambios en cuanto a

la explicación de esta corriente, habiendo sido estudiada en las últimas décadas desde el campo de la filosofía o en análisis que lo relacionan con otras corrientes similares desarrolladas fuera del ámbito mediterráneo. Es cierto, no obstante, que en los últimos años el tema ha emergido como objeto de estudio a la par que se ha desarrollado una nueva disciplina, la de la Historia de la Alimentación. A pesar de que los estudiosos de esta disciplina suelen centrarse más en la dieta de las poblaciones antiguas o en las costumbres alimenticias, no es raro encontrar en sus trabajos apartados dedicados al vegetarianismo, bien como opción dietética, bien como planteamiento vinculado a corrientes filosóficas o religiosas. De igual manera, la importancia que ya desde hace unas décadas está adquiriendo el debate sobre los derechos de los animales en ámbitos no ya solo académicos, sino en general en la sociedad, ha popularizado las obras que estudian el tratamiento, el estatus legal o la consideración moral de aquellos en diferentes momentos de la Historia. Con este tipo de obras hay que ser cauto y diferenciar entre los trabajos de contenido académico y aquellos que, sin realizar una crítica seria de los documentos en su contexto, buscan una finalidad de impacto social.

Como se ha podido ver, la mayoría de los estudios sobre el tema que aquí nos ocupa están escritos en inglés, pues es en el mundo anglosajón donde más se ha puesto el foco en este tipo de cuestiones. En menor medida, existen trabajos en alemán e italiano. La gran escasez de obras en castellano justifica un estudio ambicioso en esta lengua, que pueda tener una proyección no solo en el ámbito científico, cubriendo un vacío historiográfico, sino también interesante para un público amplio y con un impacto más grande, dirigido a un lector culto interesado en comprender los fundamentos de un fenómeno hoy más que nunca en boga.

1.5. Estructura de la Tesis

Esta Tesis sigue una estructura diacrónica, comenzando con el estudio de los testimonios más antiguos en el mundo griego hasta su transferencia al mundo tardoantiguo de la mano de corrientes filosófico-religiosas como el neoplatonismo y el cristianismo. En el primer capítulo se abordan cuestiones de carácter preliminar sobre el significado del concepto de vegetarianismo aplicado a la Antigüedad en el mundo antiguo y sus motivaciones. En el capítulo segundo se estudia el origen del rechazo al consumo de carne en la Antigüedad, analizando las concepciones órficas y pitagóricas y, a través

de ello, se descubren algunos de los principales argumentos que posteriormente se desarrollarán en este debate. El capítulo tercero, el de mayor extensión, aborda el tema en el mundo grecorromano de época clásica y el uso de este argumento en el enfrentamiento dialéctico entre escuelas filosóficas dentro del paganismo hasta el final de la Antigüedad. El cuarto capítulo aborda las cuestiones alimenticias en los primeros siglos del cristianismo, con un primer apartado dedicado a la primera literatura cristiana, griega y latina, seguido del estudio de la literatura hagiográfica y las reglas monásticas. La Tesis finaliza con un apartado de conclusiones y un anexo de textos referidos al vegetarianismo, en donde se recopilan con su original griego o latino los textos referidos en el cuerpo de la Tesis. Por último se recogen las fuentes y la bibliografía.

1. INTRODUZIONE¹²

1.1. Obiettivi

Dovendo spiegare l'origine dell'ordine cosmico, Esiodo narra come Prometeo, protettore della razza umana, ingannò Zeus rubandogli il fuoco affinché gli uomini potessero cucinare.¹³ Prometeo lo ingannò una seconda volta quando, al momento di compiere un sacrificio, offrì al dio le ossa e la pelle dell'animale avvolti nel grasso, mentre destinò agli uomini i pezzi di carne migliori. Infuriatosi, Zeus creò la donna, Pandora, “un bel male” al quale gli uomini non avrebbero resistito e che li avrebbe resi eternamente infelici. Nello stesso periodo di Esiodo, un passo biblico della Genesi narra dell'espulsione di Adamo e Eva dal Paradiso, che ha avuto origine ancora una volta da una trasgressione in cui interviene metaforicamente il cibo; l'aver mangiato il frutto proibito su incitazione di Eva portò l'umanità alla perdita dell'innocenza e dell'alimento gratuito. Nelle culture del Mediterraneo il cibo, associato al piacere (e al peccato), è un simbolo che evoca le necessità e i desideri umani, compiendo una funzione sociale tanto aggregante quanto disgregante.

Divinità, alimenti e trasgressioni hanno modellato la mentalità e le abitudini non solo di coloro che praticano una religione, ma anche di coloro che condividono la cultura all'interno della quale la religione si è modellata a sua volta. Tutte le religioni hanno sviluppato prescrizioni e tabù alimentari, i quali hanno contribuito storicamente a conferire una coesione e un'identità al gruppo e a differenziarlo dagli altri. Riti e cerimonie religiose hanno come elemento centrale l'offerta di cibi, elaborati in una maniera particolare e condivisi poi nei banchetti delle feste e nelle riunioni collettive. Ritualità di purificazione, digiuni e astinenza da certi alimenti sono presenti in tutti i movimenti filosofico-religiosi, determinando le abitudini alimentari e la cultura gastronomica dei popoli.

La presente Tesi di Dottorato ha come obiettivo quello di studiare il vegetarianismo nel mondo greco-romano, soffermandosi sulle motivazioni di natura filosofico-religiosa

¹² Al optar esta tesis a la mención internacional, tal y como establece la normativa, una parte de la misma debe estar redactada “en una de las lenguas habituales para la comunicación científica en su campo de conocimiento”; debido a que esta tesis se presenta además en cotutela con la Universidad de Roma-La Sapienza, este apartado se presenta también en italiano.

¹³ Esiodo, *Teogonía*, 535-570.

e etica che servirono per giustificarlo e su come questi valori furono trasferiti dal mondo classico a quello cristiano. Verranno esaminate le fondamenta del vegetarianismo nel mondo greco, con particolare attenzione all'orfismo e al pitagorismo; come queste si svilupparono nel mondo romano con la diffusione al suo interno dello stoicismo, nel periodo post-classico, nel neopitagorismo e nel neoplatonismo, e l'assunzione di tali principi da parte del Cristianesimo, in particolare negli ambienti ascetici e monastici. Verranno analizzate le ragioni addotte dai filosofi greco-romani a sostegno del vegetarianismo (la ricerca della purezza e la "non contaminazione", gli effetti della trasmigrazione delle anime, i valori etici, etc.) e verranno stabilite le affinità e le differenze nella concezione cristiana del vegetarianismo (autocontrollo, controllo delle passioni, esercizio ascetico), con l'obiettivo di comprovare il trasferimento dei valori e la persistenza dell'eredità classica nella tradizione cristiana. L'arco cronologico è, pertanto, molto ampio e si estende dalle prime testimonianze che si incontrano in Grecia, a partire da Omero, fino al pieno sviluppo di queste idee nella filosofia classica e nel Cristianesimo, arrivando sino all'esperienza monastica (secc. IV-VI d.C.).

L'obiettivo della presente Tesi non è quello di scrivere una Storia dell'Alimentazione di questo periodo, né di analizzare le abitudini alimentari in Grecia e a Roma. Difatti, questi temi, inclusi quelli più vicini alla Tesi, così come cosa si mangiava nel Mediterraneo antico o fino a che punto la dieta vegetariana era diffusa, già sono stati ampiamente studiati. Ciò che è qui oggetto di interesse è il trasferimento di valori tra due mondi, quello classico e quello cristiano, che tradizionalmente sono stati considerati come estranei l'uno all'altro. Oggigiorno, invece, una volta rivisto il paradigma del conflitto tra i relativi sistemi culturali e religiosi, le affinità e i trasferimenti tra un sistema di valori e l'altro emergono come privilegiati temi d'analisi. Difatti, il Cristianesimo, come la presente Tesi dimostra, non costruì un sistema religioso estraneo a quello del mondo greco-romano classico, bensì si presentò come una religione in più tra quelle greco-romane. Il tema oggetto della presente Tesi segue questa corrente storiografica e ne conferma il paradigma.

1.2. Metodologia

In termini concettuali, la Tesi si inserisce all'interno della Storia delle Idee, una disciplina che analizza come queste nascano e si sviluppino all'interno di un determinato

periodo storico (o di tutta la Storia) e che si differenzia dalla Storia del Pensiero o dalla Storia della Filosofia. Mentre la Storia delle Idee analizza idee concrete e il loro sviluppo dando grande importanza al contesto storico, le altre due, invece, si concentrano sullo studio delle grandi strutture del pensiero e sul loro sviluppo nel corso del tempo.

La Storia delle Idee inizia a svilupparsi come disciplina all'inizio del secolo XX, a partire dagli studi dello storico statunitense Arthur O. Lovejoy e, in particolare, dalla pubblicazione nel 1936 di un insieme di sue conferenze raccolte in un libro intitolato "The Great Chain of Being"¹⁴ ("La grande catena dell'essere"). Nell'ambito dell'Antichità, il suo equivalente è il lavoro di Michel Foucault, che ha esercitato una grande influenza sulla storiografia moderna¹⁵. Tuttavia, quando si parla della Storia delle Idee riferendosi al mondo antico, il concetto meglio si confà alle idee politiche, che in questa sede ampliamo alle concezioni che emergono nel contesto filosofico-religioso. Seguiamo il metodo di analisi storico-religioso a partire da uno studio diretto delle fonti e della revisione critica della storiografia moderna, all'interno dell'ambito concettuale proprio della storia delle religioni¹⁶. Gli esordi di questa disciplina si collocano alla metà del secolo XIX, per mano dell'orientalista Max Müller¹⁷. Tuttavia, bisognerà attendere la prima metà del secolo XX per poter parlare di una vera e propria scienza, grazie in particolare al *focus* fenomenologico degli studi di Rudolf Otto¹⁸ e Mircea Eliade¹⁹. Lo strutturalismo di studiosi come Claude Lévi-Strauss²⁰ avrebbe segnato ulteriormente la disciplina, parallelamente allo sviluppo delle altre Scienze Sociali. Attualmente, la Storia delle Religioni è oggetto di contesa tra gli studi più ampi e generali che da sempre l'hanno

¹⁴ Traduzione in castigliano in LOVEJOY, A.O. 1983. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria.

¹⁵ All'interno della vasta produzione di Michel Foucault va considerata, per il tema qui in esame, la sua *Storia della sessualità*, composta da tre volumi, e in cui egli studia la dietetica nel mondo antico, soprattutto in relazione al tema delle passioni. Vd. FOUCAULT, M. 1987. *Historia de la sexualidad. Vol. 2, El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, pp. 92-131.

¹⁶ Il termine con il quale si denomina la disciplina, o l'insieme di discipline che si occupano dello studio delle religioni, continua ad essere controverso. Scienze delle Religioni o Studi Religiosi (traduzione dell'inglese *Religious Studies*) sono stati adottati nelle ultime decadi, aprendo il campo d'indagine a differenti discipline della Storia, quali l'Antropologia, la Sociologia o la Filologia.

¹⁷ Max Müller (1823-1900) è considerato il padre della Storia delle Religioni, soprattutto per i suoi studi sulla mitologia comparata.

¹⁸ Rudolf Otto (1869-1937) e i suoi contributi allo studio della fenomenologia della religione sono stati per anni un importante punto di riferimento. Si ricorda, in particolare, la sua definizione di concetti come "sacro", che si trova esposta nel suo autorevole libro *Das Heilige* del 1917, tradotto in castigliano in OTTO, R. 1980. *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

¹⁹ Mircea Eliade (1907-1986) fu il grande promotore degli studi sulla Storia delle Religioni. Le sue opere, sebbene siano state accusate di etnocentrismo dai paradigmi attuali, continuano ad essere oggi giorno centrali per comprendere lo sviluppo della disciplina. La sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*, scritta in quattro volumi, è una delle opere di riferimento per gli studi sulle religioni.

²⁰ Lévi-Strauss (1908-2009) fu il grande promotore dell'Antropologia moderna e fu determinante nello sviluppo delle Scienze Sociali nel corso di tutta la seconda metà del secolo XX.

caratterizzata e l'estrema specializzazione a cui sta tendendo il mondo accademico nelle ultime decadi. Ciononostante, persistono due questioni che frequentemente coinvolgono questa disciplina: da un lato, la pluralità dei punti di vista; dall'altro, la sempre discussa ma imprescindibile separazione tra gli studi scientifici e quelli confessionali. La presente Tesi si inserisce all'interno di uno studio scientifico delle religioni, con un approccio storico-filologico, sempre attento all'analisi delle fonti.

1.3. Le fonti

La quantità di informazioni sul vegetarianismo nell'Antichità varia a seconda del periodo. Va detto, però, che esiste un numero considerevole di riferimenti ad esso che costituiscono un *corpus* testuale sufficientemente ricco da permettere di analizzare il tema in un ampio arco tematico e cronologico. Le fonti sono esigue in epoca greca se paragonate a quelle di epoca romana e tardo-antica, laddove abbiamo, invece, una ricca quantità di informazioni in autori influenzati dallo stoicismo e inseriti all'interno delle correnti neopitagoriche e neoplatoniche. Sono giunte sino a noi due opere monografiche sul vegetarianismo, l'una di Plutarco e l'altra di Porfirio di Tiro, nelle quali vi è un'articolata difesa del vegetarianismo e il rifiuto di mangiare carne.

Nella presente Tesi sono state utilizzate tutte le fonti disponibili, a partire da Omero sino alla Tarda-Antichità. Nel mondo greco le fonti più ricche di informazioni sono quelle che menzionano l'orfismo e il pitagorismo, che furono i primi movimenti religioso-filosofici a rifiutare il consumo di carne in una maniera articolata e giustificata. Tuttavia, analizzare le idee di questi gruppi è complesso, dato che tutte le fonti a nostra disposizione sono indirette e nella maggior parte dei casi sono di molto posteriori cronologicamente al momento in cui nacquero tali movimenti. L'autore più rilevante e che in questa sede rappresenta il primo caso di studio è Empedocle, nei cui frammenti che si sono conservati si incontrano i primi riferimenti diretti alla questione del vegetarianismo.

Attraverso l'analisi delle fonti più antiche (la questione della carne nei testi omerici, l'influenza degli orfici nella letteratura greca e le credenze pitagoriche sull'anima e sull'alimentazione) è stata analizzata in ordine diacronico la riflessione dei filosofi, partendo da Platone e dalla sua idea dell'anima, esposta soprattutto nel *Timeo*, in modo tale da capire se da questi presupposti derivino le sue idee sull'alimentazione e se

queste possano aver avuto una ripercussione sugli autori successivi. Studiando la filosofia aristotelica, è stato necessario discernere se vi sia una mancanza di continuità nel pensiero di Aristotele rispetto a quello platonico, in particolare in merito alla sua idea sull'anima e sulla non razionalità degli animali, un'idea quest'ultima che influenzerà notevolmente la filosofia romana. Nel passaggio dal pensiero greco a quello romano si colloca lo stoicismo e la sua idea su vantaggi e svantaggi del vegetarianismo, partendo da Crisippo e arrivando sino all'ultima fase dello stoicismo di epoca romana, con autori quali Seneca o Musonio Rufo, su cui disponiamo di una maggiore quantità di informazioni. Dal momento che lo stoicismo è il principale rivale delle posizioni a favore del vegetarianismo che si svilupparono negli ultimi secoli dell'Antichità, la sua analisi è particolarmente utile per contestualizzare e interpretare le posizioni neopitagoriche e, soprattutto, neoplatoniche. I testi neopitagorici ci permettono di comprendere la rivitalizzazione delle idee di Pitagora secoli dopo la sua morte, rappresentate dalla figura dell'"uomo santo", come in Apollonio di Tiana, tra le cui qualità caratteristiche si annovera proprio l'astinenza. Plutarco rappresenta uno dei due autori fondamentali per comprendere lo sviluppo della difesa del vegetarianismo nell'Antichità, tanto per le sue opere destinate ad una riflessione su temi direttamente relazionati con la questione, come la razionalità degli animali (*Sull'intelligenza degli animali* e *Gli animali usano la ragione*), quanto per il suo trattato *Sul mangiare carne*, una difesa del vegetarianismo unica nel panorama antico e che può essere paragonata solo a Porfirio di Tiro. Porfirio è il principale rappresentante del neoplatonismo e rappresenta, prima del trionfo del Cristianesimo, l'ultimo tentativo di difesa del vegetarianismo, proponendo un ventaglio di argomentazioni che possono essere considerate come un compendio di tutte le posizioni etiche e filosofico-religiose precedenti. *Sull'astinenza*, scritto in dialettica contro gli stoici, presenta preziose informazioni sul tema oggetto della Tesi e, pertanto, sarà in esso analizzato con particolare attenzione.

Per quanto concerne il Cristianesimo, una religione che non prevede restrizioni alimentari, sono analizzate in forma diacronica tutte le informazioni disponibili, a partire dalle *Lettere* di San Paolo, dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli, i quali gettano le basi per le idee sull'alimentazione che si svilupperanno nella letteratura dei primi secoli. In questa sede, sono esaminate le idee degli autori più influenti del periodo, tanto greci quanto latini: Clemente di Alessandria (*Pedagogo* e *Stromata*), Tertulliano (*De Ieiunio*), Origene (*Contra Celso*), Basilio di Cesarea (*De ieiunio homiliae* e *De hominis structura*

homiliae), Girolamo di Stridone (*Lettere e Contra Joviniano*) e Agostino d'Ippona (*Confessioni*). Inoltre, si prende in considerazione il vegetarianismo all'interno dei contesti cristiani in cui attecchì maggiormente, ovvero nell'ascetismo e nel monachesimo. Data la grande quantità di fonti a nostra disposizione in entrambi i contesti e grazie all'abbondanza di testi agiografici, si è deciso di affrontare il tema partendo da una selezione di fonti: la *Storia dei monaci d'Egitto*, la *Storia lausiaca*, la *Storia dei monaci della Siria* e gli *Apoftegmi*, una serie di raccolte di vite e di detti dei padri del deserto. In conclusione del capitolo, vi è un'analisi della regolamentazione dell'alimentazione nelle regole monastiche, studiando le tre più importanti del periodo: la *Regola di Pacomio*, la *Regola di Agostino d'Ippona* e la *Regola di Benedetto da Norcia*.

L'analisi diacronica delle fonti permette di apprezzare lo sviluppo del pensiero sul vegetarianismo e il trasferimento di quei ragionamenti che lo hanno sostenuto nel corso dei secoli passando da un sistema religioso-filosofico all'altro. È possibile, pertanto, tracciare una linea di continuità che va dalle origini del pensiero greco sino alla fine dell'Antichità.

1.4. Stato dell'arte

La storiografia sul vegetarianismo è circoscritta a studi parziali e non è, perciò, molto ampia. Per quanto concerne il mondo greco-romano, esistono poche opere che affrontano questo tema in maniera generale e in alcuni casi più specifica. Nessuna, però, si occupa o arriva a comprendere anche il mondo cristiano. Per questo motivo, la presente Tesi intende riempire questo vuoto. Va detto, comunque, che esistono numerosi studi parziali sul pensiero di singole figure, quali, ad esempio, Porfirio di Tiro.

Tra i lavori che si occupano in generale della questione dell'alimentazione del mondo antico, sebbene concedano poco spazio ad uno studio specifico del vegetarianismo, si annoverano: AA.VV. 1987 (*L'Alimentazione nel Mondo Antico*); Brothwell e Brothwell 1998 (*Food in Antiquity: a survey of the diet of early peoples*); Garnsey 1999 (*Food and society in Classical Antiquity*); Dalby 2003 (*Food in the Ancient World From A to Z*); Scarpi 2005 (*Il senso del cibo: Mondo antico e riflessi contemporanei*); Wilkins e Hill 2006 (*Food in the Ancient World*); Scarpi 2008 (*Interdizioni alimentari, confini e tassonomie nelle pratiche di culto delle religioni del mondo classico*); Beer 2010 (*Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*); AA.VV. 2011 (*Monográfico Alimentos divinos. Banquetes humanos. Sacrificio, comidas rituales y tabúes alimenticios en el mundo*

antiguo); Donahue 2015 (*Food and drink in Antiquity: readings from the Graeco-Roman World*); Wilkins e Nadeau 2015 (*A companion to food in the Ancient World*); Gounelle, Zwilling e Lehmann 2020 (*Religions et alimentation. Normes alimentaires, organisation sociale et représentations du monde*).²¹ Si possono, inoltre, riscontrare riferimenti al mondo antico in opera di carattere generale, come in Spencer 1995 (*The heretic's feast: a history of vegetarianism*); Walter e Portmes 2001 (*Religious vegetarianism: from Hesiod to the Dalai Lama*); Mannucci 2008 (*La cena di Pitagora: Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*); Ghidini e Scarpi 2019 (*La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia ed Europa*).

Vi sono, poi, alcuni studi monografici per il mondo antico: Haussleiter 1935 (*Der Vegetarismus in der Antike*)²², così come Dierauer 1977 (*Tier und Mensch im Denken der Antike: Ideengeschichtliche Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie and Ethik*); Dombrowski 1984 (*The Philosophy of Vegetarianism*); Weinberger 1987 (*Philosophical vegetarianism*); Osborne 1995 (*Ancient Vegetarianism*); Dombrowski 2014 (*Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*), che si focalizzano non tanto sul delineare una storia del vegetarianismo, quanto sull'analizzare, soprattutto nel caso dei contributi più recenti, le sue motivazioni filosofiche. La questione è affrontata parimenti in opere che si occupano del modo in cui gli animali erano considerati nel mondo antico: Sorabji 1993 (*Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*); Steiner 2010 (*Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*); Newmyer 2011 (*Animals in Greek and Roman Thought: a Sourcebook*); Li Causi 2018 (*Gli animali nel mondo antico*). Nella maggior parte di queste opere si riscontra, tuttavia, una mancanza di approfondimento nell'analisi proposta e ci si limita a riproporre idee già conosciute²³.

²¹ La pubblicazione di quest'ultimo libro è stata annunciata per il 2020. Tuttavia, al momento di stesura della Tesi, non è stato ancora pubblicato.

²² L'opera del filologo Johannes Haussleiter (da non confondere con suo zio, che pur avendo il suo stesso nome, era teologo) fu pubblicata nel 1935 e fu la prima ad occuparsi in maniera sistematica delle fonti che nel mondo classico affrontavano la questione del vegetarianismo. Nonostante si tratti di un'opera datata, continua ad essere oggi un punto di riferimento, poiché nessun'altra opera successiva è riuscita ad analizzare in maniera tanto dettagliata e tanto estesa tutte le fonti disponibili. Un precedente è rappresentato da WILLIAMS 1883 (*The Ethics of Diet: A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh Eating*), il quale propose una riflessione su questo tema, ma mettendo insieme una serie di citazioni e di autori che furono vegetariani e non circoscrivendo l'argomento al mondo antico.

²³ Le opere di Haussleiter 1935 e di Sorabji 1993 presentano, tuttavia, una più approfondita interpretazione del problema, riuscendo ad andare al di là della mera esposizione delle fonti.

Un altro gruppo di contributi è rappresentato da quelli che si focalizzano sull'analisi di un autore o di una corrente filosofica o religiosa concreta, in cui il vegetarianismo costituisce un tema di interesse. Si distinguono soprattutto gli studi su Porfirio e su Plutarco, in quanto massimi esponenti della difesa del vegetarianismo e per l'argomentazione delle rispettive tesi. Pertanto, Tskourakis 1986 (*Orphic and Pythagorean View son Vegetarianism in Plutarch's Moralia*); Dombrowski 1987 (*Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach*); Santese 2001 (*Vegetariani e filosofi nel mondo antico*); Laguna Mariscal 2013 (*El vegetarianismo de Plutarco y su proyección en la cultura moderna*); Raiola 2017 (*Medicina e vegetarianismo in Plutarco*). Questo tipo di contributi, sebbene siano interessanti per approfondire il pensiero di un autore, risultano essere ripetitivi e a mala pena presentano interpretazioni ad ampio raggio.

Nel caso del pensiero cristiano, gli studi sono esigui e ciascuno affronta solo parzialmente la questione. Pertanto, Young 1999 (*Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism, and Animal Rights*); Gilhus 2014 (*Animals in Late Antiquity and Early Christianity*); Smith 2015 (*Food and Dining in Early Christianity*); e altri maggiormente focalizzati sull'ascetismo, come Sfameni Gasparro 1995 (*Asceticism and anthropology: enkrateia and "double creation" in early Christianity*); Shaw 1998 (*The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*); Shaw 2008 (*Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity*); Teja Casuso 2008 (*El primum vivere: la dieta alimenticia de los monjes*); Teja Casuso e Acerbi 2011 (*En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra*). La relazione tra ascetismo e alimentazione è ben nota. Nonostante ciò, si nota una notevole assenza di lavori che affrontino l'origine di queste idee, la sua relazione con il mondo filosofico, etico e religioso greco-romano e il suo sviluppo nel monachesimo cristiano. È negli studi sulle prime regole monastiche che vi è un maggiore interesse per la questione della regolamentazione alimentare, nonostante si presentino come studi parziali: Linage 1967 (*La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas*); Harvey 1996 (*Monastic Diet: Problems and Perspectives*); Rousselle 1974 (*Abstinence et continence dans les monasteres de Gaule Méridionale a la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Age*); Riera Melis 1998 (*Alimentació i ascetisme als segles VI i VII. Anàlisi comparativa d'alguns models dietètics monacals italians i ibèrics*); Riera Melis 1999 (*Restricciones*

alimenticias como recurso expiatorio en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII).

Alla luce di tali considerazioni, è evidente come il tema qui in esame presenti una carenza nel suo sviluppo storiografico che permetta, com'è giusto che sia, di proporre un'analisi dell'evoluzione delle differenti correnti di pensiero e posizioni argomentative, in modo tale da avere una visione d'insieme della difesa del vegetarianismo nell'Antichità. A partire da opere come quella di Haussleiter agli inizi del secolo XX, non vi sono stati grossi cambiamenti in merito alla spiegazione di questa corrente, essendo stata studiata nelle ultime decadi all'interno di un campo d'indagine filosofico o in relazione ad altre correnti simili che si erano sviluppate all'infuori del contesto mediterraneo. Va detto, però, che negli ultimi anni il vegetarianismo è divenuto oggetto di studio grazie allo sviluppo di una nuova disciplina, la Storia dell'Alimentazione. Sebbene gli studiosi di questa disciplina si concentrino solitamente più sulla dieta delle popolazioni antiche o sulle abitudini alimentari, non è raro incontrare nei loro lavori una sezione dedicata al vegetarianismo, tanto come un'opzione dietetica, quanto come una scelta vincolata a correnti filosofiche o religiose. Parimenti, l'importanza che già da alcune decadi sta acquisendo il dibattito sui diritti degli animali non solo in ambito accademico, ma anche nella società in generale, ha incrementato la pubblicazione di lavori che studiano il trattamento, lo status legale o la considerazione morale degli animali nei vari momenti della Storia. Dinanzi a questo tipo di lavori occorre, però, essere cauti e distinguere quelli di contenuto accademico da quelli che, senza contestualizzare in maniera critica e seria i documenti, mirano solo al raggiungimento di un consenso sociale.

Come si è visto, la maggior parte degli studi inerenti il tema di cui qui ci occupiamo è in lingua inglese, dal momento che è proprio nel mondo anglosassone che si è posto un maggiore accento su queste questioni. In misura minore, vi sono lavori anche in tedesco e in italiano. Quasi del tutto assenti sono, invece, i contributi in castigliano. Da qui la necessità di presentare un lavoro ambizioso in questa lingua, che possa avere una proiezione non solo in ambito scientifico, andando a coprire un vuoto storiografico, ma che possa avere anche un impatto maggiore e indirizzarsi ad un pubblico più vasto e colto, interessato alla storia di un fenomeno che è oggi in voga.

1.5. Struttura della Tesi

La presente Tesi segue un andamento diacronico, partendo con lo studio delle evidenze letterarie più antiche del mondo greco sino ad arrivare alla loro trasmissione al mondo tardo-antico, attraverso correnti filosofiche-religiose, quali il neoplatonismo e il Cristianesimo. Nel primo capitolo si affrontano questioni di carattere preliminare sul significato del concetto di vegetarianismo applicato al mondo antico e sulle sue motivazioni. Nel secondo capitolo si analizza l'origine del rifiuto di mangiare carne nell'Antichità, prendendo in esame le idee orfiche e pitagoriche e evidenziando alcune delle principali argomentazioni che verranno successivamente discusse in questa Tesi. Il terzo capitolo, che è anche il più ampio, si occupa del tema del vegetarianismo nel mondo greco-romano di epoca classica e di come questo venisse usato nelle dialettiche tra le scuole filosofiche all'interno del paganesimo fino alla fine dell'Antichità. Il quarto capitolo si concentra sulle questioni alimentari dei primi secoli del Cristianesimo: una prima sezione è dedicata alla letteratura cristiana delle origini, in greco e in latino, mentre una seconda sezione è destinata allo studio della letteratura agiografica e delle regole monastiche. La Tesi si conclude con delle considerazioni finali e con un'appendice di testi riferiti al vegetarianismo, che sono già citati nel corpo del testo, ma che vengono qui presentati nella loro versione originale in latino o in greco. Infine, si riportano le fonti utilizzate e la bibliografia.

2. EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO ANTIGUO: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

2.1. El uso del término

El diccionario de la Real Academia Española define el vegetarianismo como un “régimen alimenticio basado principalmente en el consumo de productos vegetales, pero que admite el uso de productos del animal vivo, como los huevos, la leche, etc.”.²⁴ El término, por tanto, se utiliza como una denominación amplia del conjunto de dietas que se basan principalmente en el consumo de vegetales, sin especificar los motivos de ello, que pueden ser tanto sanitarios, como religiosos o éticos.

El término vegetarianismo deriva del inglés *vegetarianism* y es una palabra moderna. Su origen se encuentra a mediados del siglo XIX en Inglaterra, en el seno de algunas organizaciones cristianas protestantes, como la *Bible Christian Church*, que promovían, entre otras cosas, el rechazo del consumo de carne o de alcohol como una forma de moderación y virtud dentro de la vida cristiana. El término se usó por primera vez al constituirse en la ciudad de Mánchester en el año 1847 la *Vegetarian Society*,²⁵ que derivaba de ese tipo de planteamientos cristianos; a partir de entonces comenzó a utilizarse más ampliamente hasta popularizarse como la denominación para las dietas que rechazan el consumo de carne.

²⁴ La especificación de la RAE relativa a que el vegetarianismo admite el uso de ciertos productos animales que no impliquen la muerte de estos para su obtención (leche, huevos, etc.) responde probablemente al intento de diferenciar este término de uno de más reciente creación, el de “veganismo”, que se define como “actitud consistente en rechazar alimentos o artículos de consumo de origen animal”. Debido a que los planteamientos en el mundo antiguo sobre la cuestión suelen centrarse en el rechazo del consumo de carne y no de otro tipo de productos, decantarse por el término “vegetarianismo” parece más adecuado.

²⁵ La *Vegetarian Society* sigue en la actualidad en activo, aunque ha evolucionado hacia otro tipo de planteamientos más alejados de sus orígenes religiosos. La popularización de organizaciones que promueven la dieta vegetal en el mundo ha sido enorme en las últimas décadas. Prueba de ello son organizaciones como la *International Vegetarian Union*, que surgió a principios del siglo XX, pero que ha conseguido extenderse agrupando a diferentes organizaciones nacionales, alejándose del discurso religioso de las organizaciones inglesas para centrarse en la difusión de la dieta vegetariana por todo el mundo.

THE VEGETARIAN SOCIETY, 75, PRINCESS STREET, MANCHESTER.

ESTABLISHED A.D. 1847.

President—The Rev. Professor John E. B. Mayor, M.A., Senior Fellow of St. John's Cambridge.

Treasurer—Edwin Collier, Esq., Manchester.

Vice-Presidents.—

W. E. A. Axon, Esq., F.R.S.L., Manchester.
Edmund J. Baillie, Esq., F.L.S., Chester.
Miss Brotherton, Seedley, Manchester.
The Hon. F. J. Bruce, Arbroath, N.B.
The Rev. James Clark, Salford.
The Rev. H. S. Clubb, Philadelphia.
Edwin Collier, Esq., Manchester.
General J. M. Earle, London.
Peter Foxcroft, Esq., Glazebrook.
J. W. Goddard, Esq., Leicester.
D. Gottling, Esq., Bombay.
T. Anderson Hanson, Esq., London.
Edward Haro, Esq., C.S.I., Bath.
William Harrison, Esq., Manchester.

Rev. John Higgins, Melbourn.
A. F. Hills, Esq., London.
A. O. Hume, Esq., C.B., Simla.
T. C. Lowe, Esq., B.A., Hamstead Hill School, Birmingham.
Edward Maitland, Esq., B.A., London.
John Malcolm, Esq., F.R.C.S. Eng.
The Rev. W. J. Monk, M.A., Dodington Vicarage.
James Parrott, Esq., Salford.
Isaac Pitman, Esq., Bath.
H. Richards, Esq., Douglas, Isle-of-Man.
H. S. Salt, Esq., London.
Messrs. John Smith, Glasgow.
J. J. Willis, Esq., Austwick.

Foreign and Colonial Representatives.

AMERICA: Rev. W. F. Alcott, Boxford, Mass., U.S.A. Elder F. W. Evans, Shaker Settlement, Mount Lebanon, New York, U.S.A.

Executive Committee.—

Mr. Ernest Axon.	Mr. Robert Gibbon.	Mr. W. Huntington.	Mr. A. C. Warren
Mr. James Booth.	Mr. J. J. Greenhalgh.	Mrs. Joseph Knight	Mr T. J. Wood.
Mr. A. W. Duncan, F.C.S.	Mrs. W. Harrison.	Mr. Joseph Roberts.	

Honorary Auditor—Mr. Alfred Tongue, F.C.A. Seedley, Manchester.

Honorary Librarian—Mr. Ernest Axon. | *Honorary Secretary*—Mr. William E. A. Axon,
Secretary—Mr. Joseph Knight.

NOTE.—All Communications to be directed, not to individuals, but to
THE VEGETARIAN SOCIETY, 75, PRINCESS STREET, MANCHESTER.

AIMS.—To induce habits of abstinence from the Flesh of Animals (Fish, Flesh, Fowl) as Food, and to promote the use of fruits, pulse, cereals, and other products of the Vegetable Kingdom.

SUBSCRIPTIONS.—The Society is supported by (a) Members, (b) Associates, and (c) Subscribers, to each of whom the Society's Magazine (*The Vegetarian Messenger*) is posted monthly. Supporters of each class contribute a minimum subscription of half-a-crown a year. Minimum subscription for West Indies, etc., 2s.; India, China, etc., 3s. 6d.; Australasia, South Africa, etc., 4s. Remittances are requested in Cheques (payable to Edwin Collier), or Postal Orders. If stamps are sent, halfpenny postages are preferred.

CONSTITUTION.—The Society is constituted of a President, Vice-Presidents, Treasurer, an Executive Committee, a Secretary, and an unlimited number of Members and Associates, who have subscribed to the Declaration of the Society. The Forms of Declaration may be obtained on application.

DEFINITIONS.—(a) A "Member" agrees to adopt the Vegetarian system of Diet (i.e., abstinence from Fish, Flesh, and Fowl as Food), may vote at the Society's meetings, and is eligible for election to any office of the Society. (b) An "Associate" agrees to promote the Vegetarian system, and may attend the Society's meetings. (c) A "Subscriber" may attend the Society's meetings.

Nota informativa publicada por la *Vegetarian Society* de Mánchester en la
que se informa de sus miembros, propósitos, etc.²⁶

Pero, ¿es adecuado el uso de la palabra vegetarianismo en el contexto del mundo antiguo? Lo cierto es que en la Antigüedad no existe ningún término que sea equivalente. Las fuentes hablan de rechazo del consumo de carne o del consumo de vegetales, pero en ningún caso conceptualizan dichas actitudes o las enmarcan bajo una denominación común.²⁷ El problema, en todo caso, no es tanto la adecuación o no del término, sino la realidad de que no hay otro que pueda sustituirlo; podría utilizarse “dieta vegetal”, pero no recogería el contexto de la forma general en que lo hace el “vegetarianismo”, un concepto más concreto y que revela que, detrás de la elección de una dieta vegetal, hay además un motivo (ético, sanitario, religioso, etc.).

Utilizar el término vegetarianismo para hablar del mundo antiguo puede ser anacrónico, pero solo por el hecho de que el término es de creación reciente y no porque

²⁶ Imagen original de William, E. A. y Axon, F.R.S.L. Recogida en la publicación *Shelley's vegetarianism*, editada en Londres en 1891 por la *Vegetarian Society*.

²⁷ Sobre esta cuestión es interesante el trabajo de RIBEIRO MARTINS, P. 2013. *Em busca de uma terminologia para o vegetarianismo na antiguidade tardia. XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, Brasília: Universidade de Brasília, que se centra en un análisis filológico de los términos que las fuentes utilizan en la Antigüedad para referirse al vegetarianismo e igualmente reflexiona sobre la conveniencia del término cuando hablamos del mundo clásico.

las prácticas a las que alude no se dieran en la Antigüedad. De hecho, la mayor parte de la bibliografía sobre la cuestión lo usa y así se hace en esta Tesis, aplicando las matizaciones que sean necesarias en cada caso de estudio.

2.2. Motivaciones del vegetarianismo en la Antigüedad

Las motivaciones del vegetarianismo en el mundo grecorromano responden a tres argumentos, ya señalados en la obra clásica de Haussleiter (1935). El primero es la creencia en la transmigración de las almas.²⁸ La transmigración es la idea de que el alma se traslada a otro cuerpo cuando el individuo muere, por lo que esta va recorriendo ciclos vitales habitando el cuerpo de cualquier ser animado, ya sea una persona o un animal. Ello genera una interconexión entre los seres animados y el consiguiente rechazo del consumo de animales. La creencia, como se verá más adelante, se atribuye a Pitágoras y fue compartida tanto por los pitagóricos como por los órficos; de todas formas, no es una idea exclusivamente griega, pues cuenta con paralelismos en otras partes del mundo antiguo.²⁹ La transmigración no debe ser confundida con la supervivencia cristiana del alma, pues aunque ambas doctrinas implican que el alma se separa del cuerpo tras la muerte, en el caso del cristianismo se cree que el alma sigue viviendo en un plano metafísico y va al encuentro con la divinidad, al contrario que con la transmigración, en donde el alma sigue viviendo en otro cuerpo.

No obstante, la idea de la transmigración tuvo influencia en el cristianismo de los primeros siglos. Existen paralelismos entre la idea pagana y cristiana sobre la separación

²⁸ Aunque no hay consenso, es habitual que para hablar del mundo griego se utilice el término metempsicosis (μετεμψύχωσις) como equivalente de transmigración, aunque tiene un matiz diferente, en tanto en cuanto el primero de ellos implicaría el traspaso de ciertas características del difunto en el nuevo cuerpo que ocupa el alma cuando transmigra. Esto se observa en algunos relatos griegos en los que en animales se identifican características de personas muertas. Por ejemplo, en un relato sobre Pitágoras recogido por Diógenes Laercio, que se comentará en detalle más adelante, se describe cómo el filósofo afirma reconocer la voz de un antiguo amigo en el aullido de un perro. Así pues, la transmigración es algo más genérico, referente a ese movimiento del alma de un cuerpo a otro, mientras que la metempsicosis implica un componente psíquico de permanencia de ciertas características del individuo. Aun así, para hablar del mundo griego ambos términos se suelen utilizar indistintamente y pueden entenderse como complementarios. Con lo que no es posible confundir la metempsicosis es con la metensomatosis (μετενσωματοσις en griego), creencia que, aunque similar, no se refiere tanto a la transferencia del alma sino a la transferencia de elementos físicos entre un cuerpo y otro, por lo que un individuo tendría presencia de otros anteriores en su cuerpo no a través de la transferencia del alma sino directamente de partes materiales.

²⁹ Sobre este tema, especialmente para los vínculos del mundo occidental y oriental en la cuestión de la transmigración, es imprescindible la obra de BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). 2011. *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores.

del cuerpo y el alma y de la pervivencia de esta última después de la muerte; igualmente, en la creencia en la transmigración también subyace la idea de la existencia de un pecado antecedente que, en el caso, por ejemplo, del orfismo, implica que el alma necesita reencarnarse en un ciclo de purificaciones, mientras que en el cristianismo difiere, aunque tiene paralelismos con la concepción del pecado original. No obstante, la transmigración se identificó con las doctrinas origenistas³⁰ relacionadas con la reencarnación y fue rechazada por la ortodoxia cristiana. Así, a pesar de que la transmigración fue un elemento presente en el mundo grecorromano como justificación del vegetarianismo, es bastante improbable que el rechazo del consumo de carne en los primeros siglos del cristianismo se basara en esa idea.³¹

El segundo argumento de defensa del vegetarianismo en el mundo antiguo es bastante más complejo y amplio que el primero. Tiene relación con la consideración negativa del consumo de carne en cuanto a los perjuicios que puede causar para el cuerpo y el alma humana. Hay en este argumento dos planos diferenciados, en primer lugar, el dietético-sanitario y en segundo lugar el espiritual; no obstante, ambos están estrechamente vinculados. En el pensamiento clásico el consumo de carne era considerado pernicioso tanto para el cuerpo como para alma. Por su contenido nutricional abundante en proteínas y grasa, la carne ayuda al fortalecimiento del cuerpo, lo que en ciertos ámbitos médicos, filosóficos y religiosos fue interpretado como una potenciación de las pasiones y del cuerpo sobre el alma. Es este el argumento que más a menudo se esgrime para la defensa del vegetarianismo, tanto en el pensamiento clásico como cristiano; el reto es establecer si las concepciones del ascetismo cristiano en este campo derivan de las de la filosofía clásica.

El tercer argumento es el ético, esto es, de respeto hacia los animales; se basa en la no legitimidad del ser humano para causar un perjuicio a otros seres sintientes, tanto por lo que supone en cuanto a sufrimiento injustificado, como por ir en contra de los propios intereses de los animales, que en cuanto que son seres provistos de alma también tienen, según algunas doctrinas filosóficas, un cierto grado de racionalidad que los hace merecedores de consideración moral. Este argumento, que podría parecer avanzado para

³⁰ El origenismo fue una doctrina cristiana que surgió de la interpretación de algunos textos de Orígenes y que se caracterizó por sus fuertes componentes platónicos y sus planteamientos sobre el alma y su eternidad.

³¹ Sobre el tema véase HERRERO DE JÁUREGUI, M. y LÓPEZ SALVÁ, M. 2011. Transmigración en el cristianismo primitivo, en BERNABÉ, A, KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.) *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 385-415.

la época que estudiamos, debe, no obstante, contextualizarse en una serie de debates entre distintas corrientes filosóficas, especialmente a partir del siglo III d.C. y, por tanto, matizado en muchos aspectos. Aunque se abordará con detalle en los capítulos sucesivos, se puede avanzar aquí que la ética hacia los animales no es nunca –cuando se plantea– el elemento principal del discurso e, igualmente, el rechazo a causar daño a los animales en algunas corrientes filosóficas tampoco tiene como punto único la protección *per se* de los mismos, sino que se explica por diferentes variables. Aun así, los argumentos de autores como Porfirio de Tiro han sido interpretados en la historiografía moderna de diferentes maneras, llegándose al extremo de presentarlos, bien como ideas avanzadas a su tiempo, o bien como un simple medio para justificar posiciones contrarias a otras corrientes de pensamiento. Pero en todo caso, se interprete con más o menos relevancia, lo cierto es que el argumento ético está presente en el mundo clásico. En cuanto al cristianismo, no hay evidencias de que este tercer argumento se utilizara para rechazar el consumo de carne.

Y es que el cristianismo no tuvo en sus orígenes un especial interés en los temas relacionados con la alimentación, como muestra la poca presencia de este tipo de cuestiones en los textos del Nuevo Testamento; una ausencia notable de interés por el tema, si se compara con el amplio tratamiento que se da a la alimentación en religiones como el judaísmo y el islam, especialmente en relación con los alimentos prohibidos y su relación con la pureza.³² No obstante, la cuestión alimenticia tuvo relevancia en el movimiento ascético, que se desarrolla con intensidad a partir del siglo III d.C. por lo que será este fenómeno el objeto de atención principal en esta Tesis. El monacato y el ascetismo cristianos heredaron algunos de los planteamientos de la filosofía grecorromana, especialmente, y para el tema que nos ocupa, en la cuestión de la pureza y la alimentación. La herencia de este mundo clásico es la que se tratará de dilucidar a lo largo de este trabajo, para establecer qué aspectos asumió el cristianismo de la tradición religiosa y filosófica grecorromana.

³² En el caso del judaísmo es en el Levítico donde se establecen diversas pautas sobre la alimentación o el sacrificio de animales, así como una relación de alimentos no permitidos. En el caso del islam existen diferentes pasajes del Corán en los que se habla de forma expresa de estas mismas cuestiones.

3. DE HOMERO A EMPÉDOCLES: LOS ORÍGENES DEL RECHAZO AL CONSUMO DE CARNE EN EL MUNDO GRIEGO

En este capítulo se explican los orígenes del rechazo al consumo de carne o, dicho de otro modo, los inicios del vegetarianismo en el mundo griego y servirá de base para comprender el posterior desarrollo del concepto. Las ideas sobre el vegetarianismo en Grecia están íntimamente vinculadas con dos fenómenos religioso-filosóficos, el orfismo y el pitagorismo; el primero conforma una tradición religiosa basada en la figura mítica de Orfeo, mientras que el segundo es una escuela de pensamiento que se basa en las enseñanzas de Pitágoras y que tiene también fuertes componentes religiosos. Orfismo y pitagorismo fueron dos corrientes confundidas ya por los autores antiguos, hasta el punto de que a menudo es difícil distinguirlas. A pesar de ello, en este trabajo se estudiarán de forma diferenciada. A ello se suma el inconveniente de que una gran parte de las fuentes son indirectas y están escritas en contextos muy variados. Estudiaremos aquí otros autores que abordan el vegetarianismo en el mundo griego, entre los que destaca la figura de Empédocles, de quien se conservan testimonios directos.

En el mundo griego el consumo de carne era, en general, escaso. Por esa razón adoptar una dieta vegetal en Grecia no era algo complicado, pues cereales y legumbres constituían la base de la alimentación. Cuando en el mundo griego hablamos de adoptar una dieta vegetariana no nos referimos simplemente a una opción dietética, sino a la argumentación en defensa del vegetarianismo. La principal ocasión en la que los griegos consumían carne era tras los sacrificios rituales; el banquete era esencial para la cohesión social, por lo que su rechazo provocaba una exclusión de la sociedad de aquellos que la defendían, circunstancia que vivieron especialmente los órficos.³³

³³ Para la importancia de la cohesión social que suponía el sacrificio para los griegos, véase RUDHARDT, J. 1958. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève: Droz; BURKERT, W. 1982. *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press; DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. (eds.). 1989. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: Chicago University Press.

3.1. Homero, los griegos y la carne

Es imposible iniciar cualquier estudio sobre el mundo griego sin citar a Homero, por lo que su elección como inicio de este no es casual.³⁴ En los textos atribuidos a Homero³⁵ se encuentra el origen a muchas ideas que están en la base de la cultura occidental y así sucede con el tema de esta Tesis. El consumo de carne en el mundo griego aparece desde muy pronto vinculado a los sacrificios que implicaban víctimas animales, cuestión esencial que explicará, como veremos, la oposición al consumo de carne de las comunidades órficas y su consecuente no participación en los sacrificios.³⁶

En la *Iliada*³⁷ las descripciones del mundo griego están diferenciadas entre los relatos que se refieren a los héroes que participan en la guerra y los que se refieren a la vida cotidiana agraria, pastoril y en muchos casos idílica. En cuanto a los héroes, su vinculación con la carne aparece reflejada a menudo en los banquetes que se realizan en su honor, donde la carne a la parrilla es un elemento presente y diferenciador de los héroes frente a los dioses (que se alimentan de néctar y ambrosía) y frente al resto de la población, que difícilmente podía tener un acceso tan abundante a la carne.³⁸ En la *Iliada* se describen por ejemplo los procesos de corte, cocinado y consumo de la carne, así como la relación con los sacrificios y las ofrendas a la divinidad.³⁹ También se relata el importante proceso de sacrificio y posterior banquete en honor de los dioses y en el que

³⁴ Se ha tomado esta idea de iniciar el relato sobre el vegetarianismo con Homero de la obra de SPENCER, C. 1995. *The heretic's feast: a history of vegetarianism*. Hanover: University Press of New England, en donde se comienza de la misma forma el estudio sobre este tema.

³⁵ El debate sobre la autoría de las obras tradicionalmente atribuidas a Homero ha sido largo y a menudo infructuoso con dos posturas diferenciadas: la que defiende una unidad literaria en obras como la *Iliada* o la *Odisea* y la que apuesta por ver manos diferentes en su redacción. En la actualidad el debate ha quedado bastante relegado, sin que se haya llegado a un consenso definitivo.

³⁶ La bibliografía sobre los sacrificios en la Antigüedad es extensísima. Por ejemplo, se puede citar la ya mencionada obra de BURKERT, *Homo Necans...*; y la editada por WRIGHT KNUST, J. y VÁRHELYI, Z. (eds.). 2011. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press. Más específicamente sobre la cuestión de los animales en los sacrificios, así como de la alimentación en relación con este tipo de ceremonias, hay que citar la ya mencionada de DETIENNE y VERNANT, *The Cuisine of Sacrifice...*; también FARAONE, C.A. y NAIDEN, F.S. (eds.). 2012. *Greek and Roman animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press; GARCÍA FERNÁNDEZ, F.J., LOZANO GÓMEZ, F. y PEREIRA DELGADO, Á. (coords.). 2015. *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

³⁷ Sobre las referencias a la comida en la *Iliada* y especialmente para la diferenciación entre realidad y ficción sobre este tema en la gran epopeya griega, véase MINCHIN, E. 1987. Food Fiction and Food Fact in Homer's *Iliad*, *Petits Propos Culinaires*, 25, pp. 42-49.

³⁸ Sobre el tratamiento que dan las fuentes griegas a la cuestión de la alimentación, véase GARCÍA SOLER, M.J. 2001. *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva.

³⁹ Homero, *Iliada* IX, 209-225. **Anexo 1.** Los textos así referenciados se recogen en el anexo correspondiente tanto en su versión en castellano como en el original griego o latino.

todos participan, buscando la ayuda divina y la fortuna en la batalla, ceremonia de especial relevancia en el mundo griego.⁴⁰

El sacrificio como práctica religiosa y social se configuró como un elemento central de la cohesión de la ciudad; en ello el banquete desempeñaba un papel muy importante para la sociedad. Se describe bien en la *Odisea*, en el célebre relato que nos cuenta el sacrificio que se realiza en casa de Néstor,⁴¹ en la que está hospedado Telémaco,⁴² que ha viajado a Pilos para tratar de obtener noticias de su padre Odiseo.⁴³ Es cierto que la realidad de la vida cotidiana griega estaba alejada de este tipo de banquetes de los héroes y la mayor parte de la población tenía un consumo de carne (κρέας)⁴⁴ muy limitado y restringido normalmente a la celebración de las ceremonias religiosas.⁴⁵ No obstante, aunque el consumo de carne en el mundo griego fuese desigual, eso no resta importancia a su relevancia en el contexto de los banquetes y a que su consumo fuera, como ya se ha indicado, un importante elemento de cohesión social.

Pero además de esto, en la sociedad griega se desarrolló también el rechazo a la carne y la idea de que una dieta cereal estaba más cercana a lo civilizado. En Atenas se utilizaron los mitos de origen de la dieta cereal como justificación política para la colonización, basándose en la idea de civilización vinculada a la dieta. Ello no implicaba *per se* el rechazo del consumo de carne, pero sí establecía una relación entre la agricultura y la alimentación cereal con la idea de sociedad que los atenienses querían exportar. Así se aprecia en Isócrates⁴⁶, quien atribuye a los antepasados atenienses el logro de que

⁴⁰ Homero, *Iliada* II, 399-431. **Anexo 2.**

⁴¹ Néstor, rey mítico de Pilos, participó según el relato homérico en la guerra de Troya dentro del bando aqueo.

⁴² Telémaco, hijo de Odiseo y Penélope, es el personaje principal de los cuatro primeros cantos de la *Odisea*, que relatan la situación de Ítaca ante la ausencia de su rey Odiseo y la búsqueda de su padre por parte de Telémaco.

⁴³ Homero, *Odisea* III, 453-472. **Anexo 3.**

⁴⁴ Hay dos términos en griego que se utilizan para denominar a la carne. El primero es κρέας, que se utiliza específicamente para indicar la “carne destinada a comer”. El segundo es σάπξ con un significado genérico para referirse a la carne. En castellano no hay distinción entre estos dos términos y hay que traducirlos ambos como “carne”, pero la distinción en griego podría ser equiparable a la que existe en inglés con los términos *meat* (carne destinada a alimento) y *flesh* (carne en general). Cf. GARCÍA SOLER, *El arte de comer...*, p. 217.

⁴⁵ Sobre el consumo de carne en Grecia y los contextos en los que se producía véase el trabajo de EKROTH, G. 2007. Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?, *Food & History*, 5, 1, pp. 249-272.

⁴⁶ El orador y político griego Isócrates vivió entre los siglos V y IV a.C. en Atenas y fue uno de los principales defensores del panhelenismo, esto es, la unión de todos los griegos con un objetivo común, que en ese momento era la defensa de Grecia de los ataques persas. De entre sus numerosas obras destaca el *Panegírico*, un manifiesto político en el que expresa estas ideas.

Deméter les diera la agricultura y los misterios, los dos ejes centrales de la sociedad y de la civilización.⁴⁷

Lo que da legitimidad a la dominación ateniense sobre otras ciudades es precisamente que son los atenienses los que poseen el conocimiento de la agricultura (cosechas) y además los que conocen los misterios. Se aprecia bien aquí cómo un mito sobre la alimentación vegetal es utilizado con fines políticos, mientras que la alimentación basada en la carne se vinculaba con la barbarie, que implicaba el derramamiento de sangre. Los griegos utilizaron la dieta cereal y por tanto vegetal, como elemento de distinción con sus pueblos vecinos; de hecho, se denominaron a sí mismos como “comedores de pan”⁴⁸ marcando así con la alimentación su identidad y sus propios límites con respecto a “los otros”,⁴⁹ a los bárbaros, en el sentido griego del término,⁵⁰ refiriéndose habitualmente a ellos como “los que comen carne” tal y como se refleja en diversas citas de autores griegos, por ejemplo Tucídides cuando habla de que los habitantes de Etolia tenían una lengua difícil de entender y comían carne cruda⁵¹ o Heródoto que dice que más allá de un desierto ubicado al norte del Mar Negro habitaban los Ἀνδροφάγοι, es decir, comedores de hombres⁵² o Aristóteles que describe el salvajismo de algunos habitantes cercanos al Ponto Euxino que se alimentaban de carne cruda.⁵³ Los griegos, en definitiva, marcaron una frontera basándose en la alimentación cereal como reflejo de civilización.⁵⁴

En concreto en Atenas se relaciona también la dieta cereal y el rechazo al consumo de carne con la civilización. En el caso de los sacrificios cruentos, a pesar de que su reflejo en la literatura griega es muy antiguo, contamos con relatos como el de Teofrasto que trata de establecer el sacrificio no cruento como el original en Atenas y el sacrificio animal como un estadio posterior. Las opiniones de Teofrasto⁵⁵ han llegado a través de Porfirio⁵⁶

⁴⁷ Isócrates, *Panegírico*, 28. **Anexo 4.**

⁴⁸ Hesíodo, *Trabajos y días*, 82.

⁴⁹ Sobre esta cuestión véase LONGO, O. 1997. Il cibo degli altri, en FLANDRIN, J.L. y M. MONTANARI, M. (eds.), *Storia dell'alimentazione*, Bari: Laterza, pp. 201–210.

⁵⁰ Es decir, “el que balbucea”, teniendo en cuenta el origen onomatopéyico del término. En definitiva, el que no habla griego, el extranjero.

⁵¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 94, 5

⁵² Heródoto, *Historias*, IV, 18, 3.

⁵³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 6, 1148b.

⁵⁴ SCARPI, P. 2008. Interdizioni alimentari, confini e tassonomie nelle pratiche di culto delle religioni del mondo classico. *Food & History*, 6, 2, pp. 47–56.

⁵⁵ Teofrasto, filósofo griego de los siglos IV y III a.C. Destacó por sus obras sobre botánica, aunque abordó numerosas cuestiones en sus textos, que se conservan de forma dispersa.

⁵⁶ Porfirio de Tiro, filósofo neoplatónico del siglo III d.C. Su obra *Sobre la abstinencia* en la que hace un alegato en favor del vegetarianismo es una fuente fundamental para el estudio de este fenómeno en la Antigüedad porque a pesar de ser una obra tardía, recoge ampliamente gran cantidad de referencias de

que recoge la historia de las *Dipolia*,⁵⁷ una ceremonia de origen agrario que se celebraba en Atenas para agradecer a los dioses la buena cosecha. Según Porfirio,⁵⁸ en origen, en estas fiestas se ofrecían en los altares productos de la cosecha; en una ocasión, un buey se acercó al altar y comió las ofrendas allí depositadas; entonces un campesino, entendiendo esto como una impiedad, mató al buey sobre el altar. Dándose cuenta del delito que había cometido, el campesino marchó al exilio. Tras esto se originó un periodo de sequías y malas cosechas, que los atenienses achacaron a la muerte del buey sobre el altar. Apolo a través de la Pitia les indicó que debían volver a sacrificar un buey y después comérselo; el campesino exiliado se ofreció voluntario para realizar el sacrificio y este se llevó a cabo. Después él, junto con los participantes en el mismo, fueron juzgados por la necesidad de encontrar a un culpable; todos los participantes fueron acusándose unos a otros y finalmente la acusación recayó sobre el cuchillo con el que se sacrificó al buey que, al no poder defenderse, fue el acusado del crimen, instituyéndose desde entonces esta curiosa tradición en Atenas.⁵⁹

En realidad, lo que relata Porfirio en esta historia es la institución de las *Bufonia*⁶⁰ atenienses, unas ceremonias vinculadas a las ya comentadas de carácter agrario pero en donde el protagonismo no lo tenía en este caso una ofrenda cereal sino el sacrificio de un buey. Resulta interesante como se vincula el sacrificio cruento de un animal con una culpa que se debe expiar y que inicialmente envía al culpable al exilio, pero que termina recayendo en el arma que ha cometido el crimen. La necesidad de hallar un culpable a la muerte del animal es algo significativo, que puede tener su origen en la importancia del buey en las tareas agrarias y lo poco conveniente que resulta su sacrificio.

No obstante, lo más interesante de este relato para el tema que nos ocupa es la idea que se refleja, esto es, que los sacrificios vegetales se tratan de presentar como más antiguos en Atenas, al igual que se trataba de vincular la dieta cereal con la civilización y la sociedad más avanzada. Ambos relatos, no obstante, son escasamente creíbles y tienen más relación con una justificación política que con algo real. Tanto los sacrificios

autores anteriores que de otra forma se habrían perdido. Las ideas de Porfirio serán analizadas con detalle más adelante.

⁵⁷ Διπόλια en griego.

⁵⁸ Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 29-30.

⁵⁹ Ver a este respecto el artículo que publiqué recientemente SÁNCHEZ DE MAYO, P. 2018. La crítica a la violencia religiosa contra los animales en la obra *De Abstinencia* de Porfirio de Tiro: El caso de los sacrificios cruentos, en CONTRERAS MAZARÍO, J.Mª. y PAREJO GUZMÁN, Mª.J. (coords.). *Religiones: (no)violencia y Diálogo*. Tirant: Valencia, pp. 99-114.

⁶⁰ Βουφόνια en griego.

animales como el consumo de carne vinculado a ellos fueron habituales en la sociedad griega y su importancia en la misma es evidente. Por esa razón, optar por una dieta vegetariana en Grecia suponía una ruptura relevante frente a la sociedad.⁶¹

3.2. Orfismo

3.2.1. El orfismo en su contexto

El fenómeno del orfismo plantea varios problemas, comenzando con el uso del término que no existía en la época griega, sino que ha sido creado por la historiografía moderna tal y como ocurre con otros “-ismos”. Las dudas sobre la existencia de algo denominado “órfico” en la Antigüedad comenzaron a disiparse a mediados del siglo XX, con el hallazgo del *Papiro de Derveni*⁶² que demostraba la existencia de teogonías órficas, varias laminillas de oro órficas que ampliaban la información sobre cuestiones escatológicas, e inscripciones en hueso halladas en Olbia,⁶³ que demostraban la existencia de una comunidad órfica en el siglo V a.C. No obstante, la aceptación mayoritaria de la existencia del orfismo a partir de estos descubrimientos no implica que el fenómeno sea fácil de entender y perviven numerosos problemas para definir qué es el orfismo y quiénes eran los órficos, y si los que hoy llamamos órficos constituían en la Antigüedad un grupo como tal.

En el siglo XIX se definió el orfismo como un movimiento religioso griego que se origina en el siglo VI a.C. derivado del culto de Dioniso.⁶⁴ Su doctrina se centra en el

⁶¹ Autores como M. Detienne han insistido bastante en la idea de que el rechazo de los órficos a participar en sacrificios cruentos y consumir después la carne habría provocado en ellos un distanciamiento del resto de la sociedad. Aunque esta hipótesis es compleja de comprobar por la escasez de fuentes, es cierto que, como se verá a continuación, los órficos fueron vistos como personajes extraños por el resto de la sociedad griega, lo que llevó a que fueran objeto de burla y es además en el tema de la alimentación donde las fuentes más insisten. Sobre esta cuestión véase DETIENNE, M. 1975. Les chemins de la déviance: Orphisme, dionysisme et pythagorisme, *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Napoli, pp. 49-79.

⁶² El *Papiro de Derveni* fue encontrado en unas excavaciones en el norte de Grecia. Escrito probablemente a finales del siglo V a.C., contiene poemas atribuidos según el texto a Orfeo, por lo que es una fuente esencial para entender el orfismo.

⁶³ Antigua ciudad griega de la costa norte del Mar Negro (actual Ucrania).

⁶⁴ La visión tradicional del orfismo se basa esencialmente en la obra de GUTHRIE, W.K.C. 1935. *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic movement*. Londres: Methuen; y también en la obra de NILSSON, M.P. 1935. Early Orphism and kindred religious movements, *HTHR* 28, pp. 181-230. Posteriormente esta visión fue ampliada y actualizada por las obras de BURKERT, W. 1977. Orphism and Bacchic Mysteries: New Texts and old problems of Interpretation, *Colloquium of the Center for Hermeneutical Studies*, Berkeley: The Center; y también en PARKER, R. 1995. Early Orphism, en POWELL, A. (ed.) *The Greek World*. Londres: Routledge. La bibliografía del orfismo es muy extensa y ha sido especialmente abundante en las últimas décadas. Para una recopilación bibliográfica de las obras más

alma, que conciben encerrada en el cuerpo como consecuencia de una falta inicial (o pecado antecedente)⁶⁵ cometida por los titanes al despedazar y devorar a Dioniso. El castigo de Zeus a estos se proyecta después sobre los humanos en una condena que supone que el alma debe sufrir un ciclo de reencarnaciones hasta expiar esa culpa inicial. La salvación se logra mediante la combinación de dos elementos: la iniciación en rituales báquicos y el mantenimiento de un determinado modo de vida puro,⁶⁶ que exige, entre otras cosas, una dieta vegetariana debida a la creencia en la reencarnación de las almas.⁶⁷ El modo de vida órfico requería una pureza que abarcaba todos los ámbitos de la vida, siendo esta su principal característica.⁶⁸

Como fuentes para conocer el orfismo contamos con testimonios antiguos sobre la figura de Orfeo y la instauración por su parte de prácticas religiosas y, por otro lado, obras o fragmentos que se atribuyeron ya a él en la Antigüedad. Orfeo es, junto con Pitágoras,⁶⁹ una de las figuras más relevantes del mundo religioso griego. A su faceta de músico, se une la de poeta y guía religioso; su influencia y proyección quedó reflejada en obras como *Argonáuticas órficas*.⁷⁰ En la tradición literaria se destacan sus dotes para el

recientes hasta 2003 véase SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A. 2003. Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003), *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8, pp. 225-264; para las obras aún más recientes véase SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A. 2012. Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (2004-2012), *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp. 211-252. También hay que destacar la obra en dos volúmenes de BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). 2008. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, que constituye uno de los trabajos más exhaustivos sobre orfismo que existen actualmente.

⁶⁵ Este pecado antecedente puede recordar por algunas similitudes al pecado original del cristianismo, pero hay que insistir en sus amplias diferencias. El pecado antecedente del orfismo no es como consecuencia de una falta cometida por el ser humano (como en el cristianismo) sino por sus ancestros, los titanes, aunque las consecuencias se proyectan también sobre los humanos. Igualmente, la forma de liberarse de este pecado es muy distinta: en el cristianismo el pecado original se borra con el bautismo, mientras que en el orfismo sucede mediante el ciclo de reencarnaciones del alma. Sobre esta cuestión véase la tesis doctoral de HERRERO DE JÁUREGUI, M. 2006. *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana*. Bernabé, A. y Piñero, A. (dirs.). Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid., pp. 31 y ss., especialmente su contextualización histórica del orfismo.

⁶⁶ El denominado en griego como Ὀρφικὸς βίος.

⁶⁷ La reencarnación de las almas (o transmigración) implicaba en las creencias órficas no solo a los humanos sino también a los animales, hasta el punto de que un alma que se había alojado en un cuerpo humano podía después ocupar un cuerpo animal y viceversa. Esto explica el rechazo de los órficos a comer animales, en cuanto que pudiesen contener un alma humana. Lo mismo se da en los pitagóricos.

⁶⁸ Sobre esta cuestión véase HERRERO DE JÁUREGUI, *La tradición órfica...*, p. 34. También PARKER, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, sobre cuestiones de pureza en el mundo griego. Sobre la problemática historiográfica del orfismo véase BERNABÉ, A. 2006. Orfismo y neopitagorismo, en PIÑERO, A. (coord.). *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, pp. 595-627.

⁶⁹ Aunque, a diferencia de Orfeo, Pitágoras fue un personaje real, el proceso de mitificación y la dificultad de encontrar testimonios objetivos sobre el personaje hacen que las similitudes entre ambos sean muy grandes, especialmente por la influencia que tuvieron en siglos posteriores.

⁷⁰ *Argonáuticas órficas* es un poema épico que relata el viaje de los argonautas en busca del vellocino de oro y que tiene a Orfeo como personaje destacado. Es uno de los textos utilizados para conocer las doctrinas

canto y la atracción mediante ello de los animales, así como descripciones de su expedición con los argonautas, el episodio con su esposa Eurídice o su propia muerte. En la Antigüedad se le atribuyeron varias obras, desde las ya mencionadas *Argonáuticas órficas*, hasta teogonías, himnos y escritos rituales, obras que fueron compuestas desde el siglo VI a.C. hasta la época romana, lo que plantea grandes problemas de autoría que en la Antigüedad ya se resolvió al hablar no solo de textos cuyo autor era Orfeo, sino también de obras inspiradas por él.

Dentro del orfismo se pueden diferenciar dos grupos de acuerdo con su modo de vida. Los “orfeotelestas” eran los más comprometidos, que llevaban una vida itinerante y de pobreza. Plutarco describe a uno de estos que habría vivido en el siglo V a.C., en tono de burla, un tono habitual en las descripciones que la literatura griega hace de estos personajes.⁷¹ El segundo grupo era el de los “creyentes”, simples seguidores de las doctrinas de Orfeo, menos conocido al no quedar tanto reflejo de ellos en las fuentes como de los “orfeotelestas” más fáciles de caracterizar.

La pureza exigida a los órficos implicaba la abstención del consumo de carne y el rechazo de los sacrificios cruentos. No obstante, existe un rito de purificación que, según lo que se desprende de algunas fuentes, podría requerir de la participación en un sacrificio animal y en un banquete de carne cruda, lo cual guarda paralelismo con la muerte de Dioniso, desmembrado y devorado por los titanes, hechos por los cuales los hombres deben pagar con una continua reencarnación del alma;⁷² de igual forma esa falta del órfico que participa en un sacrificio y consume la carne de un animal supondría un nivel de impureza máximo y un punto de inflexión hacia un proceso de expiación y purificación posterior mediante la adopción de los preceptos del modo de vida órfico.⁷³ Tras este momento de máxima impureza para el órfico, que le supondría hacer justo lo contrario de lo que su doctrina le indica, se iniciaría el modo de vida órfico cuya principal premisa era abstenerse del consumo de carne. El motivo de este vegetarianismo está, como se ha

del orfismo. Traducción al castellano de Periago Lorente 1987. Las *Argonáuticas órficas* no se deben confundir con las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, obra posterior y más conocida, que relata los viajes de los argonautas dirigidos por el héroe Jasón.

⁷¹ Plutarco, *Máximas de espartanos*, 224E. **Anexo 5.**

⁷² Esta cuestión aparece reflejada en el *Papiro de Gurob*, texto del siglo III a.C. procedente de Egipto y que contiene referencias al ritual órfico, por lo que ha sido a menudo definido como un libro ritual del orfismo. Cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2002. Los libros del ritual órfico, *Estudios clásicos*, 44, 121, pp. 109-123.

⁷³ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008b. Los orfeotelestas y la vida órfica, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 785-786.

dicho, en la transmigración de las almas⁷⁴ y en la creencia en una división entre seres con alma o “animados” (ἐμψυχα), y por tanto no lícitos de ser consumidos, y seres “inanimados” (ἄψυχα), y por tanto aceptados para su consumo.

3.2.2. Vegetarianismo y orfismo⁷⁵

Es la dieta uno de los elementos centrales que define a los órficos y lo que más a menudo reflejan las fuentes. Así, en Eurípides se dice:⁷⁶

¿Así que tú eres el hombre sin par que vive en compañía de los dioses? ¿Tú el casto y puro de todo mal? Yo no podría creer en tus jactancias hasta el extremo de ser tan insensato de atribuir ignorancia a los dioses. Continúa ufanándote ahora y vendiendo la mercancía de que no comes carne y, según tu señor Orfeo, ponte fuera de ti, honrando el humo de innumerables libros. ¡Estás atrapado!⁷⁷

La referencia a la negativa a consumir “seres con alma” o “alimentos con alma” aparece con frecuencia en los textos. De nuevo Eurípides, en este caso en su tragedia *Cretenses*, utiliza estos argumentos, además de otras cuestiones como el uso de una vestimenta blanca, refiriéndose seguramente a la fabricada con lino, ya que los órficos no utilizaban prendas procedentes de animales, en especial la lana, por no considerarlas puras, prefiriéndose aquellas producidas con elementos obtenidos de la tierra como las plantas:⁷⁸

Con vestidos totalmente albos rehúyo la generación de los mortales y los sarcófagos, sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme de alimentos en los que hay ánima.⁷⁹

⁷⁴ BERNABÉ, A. 2011. La transmigración entre los órficos, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 179-210.

⁷⁵ Sobre esta cuestión véase BERNABÉ, A. 2012a. Vegetarianismo en Grecia: implicaciones religiosas, éticas y sociales. Conferencia de clausura del *Congreso Internacional sobre “Alimentación, creencias y diversidad cultural”*, León: Universidad de León.

⁷⁶ Eurípides, uno de los grandes poetas griegos del siglo V a.C., representa en este texto la imagen del órfico en tono de burla. En este fragmento Teseo responsabiliza a su hijo Hipólito de la muerte de su mujer Fedra, poniendo en cuestión su vida ejemplar con el terrible acto del que es acusado.

⁷⁷ Eurípides, *Hipólito*, 948-955. Aunque en esta traducción al castellano que utilizamos se habla de carne en el texto, en realidad en el original griego se usa el término ἄψυχον que se refiere a aquello “inanimado”, es decir a la “comida sin alma”, esto es, las plantas. Véase **anexo 6**.

⁷⁸ Sobre el carácter sagrado del lino en la Antigüedad véase TEJA CASUSO, R. 2019. «Puro como el rocío sobre la tierra»: el significado mágico-religioso del lino entre judíos, paganos y cristianos, en PIQUERO, J., DE PAZ, P. y PLANCHAS, S. (eds.), *Nunc est Bacchandum: Homenaje a Alberto Bernabé*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 193-202.

⁷⁹ Eurípides, *Cretenses* (fr. 472 Kannicht). Traducción disponible en BERNABÉ, A. 2004. Un fragmento de los Cretenses de Eurípides, en LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*. Madrid:

El rechazo al consumo de carne en los órficos se explica también por el paralelismo, ya citado, con el desmembramiento y consumo de Dioniso por parte de los titanes. Platón vincula esta creencia a los seguidores de Orfeo.⁸⁰ Pero gran parte de las referencias más antiguas sobre la abstinencia de carne entre los órficos provienen de la tragedia y la comedia griega,⁸¹ lo que resulta especialmente interesante para comprobar cómo eran vistos los órficos por los griegos; encontramos referencias a Orfeo como el iniciador del vegetarianismo, o al menos como eliminador de los sacrificios, tal y como relata Aristófanes en *Ranas*,⁸² en un texto que recoge dos aspectos esenciales de los órficos y de su modo de vida ya descrito. En primer lugar, se hace referencia a sus ritos, lo que en el texto se denomina *teletai* (misterios).⁸³ En segundo lugar surge de nuevo la cuestión alimenticia, de “abstenerse de los muertos”, aunque el sentido pueda ser más amplio y referirse a las matanzas y por tanto al derramamiento de sangre, cuyo rechazo es en sí mismo el principal motivo del rechazo al consumo de carne entre los órficos. En otros textos, como la perdida obra de Antífanes⁸⁴ titulada *Orfeo* se sigue la misma línea en lo que seguramente sería una burla a la dieta de los órficos con la frase “un bocado de verduras diversas”⁸⁵.

Más allá de los comentarios casi siempre burlones que las obras griegas dedican a los órficos y a su modo de vida, hay pocas noticias sobre sus prácticas alimenticias. Por ejemplo, en Platón⁸⁶ encontramos una referencia al llamado “modo de vida órfico” insistiendo una vez más en el punto que los distinguía y separaba del resto de la sociedad griega, esto es, apartarse de los seres animados en particular en la alimentación, pero en general también en otros aspectos de su vida, pues también se hace referencia al rechazo

Ediciones Clásicas, pp. 257-286. **Anexo 7.** Ambos fragmentos citados de Eurípides se analizan detalladamente en BERNABÉ, A. 2016. Two Orphic Images in Euripides: Hippolytus 952–957 and Cretans 472 Kannicht, *Trends in Classics*, 8, 2, pp. 183-204.

⁸⁰ Platón, *Crátilo*, 400c. **Anexo 8.**

⁸¹ Sobre Orfeo y el orfismo en la comedia griega, BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). 2008. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 1217-1238.

⁸² Aristófanes, *Ranas*, 1030-1036. **Anexo 9.**

⁸³ El término griego que se traduce por “misterios” (τελεταί en acusativo en el texto), es una palabra de compleja interpretación que a menudo es preferible no traducir y dejar simplemente como *teletai*. Puede hacer referencia tanto al propio rito en que participaban los seguidores de Orfeo como a las enseñanzas que en la ceremonia se obtenían. Véase JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008a. El ritual y los ritos órficos, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 731-770.

⁸⁴ Antífanes vivió entre el siglo V y IV a.C. y fue uno de los comediógrafos griegos más importantes de su época con una gran producción escrita tal y como conocemos por la amplia lista de títulos atribuidos a él, que sin embargo se han conservado escasamente y de forma fragmentaria.

⁸⁵ *Frag.* 178 Kassel-Austin, que en griego es βύστρον τιν' ἐκ φύλλων τινόν. Agradezco a Alberto Bernabé la ayuda con la traducción de este fragmento.

⁸⁶ Platón, *Leyes*, 782c-d. **Anexo 10.**

de estos a los sacrificios cruentos y a su apuesta por sacrificios que no involucraran a víctimas animales, lo cual es coherente con su doctrina. No está de más resaltar también el hecho de que Platón habla de esta vida órfica en pasado, por lo que no era percibida como propia de su época.

Dentro del orfismo existía así una forma de ascetismo que tiene paralelismo con el practicado en otras religiones, como el cristiano, que ha quedado plasmado en la idea de que el órfico debía tener un comportamiento de mantenimiento de la pureza⁸⁷ pero que, a diferencia de otros cultos en los que esta situación era transitoria (como parte de un rito y con la finalidad de purificarse), entre los órficos el estado de pureza aspiraba a ser permanente. Existían dos tipos de seguidores de este tipo de vida, los “iniciados” y los “bacos” (μύσται καὶ βακχοί) que se distinguen en que los primeros son los meramente iniciados en la religión órfica y los segundos aquellos que han alcanzado el grado más elevado de ascetismo. Esta diferenciación aparece reflejada en la laminilla de Hiponio,⁸⁸ que recoge una serie de instrucciones para la llegada del difunto al más allá: “...y te darán a beber de la laguna Mnemósine. Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos”.⁸⁹

En el orfismo encontramos por primera vez en la cultura clásica referencias al vegetarianismo o a la abstinencia de carne en vinculación con un determinado modo de vida relacionado con el ascetismo y la pureza, e igualmente con una fuerte presencia de conceptos como la transmigración de las almas que quedarán definidos algo más adelante. Todos estos elementos configuran un modo de vida que se reproducirá en diferentes etapas y desarrollos religiosos del mundo clásico, sin perderse la referencia original que supuso el “modo de vida órfico” que sentó las bases de un modo diferente de entender la religión griega.

⁸⁷ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008b. Los orfeotelestas..., p. 794 y ss.

⁸⁸ Datada en torno al 400 a.C. Véase BERNABÉ, A. y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I. 2001. *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 15.

⁸⁹ *Laminilla de Hiponio* 13-16. La traducción al castellano se encuentra en BERNABÉ y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instrucciones para el más allá...*;

3.3. Pitagorismo

3.3.1. El pitagorismo en su contexto

El pitagorismo presenta semejantes problemas de definición que el orfismo. El hecho de que Pitágoras fuera un personaje histórico tampoco ayuda demasiado a definirlo, sobre todo por la gran amplitud cronológica del fenómeno, que llegó hasta la Antigüedad tardía. El término pitagorismo es moderno y engloba las distintas prácticas y creencias de los seguidores de Pitágoras en el mundo antiguo.

Pitágoras nació en la isla de Samos, en torno al año 570 a.C.⁹⁰ Desde allí realizó varios viajes, visitando la cercana Mileto dónde es más que probable que conociera a un Tales ya anciano. Posteriormente las biografías sobre el filósofo inciden en los diversos viajes que se supone que realizó, entre los que destaca su visita a Egipto, siendo el que con más probabilidad se produjo, e incluso su visita a Babilonia después de ser apresado por los persas cuando estos conquistan Egipto liderados por Cambises II.⁹¹ Tras su vuelta a Grecia se instaló en la colonia griega de Crotona, en el sur de Italia; allí permaneció hasta marcharse a la ciudad de Metaponto, también en el sur de Italia, muriendo en torno al 480 a.C.⁹²

El “modo de vida pitagórico” (πυθαγορικὸς βίος) es, en muchos aspectos, equiparable al órfico, aunque presenta características propias. Platón distingue ambos, aunque sin mencionar las características del pitagórico, sino que lo nombra sin entrar en detalles, aunque sí que aclara que este modo de vida diferencia a los que lo practican del resto de la sociedad. La referencia la encontramos en sus diálogos de *La República*.⁹³ El texto muestra como los pitagóricos eran identificables en la Antigüedad y su forma de vida distinguida de la de los órficos a pesar de sus semejanzas y de que, a veces, se les confundiera. Aun así, podemos afirmar que, a pesar de la distinción de Platón, ambos modos de vida en esencia se basaban en lo mismo, esto es, una forma de vivir con una serie de parámetros establecidos consistentes en prescripciones, entre las que destacan como más relevantes las de tipo alimenticio.

⁹⁰ Sobre las fuentes, relatos y cronología vital de Pitágoras véase la obra de RIEDWEG, C. 2005. *Pythagoras. His life, teaching, and influence*. Ithaca: Cornell University Press, especialmente el capítulo dedicado a la historicidad de su figura.

⁹¹ Jámblico, *Vida pitagórica*, 4, 19.

⁹² Las obras sobre Pitágoras y los pitagóricos son numerosas, pero una de las fundamentales es la de BURKERT, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.

⁹³ Platón, *República*, 600a-b. **Anexo 11.**

Pero que el modo de vida de órficos y pitagóricos fuera similar, no significa que fueran iguales. Jan Bremmer insiste en la multitud de matices que los diferencia, comenzando con la historicidad de su fundador, el hecho de que los pitagóricos conformaban comunidades sin textos; que entre ellos es muy importante la ética, mientras que entre los órficos es la purificación el elemento central; que entre los pitagóricos no se da gran importancia a la mitología, cosa que sí ocurre en los órficos; o que en estos últimos está presente la idea de la culpa, del pecado antecedente que se debe expiar, cuestión que no aparece entre los pitagóricos.⁹⁴ Como en el caso de los órficos, entre los pitagóricos existen grados de compromiso. Es Jámblico, en la biografía de Pitágoras,⁹⁵ quien lo detalla. Según su relato, Pitágoras estableció diversas fases y escalas de iniciación, comenzando con un rito de purificación con diferentes pruebas, periodo con una duración de cinco años tras el cual el iniciado, vestido de lino, podía entrar en el círculo de Pitágoras y escuchar sus enseñanzas. Una vez iniciados, el de Samos otorgaba diferentes grados y ocupaciones a sus seguidores según sus aptitudes.⁹⁶

Una de las cuestiones más relevantes del pensamiento de Pitágoras para el tema de análisis de esta Tesis es su relación con la metempsicosis, que algunas fuentes indican que él mismo introdujo en Grecia. Es Empédocles, como se verá más adelante, el primero en hablar de esta creencia, aunque ello no significa que no existiese antes. No hay acuerdo en la historiografía acerca de si esta idea se originó en Grecia de forma paralela que en Asia o si los griegos la importaron gracias a sus contactos con otros pueblos.⁹⁷ Heródoto

⁹⁴ BREMMER, J. 1999. Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?, en BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 71-83. Sobre esta cuestión véase también la síntesis de BERNABÉ, A. 2012b. Un libro sobre Pitágoras. Reseña de la obra *Vidas de Pitágoras* de David Hernández de la Fuente, *Revista de Libros. Segunda Época*, 183.

⁹⁵ Existe una recopilación en castellano de las principales biografías que se escribieron en la Antigüedad sobre Pitágoras (VV. AA., *Vidas de Pitágoras*, ed. de Hernández de la Fuente, D. Girona: Atalanta, 2011). Las biografías más relevantes son la de Porfirio, Jámblico y Diógenes Laercio, así como las referencias de Diodoro de Sicilia (la más antigua, escrita en el siglo I a.C.) y la de Focio de Constantinopla, ya de época bizantina.

⁹⁶ En las fuentes se aportan diferentes denominaciones para sus seguidores, aunque lo más relevante es que a algunos de ellos se les denomina ya pitagóricos o pitagoristas (cf. Jámblico, *Vida pitagórica*, 18, 80 o también Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 37) y además se describe la existencia de administradores del dinero de la comunidad (pues las propiedades las ponían en común) así como de la propia organización interna del grupo de iniciados, lo que revela una incipiente organización dentro de la vida en común pitagórica.

⁹⁷ El debate sobre esta cuestión ha sido amplio. Autores como Burnet en su obra ya clásica de 1892 defendían que esta doctrina se originó tanto en Grecia como en India de una forma diferenciada e independiente aunque sobre la base de elementos de creencia comunes (Cf. BURNET, J. 1892. *Early Greek Philosophy*. London and Edinburgh: A. and C. Black); esta idea fue rebatida por autores como La Croce que apuntaban más hacia una creación independiente y a la imposibilidad de un desarrollo tan complejo en paralelo (Cf. LA CROCE, E. 1978. La doctrina de la transmigración en Grecia preplatónica, *ARGOS*, 2, pp.71-85) pues la tesis de Burnet es cierto que no explica los motivos de que esta creencia no se origine en

sitúa su origen en Egipto,⁹⁸ a pesar de que la transmigración no encaja en las creencias de la religión egipcia y con el tratamiento que estos daban al cuerpo del difunto tras su muerte, aunque según él fueron los egipcios los primeros en enunciar esta teoría de las almas, que implicaba que cuando el cuerpo muere, el alma inmortal penetra en otro ser que cobra vida, en un ciclo de reencarnaciones que incluye a los animales según esta descripción.

Resulta interesante cómo Heródoto evita referirse a los que, según él, se atribuyen en Grecia la invención de esta idea, aunque parece evidente que se refiere a los órficos y especialmente a los pitagóricos, y aunque no mencione a Pitágoras es difícil que al lector de la Antigüedad se le escapase la vinculación que tenía este con Egipto.⁹⁹ Pero la atribución a Pitágoras de esta creencia también tiene su reflejo en las fuentes, especialmente en textos tardíos como la biografía de Porfirio. Si tenemos en cuenta que Pitágoras fue utilizado en numerosos textos por su autoridad y que los propios pitagóricos creían en esta doctrina de la transmigración, se entiende bien que en la Antigüedad se estableciera ya esta relación. Porfirio¹⁰⁰ habla tanto de la inmortalidad del alma, como de su capacidad para viajar de un cuerpo a otro y lo que esto genera entre animales y humanos, esto es, una vinculación de parentela, afirmando además que fue Pitágoras el introductor de esta doctrina en Grecia. Pitágoras aparece como el introductor de la metempsicosis en Grecia, pero no como el inventor de esta concepción, lo que sustenta la hipótesis de un origen ajeno a Grecia y explica las acusaciones de falta de originalidad de Pitágoras, entre otros por parte de Heráclito.¹⁰¹

otras partes del Mediterráneo con una base de creencias igualmente común. Otros autores como Dodds ponen en el centro de la explicación la expansión de los griegos a partir del siglo VII a.C. por el Mar Negro y su contacto con otras culturas (Cf. DODDS, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press).

⁹⁸ Heródoto, *Historias*, II, 123. **Anexo 12.**

⁹⁹ Burkert defiende que podría referirse a Pitágoras pero también a Empédocles, aunque señala las diferentes combinaciones que podrían darse de a quién se refiere Heródoto (órficos y pitagóricos; órficos y Empédocles; Pitágoras y Empédocles). Sigue resultando sorprendente aun así que Heródoto no mencione a Pitágoras por su nombre, lo que ha llevado en ocasiones a defender que no es posible que se refiriera a él, a pesar de que la vinculación con Pitágoras parezca obvia tras leer el texto. Caso diferente es el de Empédocles, pues el motivo de no citarle por el nombre puede deberse simplemente a que continuaba vivo cuando Heródoto escribe, lo cual puede ser el motivo de omitirle (cf. BURKERT, *Lore and Science...*, p.172).

¹⁰⁰ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19.

¹⁰¹ Por ejemplo, Heráclito critica a Pitágoras en el *Frag.* 22 B 129 Diels-Kranz. y también en 22 B 40 Diels-Kranz. Algunos los recoge Diógenes Laercio en su obra *Vidas de los filósofos ilustres*. Disponible traducción al castellano de García Gual 2007. Los fragmento identificados como Diels-Kranz pertenecen a la recopilación alemana *Die Fragmente der Vorsokratiker* (en castellano *Los fragmentos de los presocráticos*) que sigue siendo la obra de referencia para enumerar los fragmentos presocráticos a pesar de existir traducciones posteriores; la primera edición fue realizada por Hermann Diels a principios del

3.3.2. Vegetarianismo y pitagorismo¹⁰²

La diferencia más notable entre el significado del vegetarianismo para los pitagóricos y los órficos radica en el valor que estos últimos dan a los mitos, en este caso al del desmembramiento y consumo de Dioniso por parte de los titanes y la necesidad de expiación de ese pecado antecedente.¹⁰³ En el caso de los pitagóricos no hay ninguna fuente que relacione sus prácticas alimenticias con un mito y la base de su abstención de comer carne es de naturaleza filosófica.¹⁰⁴

La creencia de los pitagóricos en la transmigración del alma es compartida con los órficos, no obstante, los motivos que justifican esta creencia y su sentido son diferentes. Si en los órficos la trasmigración consiste en una serie de fases que el alma debe pasar para poder librarse de ese pecado antecedente y al final salir del círculo de reencarnaciones como un alma ya liberada, en el caso de los pitagóricos no existe la creencia de que el alma deba hacer esto para finalmente liberarse, sino que simplemente transmigra de un cuerpo a otro porque así está establecido el orden de las cosas y por tanto esta no es una situación transitoria sino permanente; al no existir creencia en un pecado, no tiene sentido que el alma deba liberarse de nada y la transmigración en los pitagóricos tiene por tanto un sentido por sí misma y no otro propósito posterior.¹⁰⁵

De esta creencia en la metempsicosis se deriva el no consumo de carne debido a la idea de que cualquier ser vivo alberga un alma, lo cual configura un mundo interconectado de seres que merecen respeto por el mero hecho de contener un alma o albergar almas que anteriormente han ocupado cuerpos humanos.¹⁰⁶ Este último aspecto

siglo XX y posteriormente fue revisada y ampliada por Walther Kranz y reeditada en numerosas ocasiones, por lo que se suele identificar con ambos nombres.

¹⁰² Tal es la importancia de las ideas pitagóricas en el desarrollo del vegetarianismo en el mundo clásico que Haussleiter, en su clásica obra ya citada *Der Vegetarismus in der Antike*, considera que la historia del vegetarianismo en la Antigüedad es más bien la historia del desarrollo del pensamiento pitagórico: “*So ist die Geschichte des antiken Vegetarismus, wenn man von einer solchen überhaupt reden darf, im wesentlichen die Geschichte des Pythagoreertums in bezug auf seine diätetischen Lebensvorschriften*”. (HAUSSLEITER, J. 1935. *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín: Topelmann: 2). Siendo un juicio quizás en exceso contundente, es innegable el peso del pitagorismo en el desarrollo de la cuestión o, quizás, más que del pitagorismo, de la idea que sobre los pitagóricos y Pitágoras se va conformando a lo largo de la Antigüedad.

¹⁰³ Una interesante comparativa entre pitagorismo y orfismo en CASADESÚS, F. 2008. Orfismo y pitagorismo, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 1053-1078.

¹⁰⁴ BERNABÉ, A. 2012a. Vegetarianismo en Grecia...;

¹⁰⁵ BERNABÉ, A. 2012a. Vegetarianismo en Grecia...;

¹⁰⁶ CASADESÚS, F. 2011a. Pitágoras y el concepto de transmigración, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*.

es el que ponen de relieve las fuentes, por ejemplo en una conocida anécdota sobre Pitágoras, de quien se decía que frenó a un hombre que estaba maltratando a un perro porque oía en sus aullidos el alma de un antiguo amigo.¹⁰⁷ Según Diógenes, Pitágoras recordaba como su alma se había reencarnado en numerosas ocasiones y las personas que la habían ocupado.¹⁰⁸ De hecho estos relatos son habituales, incluso asociando antiguas vidas de Pitágoras con personajes legendarios, como con un participante en la Guerra de Troya, lo cual no es casual, siendo este uno de los relatos más simbólicos y con más repercusión de la Antigüedad y que amplifica el carácter legendario del sabio.¹⁰⁹

Diodoro de Sicilia refiere las indicaciones que Pitágoras daba a sus discípulos acerca de la moderación y la sencillez en las costumbres, así como sobre la abstinencia de alimentos que entroncan bien con el modo de vida ascético que caracteriza a los pitagóricos, que incluye también la abstinencia sexual.¹¹⁰ Según, Diodoro, Pitágoras creía que una vida opulenta destruía el cuerpo por lo que prescribía una dieta sencilla a sus seguidores a base de alimentos no cocidos y agua.¹¹¹ Conocemos además los alimentos que no estaban permitidos para los pitagóricos, en relación con una cuestión de pureza ritual:

La pureza se obtiene con purificaciones y baños y lustraciones y mediante los ritos de purificación después de un duelo fúnebre, el parto, y cualquier mancha (*miasma*), y además absteniéndose de carnes de animales muertos, de salmonetes, y melanuros, y de huevos y de animales ovíparos, y de habas, y de las otras cosas que suelen rechazar también los que inician en las ceremonias místicas en los santuarios.¹¹²

Entre los pitagóricos existían otro tipo de prescripciones alimenticias más allá de la abstinencia de carne. Así, por ejemplo, la prohibición de comer huevos y habas, que no parecen relacionadas con la creencia en la metempsicosis. La prohibición de consumir

Madrid: Abada Editores, pp. 211-232; VILLENA PONSODA, M. y GARCÍA GONZÁLEZ, A. G. 1992. La creencia pitagórica en la transmigración de las almas. *Florentia Iliberritana*, 3, pp. 561-569.

¹⁰⁷ Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 36. **Anexo 13.**

¹⁰⁸ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 4-5.

¹⁰⁹ Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 6. **Anexo 14.** El relato biográfico que hace Diodoro de Sicilia sobre Pitágoras está incluido en su obra *Biblioteca histórica*, una historia universal que compuso este historiador griego del siglo I a.C. y en la que aborda diversos temas. Las referencias a Pitágoras en este caso, aunque no muy amplias, inician una línea descriptiva seguida después en todas las biografías sobre él.

¹¹⁰ En relación con cuestiones sexuales Pitágoras afirmaba, según este relato, que son “un factor determinante de debilitamiento y de ruina física” (Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 9), algo que encaja con la moral pitagórica sobre estos temas.

¹¹¹ Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 7. **Anexo 15.**

¹¹² Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 33. **Anexo 16.**

huevos existe también entre los órficos y en el ámbito dionisiaco.¹¹³ No resulta extraño, pues al fin y al cabo el huevo es simbólicamente el origen de la vida e igualmente está relacionado con ella, como señala Plutarco cuando afirma que “en nada difiere el comer huevos del aprovechar los animales que los ponen”.¹¹⁴ La prohibición del consumo de habas, que se cita a menudo en las fuentes, se vincula con la dificultad que presenta su digestión y el efecto de ello para la tranquilidad del espíritu; además hay que tener presente que en la cuenca mediterránea es común una enfermedad hereditaria denominada “favismo”¹¹⁵ que provoca que el consumo de las habas, inocuas para el resto de la población, pueda ser tóxico, aunque es complicado saber el alcance del conocimiento que se tenía sobre esta dolencia en la Antigüedad.¹¹⁶ También mencionan las fuentes la relación de las habas con la sexualidad, tanto por su supuesta acción afrodisíaca,¹¹⁷ como por sus relaciones con el embarazo,¹¹⁸ sus posibles implicaciones en la esterilidad femenina¹¹⁹ e incluso su semejanza con los órganos sexuales masculinos.¹²⁰ No obstante la prohibición del consumo de habas podría tener también relación con la metempsicosis. Según Diógenes Laercio, los pitagóricos no comían habas porque estas están en las Puertas del Hades, y además no tienen nudos en el tallo¹²¹, lo cual permitía a las almas un rápido retorno a la vida terrenal a través de ellas y quedar alojadas en el haba, que se convertía en comida ἔμψυχα, con alma.¹²²

El estilo de vida ascético de los pitagóricos se menciona a menudo en las biografías de Pitágoras.¹²³ En ellas la cuestión alimenticia y especialmente el vegetarianismo tiene un papel esencial, con el objeto de no perturbar la pureza del alma,

¹¹³ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008b. Los orfeotelestas..., pp. 771-799. Para la cuestión del huevo y su prohibición véase NILSSON, M.P. 1957. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund: Gleerup, p. 140 y ss.; y para el caso de los órficos cf. TURCAN, R. 1961. L'oeuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella De nuptiis II, 140). *RHR*, 160, pp. 11-23.

¹¹⁴ Plutarco, *Quaestiones convivales*, 635F. Obra incluida en sus *Moralia*.

¹¹⁵ Este nombre popular hace referencia a la deficiencia de “glucosa-6-fosfato deshidrogenasa” en los glóbulos rojos, una enfermedad hereditaria muy común que puede provocar que el consumo de alimentos como el haba, con un gran poder oxidante, origine hemólisis, es decir, un proceso de desintegración de los glóbulos rojos. Con los conocimientos médicos de la Antigua Grecia es imposible que se pudiese conocer el verdadero alcance médico que podía tener el consumo de habas, aun así, es probable que por mera observación se supiese que su consumo provocaba efectos negativos.

¹¹⁶ Encontramos referencias que desaconsejan el consumo de habas por motivos sanitarios por ejemplo en Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 24; Cicerón, *De divinatione*, 1, 62.

¹¹⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 3, 24, 1.

¹¹⁸ Plutarco, *Quaestiones convivales*, 635E.

¹¹⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 3, 24, 1.

¹²⁰ Empédocles, *Frag.* 128 Wright (141 Diels-Kranz).

¹²¹ Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 34. La frase procede de Aristóteles, según el mismo Diógenes (Aristóteles, *Frag.* 195 Rose).

¹²² JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008b. Los orfeotelestas..., pp. 790-791.

¹²³ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 32 y ss; Jámblico, *Vida pitagórica*, 21, 96 y ss.

prohibiendo el consumo de carne, vino y el sacrificio cruento; aun así la recomendación de no comer carne iba dirigida al filósofo y no al conjunto de la sociedad, lo cual es relevante porque pone de manifiesto que este tipo de vida ascética y de mantenimiento de la pureza está pensada para unos pocos, en el caso de Pitágoras, para sus seguidores. Así lo habría practicado el propio Pitágoras, del que se dice además que tenía una especial facilidad para el trato con los animales, a los que amansaba y domesticaba con la palabra, pero nunca les dañaba con el castigo físico,¹²⁴ siendo este un tema habitual en los relatos, que se repite también con otras figuras de la Antigüedad como el propio Orfeo, cuya representación encantando animales salvajes con su música es muy frecuente.¹²⁵

Especialmente la comedia griega ridiculiza la cuestión de la alimentación entre los pitagóricos, poniendo de relieve la práctica de una vida en común, que no se daba entre los órficos. Por ejemplo, Aristofonte comenta que los seguidores de Pitágoras se juntaban a comer en una mesa común, se alimentan de verduras y agua y destaca su falta de limpieza y su descuidado aspecto a la hora de vestir.¹²⁶ La insistencia en la alimentación es común y con relatos de que los pitagóricos rechazaban los alimentos con alma y llevaban a cabo una alimentación austera, tal y como describe el comediógrafo griego Alexis cuando en tono de burla habla de un pitagórico que comía perros pero después de matarlos, por tanto ya sin vida, refiriéndose claramente a las creencias pitagóricas de la transmigración de las almas de las que se ríe de forma mordaz.¹²⁷

Hay algunos testimonios que desmienten el ascetismo y la práctica alimentaria de Pitágoras y los pitagóricos.¹²⁸ No obstante, esto no debe extrañar, siendo como fue Pitágoras un personaje polémico y rodeado de leyenda; igualmente los pitagóricos

¹²⁴ Jámbllico, *Vida pitagórica*, 24, 107-108. **Anexo 17.**

¹²⁵ Una recopilación de anécdotas de Pitágoras con animales la encontramos en FUCARINO, C. 1982. *Pitagora e il vegetarianismo*. Palermo: Antonio Giannone Editore, pp. 107-110.

¹²⁶ Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 38. **Anexo 18.** Se recoge como una cita de la comedia *Pitagorizante* de Aristofonte, comediógrafo prácticamente desconocido, del que no sabemos su cronología y del que solo se conservan algunos fragmentos de su obra. Véase GRAU GUIJARRO, S. 2015. Las burlas del ascetismo en la biografía de los filósofos griegos antiguos: ¿un reaprovechamiento de materiales cómicos?, en VV.AA., *Ianua Classicorum: temas y formas del mundo clásico*, vol. 2. Logroño: Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 171-177.

¹²⁷ El texto pertenece a Alexis, comediógrafo griego de los siglos IV y III a.C. (**Anexo 19**). El fragmento es de su obra *Los Tarentinos* que se conserva de manera fragmentaria, en este caso es el *Frag.* 223 Kassel-Austin. Traducción española de Sanchis Llopis, Montañés Gómez y Pérez Asensio 2007. En el texto se mencionan a varios pitagóricos, sobre los que no tenemos más noticias, pues Jámbllico no menciona a ninguno de ellos en la detallada lista de pitagóricos que recoge en su obra (Jámbllico, *Vida pitagórica*, 36, 267) así que si estos personajes no eran pitagóricos puede que fueran personas conocidas de la Atenas de la época que llevaran una vida similar a la de los seguidores de Pitágoras y que por tanto se les identificase con ellos.

¹²⁸ BERNABÉ, Vegetarianismo en Grecia...

podieron practicar diferentes modos de vida.¹²⁹ Al fin y al cabo, podía llamarse pitagórico a cualquiera que siguiese las doctrinas de Pitágoras sin que hubiera homogeneidad total entre su forma de vida.

Sobre el origen del vegetarianismo en la doctrina de Pitágoras, se ha señalado que pudo aprenderlo en su visita a Egipto y se ha relacionado con las prácticas alimenticias de los sacerdotes egipcios.¹³⁰ La pureza ritual que buscaba el pitagorismo se encuentra en todas las religiones del Mediterráneo, también en Grecia, pero la diferencia, como en el caso de los órficos, radica en que el ascetismo se imponía en la vida cotidiana y no solo ligado a celebraciones rituales. El modo de vida pitagórico, como ideal de pureza, será seguido por numerosas corrientes filosóficas y religiosas, hasta el punto de que la imitación de la forma en que vivía Pitágoras será el elemento en el que muchos se inspiraron para el rechazo a consumir carne. Su gran influencia la pone de manifiesto Jámblico, quien dice que enseñó a sus discípulos a abstenerse de los seres vivos y de otros alimentos contrarios a la claridad mental, e igualmente a abstenerse del vino y apostar por la sobriedad en los alimentos.¹³¹

3.4. Empédocles

A pesar de que las fuentes atribuyen a Pitágoras la introducción del vegetarianismo en Grecia, es en los escritos de Empédocles (s. V a.C.) donde se encuentra la primera defensa de estos principios, quien lo vincula igualmente a la transmigración de las almas. Empédocles, originario de Acragante, en Sicilia, vivió entre el año 494 a.C. y el 434 a.C. aproximadamente.¹³² De su obra se conservan fragmentos de dos de ellas, *Sobre la naturaleza* y *Las Purificaciones*. La primera es un poema didáctico sobre diversas cuestiones de la naturaleza y el mundo que le rodea; la segunda, también poema, aborda la cuestión de la salvación y la importancia de la vida filosófica, con concepciones similares a las de órficos y pitagóricos.

¹²⁹ BERNABÉ, Vegetarianismo en Grecia...;

¹³⁰ DOMBROWSKI, D.A. 1984a. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press, p. 36.

¹³¹ Jámblico, *Vida pitagórica*, 16, 69. **Anexo 20**.

¹³² Sobre la vida de Empédocles véase la introducción del personaje que realiza Alberto Bernabé en su traducción de los *Fragmentos presocráticos*. BERNABÉ, A. (trad.). 2008b. *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 181-183.

Empédocles cree en la transmigración y defiende el vegetarianismo. Una de sus teorías más conocidas es la de los cuatro elementos que conforma el mundo: aire, agua, fuego y tierra, ya defendida por otros filósofos griegos; lo que distingue a Empédocles es la idea de que la realidad de estos elementos no es estática, sino que está en constante movimiento bajo la acción de fuerzas como el Amor y el Odio, que generan tanto unión como disgregación.¹³³ En ese contexto se enmarca su idea del alma, clave para entender su posicionamiento en relación al vegetarianismo. Aunque hay afinidades con los órficos en relación con la idea de un pecado antecedente, para Empédocles no es la culpa de los titanes sino de un *daimon*¹³⁴ la que provoca el ciclo de reencarnaciones y se produce al quebrantarse un antiguo juramento de los dioses sobre no consumir carne. Empédocles escribe que hay un decreto de Necesidad refrendado por los dioses, por el que, si se produce una contaminación o violación del juramento por el *daimon*, este debe vagar por el mundo mortal, esto es, transmigrando, por haber realizado la acción de devorar carne.¹³⁵

Empédocles usa aquí el término *daimon* como equiparable al alma, hasta el punto de que explica en primera persona cómo él o su *daimon* han sido o han ocupado previamente al suyo otros cuerpos, situación que además él mismo parece recordar, de igual forma a como lo recordaba Pitágoras, aunque en primera persona: “Que yo he sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar”.¹³⁶ Pero Empédocles es más explícito en otro pasaje acerca de las terribles consecuencias del consumo de carne. Utilizando el ejemplo de una familia explica como el caprichoso destino puede provocar que un padre sacrifique y devore a su propio hijo o viceversa. El pasaje recuerda a esa anécdota atribuida a Pitágoras en la que decía oír en los aullidos de un perro la voz de un antiguo amigo. Empédocles juega en este caso con la ignorancia de quién sin saberlo da muerte a un ser querido cuya alma se aloja en un cuerpo animal provocando una escabrosa escena en la que un padre procede a degollar a su propio hijo

¹³³ BERNABÉ, Vegetarianismo en Grecia...; También SÁNCHEZ MECA, D. 2013. *Historia de la filosofía antigua y medieval*. Madrid: Dykinson, pp. 37-38.

¹³⁴ El *daimon* (del griego δαίμων) a veces también escrito *demon* (traducido desde el latín *daemon*) se puede definir de diferentes formas según el contexto, aunque en general se entiende como una deidad menor o un espíritu de protección que guía al ser humano. De la amplia bibliografía sobre el concepto puede citarse la obra sobre la religión griega de BURKERT, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

¹³⁵ Se corresponde con el *Frag.* 107 Wright (115 Diels-Kranz) y el *Frag.* 120 Wright (139 Diels-Kranz). Disponible traducción en BERNABÉ, A. (trad.). 2008b. *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial. **Anexo 21.**

¹³⁶ *Frag.* 108 Wright (117 Diels-Kranz).

en un sacrificio sin saberlo y realiza después con él un banquete, devorando así a la persona antes querida, en una escena que muestra claramente las contradicciones del consumo de carne.¹³⁷

Reclama además Empédocles “practicar el ayuno del mal”,¹³⁸ es decir, abstenerse de alimentos ilícitos entre los que se encuentra la carne, así como otros que menciona a continuación, como las habas y el laurel,¹³⁹ en este caso probablemente porque la consideraba una planta de un nivel superior y con un especial simbolismo, tal y como puede deducirse de la explicación que nos transmite después.¹⁴⁰ Empédocles introduce además en su idea de transmigración una gradación de los seres por los que el alma (o *daimon*) va pasando hasta conseguir la liberación, estando las plantas en el escalafón más bajo; la idea griega de alma, como el elemento que dota de vida a un ser, puede incluir a los vegetales, por lo que no es una explicación que pueda resultar extraña. Clasifica también a las personas, situando en la cúspide a augures, poetas, médicos y gobernantes.¹⁴¹ El momento final de ese ciclo de reencarnaciones supone alcanzar la unión con lo divino, que el propio Empédocles dice estar a punto de alcanzar.¹⁴² El proceso termina con la liberación definitiva a través de la expiación de la culpa: “[...] y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben. Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan, sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables”.¹⁴³

Empédocles se encuentra cercano a los órficos en sus ideas sobre el alma y su consecuente defensa del vegetarianismo, pues sigue la idea de la culpa que esta debe expiar.¹⁴⁴ La relevancia de Empédocles en el tema que nos ocupa es destacada, pues como argumentaba Haussleiter: “el vegetarianismo en Grecia fue iniciado por los órficos, propagado por Pitágoras y analizado por Empédocles”,¹⁴⁵ un juicio que resume bien lo que Empédocles supuso para el vegetarianismo en Grecia, pues a pesar de que la atribución a Pitágoras será constante durante toda la Antigüedad, es en Empédocles donde

¹³⁷ *Frag.* 122 y 124 Wright (136 y 137 Diels-Kranz). **Anexo 22.**

¹³⁸ *Frag.* 126 Wright (144 Diels-Kranz).

¹³⁹ *Frag.* 127 y 128 Wright (140 y 141 Diels-Kranz).

¹⁴⁰ *Frag.* 131 Wright (127 Diels-Kranz).

¹⁴¹ *Frag.* 132 Wright (146 Diels-Kranz).

¹⁴² *Frag.* 102 Wright (112 Diels-Kranz).

¹⁴³ *Frag.* 132-133 Wright (146-147 Diels-Kranz).

¹⁴⁴ Para la idea de transmigración en Empédocles, MEGINO RODRÍGUEZ, C. 2011. La transmigración en la poesía de Empédocles, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 269-282.

¹⁴⁵ HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus...*, p. 157.

primero encontramos una reflexión filosófica sobre la cuestión, esencial para entender el inicio del vegetarianismo en el mundo antiguo, en especial en relación con la transmigración.

Con Empédocles la ética pitagórica se convirtió en moral filosófica.¹⁴⁶ Y aunque la forma de entender la transmigración difería entre los pitagóricos y Empédocles, la consecuencia terminó siendo la misma: la negativa al consumo de carne, que en los primeros tiene un componente más ético y en el segundo más práctico. Ambos argumentos, como se verá a lo largo de esta Tesis, tendrán más o menos peso en la defensa del vegetarianismo según la época y la tradición filosófica y religiosa, pero desde este momento surgen dos visiones diferenciadas de la práctica del vegetarianismo, una centrada en el interconectado mundo que la transmigración crea entre los seres vivos (pitagóricos) y una que pone más el foco en la expiación de la culpa a través de la transmigración (órficos y Empédocles). La segunda lo entiende como una condena, mientras que la primera lo enmarca en el natural orden de las cosas.

¹⁴⁶ SPENCER, C. 1995. *The heretic's feast: a history of vegetarianism*. Hanover: University Press of New England, p. 63.

4. DE PLATÓN A PORFIRIO: EL DEBATE SOBRE EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO GRIEGO Y ROMANO

En este capítulo analizamos el desarrollo que tuvieron en el mundo clásico las ideas sobre el vegetarianismo, basadas en los argumentos filosófico-religiosos de órficos, pitagóricos y Empédocles. Abordamos aquí un periodo de tiempo muy amplio, desde Platón, en el siglo IV a.C. hasta Porfirio, a principios del siglo IV d.C., quien llevó a cabo la más amplia reflexión sobre el vegetarianismo en la Antigüedad. Estudiamos los testimonios siguiendo un orden cronológico para tratar de ver los nuevos elementos que se incorporan con el paso del tiempo. Iniciar este relato con Platón y terminarlo con Porfirio no es ni mucho menos casual, en Platón encontramos la primera gran reflexión filosófica sobre el tema que nos ocupa, mientras que en Porfirio encontramos la última defensa del vegetarianismo en la Antigüedad pagana.

La cuestión de la carne, la reflexión sobre los animales, el vegetarianismo o su relación con la idea del alma, son asuntos que han resultado recurrentes en el debate filosófico desde hace muchos siglos. Ejemplo de ello es el trabajo de Richard Sorabji en su monografía de 1993 que titula: *Animal Minds and Human Morals: the Origins of the Western Debate*. En él, el autor reflexiona sobre las diferentes cuestiones que se abordaron en el mundo clásico en relación con los animales, a su posesión o no de alma e incluso a su capacidad de raciocinio, cuestiones todas ellas que se encuentran detrás de muchas de las posturas que defendieron el vegetarianismo en la Antigüedad.

Las fuentes y la reflexión filosófica posterior, demuestran que este no fue un tema que quedó circunscrito a grupos normalmente minoritarios de la sociedad griega y diferenciados muchas veces de la práctica común como pitagóricos y órficos o a filósofos como Empédocles; pues sin ser lógicamente el del vegetarianismo un tema esencial o prioritario en la filosofía antigua, no es desacertado afirmar que realmente fue una cuestión que estuvo presente a lo largo de los siglos, normalmente asociada a diferentes asuntos ya mencionados anteriormente (especialmente referidos al alma) pero que no por ello le restan valor a ser una cuestión que no quedó ni mucho menos zanjada en épocas antiguas, sino que se fue arrastrando en el debate filosófico durante siglos.

4.1. Platón

Platón (c. 427-347 a.C.)¹⁴⁷ no se ocupó ampliamente del vegetarianismo y sus ideas al respecto han sido discutidas. No obstante, sus reflexiones manifiestan que la cuestión estaba presente en el debate filosófico de la época. De Platón se conservan diversos escritos en forma de diálogos. En las obras de juventud se aprecia la gran influencia de Sócrates, especialmente por los temas que se abordan, como la recurrente cuestión de la virtud (por ejemplo, en *Protágoras* o *Apología de Sócrates*). Después, en una época a menudo denominada de transición, Platón se centra en temas políticos y en desarrollar la teoría de la reminiscencia (por ejemplo, en *Gorgias*). Posteriormente en una época más avanzada sus textos se centran en explicar su célebre teoría de las Ideas (obras como *República*, *Fedón*, *Fedro* y *Banquete*). En la fase final de su vida y su obra, introduce temas diferentes como reflexiones sobre la naturaleza y revisa textos anteriores (*Leyes*, *Timeo* o *Sofista*).¹⁴⁸

La teoría de las Ideas es el eje central de la filosofía de Platón, siendo su elemento más reconocible: las ideas para Platón existen en el mundo inteligible, separado de cómo estas se perciben por los sentidos humanos, no dependiendo de las cosas concretas, aunque sí vinculadas a ellas (ej. algo es bueno si en ello se realiza la idea de bondad; lo primero es la acción que los sentidos perciben, mientras que lo segundo es la esencia, la idea). Las ideas son por tanto el modelo que las cosas concretas tienden a imitar, aunque nunca lo logren de una forma total. Bajo esta teoría de las Ideas Platón establece todo su modelo de explicación del mundo siendo esencial para comprender su filosofía.¹⁴⁹

Para el tema que nos ocupa, debemos buscar la explicación en la teoría de la reminiscencia. Si las ideas no pueden ser percibidas por los sentidos, pero esas ideas aparecen ante cosas que percibimos, ¿cómo es posible que las conozcamos? Para responder a esta pregunta Platón argumenta que la razón ha tenido que conocer antes esa

¹⁴⁷ La bibliografía sobre Platón es amplísima e inabarcable para una aproximación como la que se pretende aquí. Por acotar la cuestión es posible citar algunas obras esenciales que tienen traducción al castellano como estas (se indica la fecha de la traducción al castellano): KOYRE, A. 1966. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza; GRUBE, G.M.A. 1987. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos; CHATELET, F. 1996. *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor; GUTHRIE, W.K.C. 2007. *Los filósofos griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; CORNFORD, F.M. 2011. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel. Sobre la biografía de Platón véase GUTHRIE, W.K.C. 1990. *Historia de la filosofía griega IV: Platón el hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, p. 21 y ss.

¹⁴⁸ Cf. SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 85-86. Sobre la evolución de la obra platónica véase GUTHRIE, W.K.C. 1992 *Historia de la filosofía griega V: Platón segunda época y la Academia*, Madrid: Gredos.

¹⁴⁹ Cf. SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 90-92.

idea a través del alma, para lo cual el alma debe haber residido en el mundo de las ideas antes de pasar a estar en el mundo sensible “encerrada” en un cuerpo. Conocer es recordar esa idea con la que previamente se ha tenido contacto, la “anamnesis” (ἀνάμνησις), que se define como la posibilidad que tiene el alma de recordar aquello que ha olvidado tras entrar en un nuevo cuerpo. Platón trataba de esta manera de explicar cómo era posible que existieran conocimientos innatos.¹⁵⁰ De esta teoría se deriva la idea del alma en Platón, que presenta afinidades con el pitagorismo, por ejemplo en la idea de que el alma no solo es inmortal sino también eterna, que ha existido en un plano diferente antes de ocupar un cuerpo, que tiene recuerdos de lo que ha “vivido” anteriormente (véanse las referencias a las otras vidas que recordaban Pitágoras o Empédocles) y que, además, tiene que liberarse del mundo sensible para avanzar hacia otro plano de realidad.

Platón establece una diferenciación entre el cuerpo, entendido como el contenedor del alma, pero de una forma negativa, pues supone la parte de la persona que se encuentra en el mundo sensible, y el alma, que entiende como la parte más racional pues aunque atrapada en el cuerpo proviene del mundo de las Ideas y por tanto no es solo ya lo que da vida al cuerpo sino lo que le aporta el conocimiento que esta posee por haber pertenecido a ese mundo dónde se alberga el verdadero conocimiento y que es muy diferente del mundo en el que todo se conoce a través de los sentidos. Platón utiliza la alegoría de un carro alado para representar su idea de alma.¹⁵¹ En ella se diferencian tres partes del alma, la primera, que es la más racional (además de divina e inmortal) y donde reside el conocimiento, está representada en el auriga que conduce el carro y guía a las otras dos partes del alma; esta parte se identifica con la cabeza. La segunda es la parte que se refiere a la voluntad y que se deja guiar por el auriga (el caballo bueno), representa el coraje y la valentía y se identifica con el pecho. La tercera es la que obedece a las pasiones, a los impulsos y a los placeres; es el caballo que no se deja dirigir por el auriga, parte del alma difícil de dominar y la que se relaciona más directamente con el cuerpo, residiendo en el abdomen. Que la tercera parte del alma se vincule con el abdomen y por tanto tenga relación con las pasiones y los excesos también en cuestiones alimenticias resulta revelador y, aunque no es un tema novedoso en Platón, tiene gran importancia para entender sus ideas sobre el vegetarianismo. Estas tres partes del alma son las que a menudo se denominan como “Alma Racional”, “Alma Irascible” y “Alma

¹⁵⁰ SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 90-92.

¹⁵¹ Platón, *Fedro*, 246a, 253b-254a.

Concupiscible”,¹⁵² siendo esta clasificación en tres partes la que Platón utilice después para establecer una jerarquía dentro de la sociedad que él idea como forma de organización política, identificando a los tres grandes grupos sociales (gobernantes, guerreros y productores) con esas tres características diferentes del alma, pero esta es una cuestión que excede el tema de análisis de esta Tesis.

Sobre la transmigración, no está claro si Platón creía en ella.¹⁵³ Pero para arrojar algo de luz sobre el asunto debemos acudir al *Timeo* dónde expone su idea del mundo, que está conformado por cuatro tipos de “seres”: dioses, animales que vuelan, animales que viven en el agua y animales que viven en tierra firme.¹⁵⁴ Platón no establece una diferencia entre las almas humanas y animales o una categoría entre ellas,¹⁵⁵ sino que lo relevante para él es el grado de racionalidad que estas albergan y que les permite ascender o descender de nivel en una clasificación de las mismas. Para Platón las almas son siempre de inicio humanas y del género masculino y es solo fruto de una degradación posterior de su racionalidad o virtud cuando estas pierden esa categoría o condición y en la siguiente reencarnación ocupan un cuerpo que Platón considera inferior, estando en el lugar inmediatamente posterior al hombre el de la mujer y, después, los animales, pasando por las aves, los animales terrestres y los acuáticos.¹⁵⁶

Explica así Platón la forma en que la categoría del alma se va degradando debido al comportamiento de la persona, y que se materializará en cada reencarnación. En origen, como se ha dicho, el alma humana es masculina y las sucesivas degradaciones de la misma se reflejan en una gradación social. En un primer momento no hay reencarnación animal, sino solo entre diferentes tipos de hombres; esta clasificación es, según lo que Platón escribe en *Fedro*: en primer lugar los filósofos, seguidos de reyes, políticos o comerciantes, gimnastas, adivinadores, poetas, artesanos o campesinos, sofistas o

¹⁵² SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 114-116.

¹⁵³ Para el debate véase EHNMARK, E. 1957. Transmigration in Plato, *The Harvard Theological Review*, 50, 1, pp. 1-20; BLUCK, R.S. 1958a. The Phaedrus an Reincarnation, *American Journal of Philology*, 79, pp. 156-164 y BLUCK, R.S. 1958b. Plato, Pindar, and Metempsychosis, *American Journal of Philology*, 79, pp. 405-414; MCGIBBON, D.D. 1964. The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus, *Classical Quarterly*, 14, 1, pp. 56-63; BERNABÉ, A. 1998. Platone e l'orfismo, en SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza: Lionello Giordano, pp. 33-93; CASADESÚS, F. 2011b. Platón y la noción de transmigración de las almas, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 283-304.

¹⁵⁴ Platón, *Timeo*, 40a.

¹⁵⁵ OSBORNE, C. 2007a. On the Transmigration of Souls: Reincarnation into animal bodies in Pythagoras, Empedocles and Plato, en OSBORNE, C. (ed.) *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 43-62.

¹⁵⁶ Platón, *Timeo*, 91a - 92c.

demagogos, y en último lugar, situados en el escalafón más bajo, los tiranos.¹⁵⁷ Si los hombres finalizan esta fase inicial llevando “una vida injusta”¹⁵⁸ su alma ocupará en la siguiente vida un cuerpo femenino. Los hombres superficiales y que se dedican durante su vida simplemente a la observación mediante los sentidos se reencarnarán en aves. Los que ni siquiera observaban y no dedicaban ningún espacio de su vida a la filosofía se reencarnarán en animales terrestres. A las almas más carentes de inteligencia Platón les reserva la reencarnación en animales acuáticos, pues “ni siquiera [eran] dignos de [respirar] el aire puro”.¹⁵⁹

Así pues, Platón tiene presente la transmigración para explicar el orden del mundo, a pesar de que lo haga de una forma muy particular y con un sentido de paulatina degradación del alma humana (para el surgimiento de los animales), lo cual supone un concepto nuevo: todas las almas son humanas inicialmente, por mucho que acaben ocupando posteriormente el cuerpo de un animal, aunque quizás no sea del todo correcto hablar de alma humana si tenemos en cuenta que para Platón el alma es algo eterno y que procede del mundo de las ideas, siendo por tanto el cuerpo humano el primer “contenedor” que esta ocupa, sin que sea necesario vincularla con un ser vivo determinado. Hay que tener presente que el *Timeo* es un texto en donde el componente cosmológico tiene una gran relevancia; esta explicación sobre los orígenes del alma y los animales tiene sentido en tanto en cuanto sirve para explicar el origen del mundo y de la vida. Aun así, no es el único texto en el que Platón reflexiona sobre el alma. En *Fedón* aborda ampliamente la transmigración. En boca de Sócrates se afirma que es una antigua creencia y se presenta en forma de mito sobre el que Platón construye la visión del mundo organizado de forma jerárquica. Además, la creencia de la transmigración se enmarca en la necesidad de explicar qué ocurre con el alma cuando esta abandona el cuerpo si es inmortal, tal y como se afirma en otros textos platónicos.¹⁶⁰

Platón establece un orden natural de las almas según el grado de vinculación que hayan tenido con cuestiones corpóreas; por ejemplo, las que se han dedicado a la glotonería, a la lujuria o a la bebida, y por tanto no han tenido una vida moderada, son las que se reencarnan después en animales.¹⁶¹ Así pues, la concepción de la transmigración

¹⁵⁷ Platón, *Fedro*, 248d-e.

¹⁵⁸ Platón, *Timeo*, 91a.

¹⁵⁹ Platón, *Timeo*, 92b.

¹⁶⁰ Platón, *Fedón*, 72a. **Anexo 23.**

¹⁶¹ Platón, *Fedón*, 81d-e y 82a. **Anexo 24.**

en Platón difiere de la de los órficos. No hay una creencia en un pecado antecedente que genere una culpa que se debe expiar y la idea platónica se parece más a la pitagórica, en tanto en cuanto los ciclos de reencarnaciones se utilizan para explicar la organización del mundo. Para Platón, el alma cae hasta el mundo terrenal, en donde entra en un ciclo de reencarnaciones del que finalmente se puede liberar, por lo que hay un componente de “finalidad” de esas transmigraciones, como en el orfismo, a pesar de que el origen sea distinto; el hecho de que Platón utilice esta creencia para explicar la conformación del mundo y del orden social recuerda en este caso más al pitagorismo, en donde las reencarnaciones tienen también un sentido en sí mismas como explicación del orden natural de las cosas.

Para algunos autores, Platón da a esta teoría un sentido metafórico e incluso le atribuyen una cierta ironía por basarse en una temática más mitológica que real,¹⁶² aunque también se ha interpretado de la manera contraria, en cuyo caso Platón estaría utilizando el mito por la dificultad que suponía explicar mediante conceptos racionales una creencia, la de la transmigración, que llevaba aparejada la idea de la inmortalidad del alma, no fácilmente aceptada en su época.¹⁶³ A pesar de que se pueda dudar de la creencia de Platón en la transmigración, sus escritos son claves para la conformación de esta idea en el mundo clásico, que con él evoluciona de una idea minoritaria y poco definida de órficos y pitagóricos a “un complejo y estructurado sistema de pensamiento filosófico”.¹⁶⁴ Puede haber dudas de si Platón creía o no en la reencarnación de las almas, pero lo cierto es que sus textos desarrollan y amplifican esta creencia como no se había hecho antes.

Si Platón creía en la transmigración de las almas, el paso lógico sería pensar que también defendió el vegetarianismo, de forma similar a como lo habían hecho los pitagóricos. Pero esta deducción no resulta tan sencilla. Es también en el *Timeo* donde Platón expone con mayor amplitud sus ideas sobre la alimentación. Al contrario que el cosmos, que se nutre de sí mismo, el ser humano es dependiente del exterior para alimentarse, lo que puede llevar a la glotonería (“la locura del vientre”, en griego γαστριμαργία).¹⁶⁵ La dieta vegetal era, según Platón, la original del ser humano.¹⁶⁶ Ello

¹⁶² EHNMARK, Transmigration in Plato..., pp. 1-20.

¹⁶³ El propio Platón habla de esta poca aceptación que tenía la creencia en la inmortalidad del alma en su época, por ejemplo, en *República*, 608d y sobre todo en *Fedón*, 70a y ss. Cf. CASADESÚS, Platón y la noción de transmigración..., p. 284.

¹⁶⁴ CASADESÚS, Platón y la noción de transmigración..., p. 283.

¹⁶⁵ Platón, *Timeo*, 73a.

¹⁶⁶ Platón, *Timeo*, 77c.

no implica que defendiera el vegetarianismo, pues sus ideas al respecto no son claras;¹⁶⁷ en la *República* lo defiende,¹⁶⁸ pero lo matiza para el caso de los guardianes, a los que incluso aconseja consumir carne, y en las *Leyes* establece una reglamentación sobre la caza y la venta de carne en el mercado,¹⁶⁹ lo cual podría resultar un tanto contradictorio también con las reflexiones del *Timeo*.¹⁷⁰

En el *Timeo* Platón describe, entre otros procesos físicos, la digestión.¹⁷¹ Esto resulta relevante porque en el texto se establece un orden natural de la alimentación que se vincula con la propia naturaleza de los seres vivos y su propia composición; así, a partir de la alimentación vegetal se conforma la sangre, de ella la carne, posteriormente los huesos y finalmente la médula.¹⁷² Por ello la dieta vegetal es la más apropiada en tanto en cuanto supone un desarrollo natural; invertir este orden puede originar problemas como explica en un texto en el que describe de forma detallada el proceso de digestión de la carne, su corrupción y sus consecuencias negativas.¹⁷³

En ese texto es problemática la traducción del término *τηκεδónα*, que se traduce como “putrefacción” o “corrupción”, pero también como “disolución”, siendo probablemente más acertado esta última pues en otros fragmentos del *Timeo* Platón distingue entre putrefacción y disolución.¹⁷⁴ Además, la hipótesis tradicional de que en este texto se afirma que la carne del cuerpo humano contamina la sangre no tiene parangón en los textos médicos de la Grecia del momento, mientras que sí se encuentra la explicación contraria, que es lo que se ingiere lo que provoca un mal al cuerpo.¹⁷⁵ Resulta difícil explicar cómo la propia carne del cuerpo puede corromperse e intoxicar la sangre, más aún si se tiene en cuenta que el propio Platón hace referencia a que el riego de las venas se produce desde el estómago,¹⁷⁶ lo cual apoyaría la hipótesis de que es la carne consumida la que genera la contaminación. Así el término *σάρξ* se referiría a la

¹⁶⁷ HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus...*, pp. 190-198; DOMBROWSKI, D.A. 1984b. Was Plato a vegetarian?, *Apeiron*, 18, p. 8.

¹⁶⁸ Platón, *República*, 372a y ss.

¹⁶⁹ La caza: *Leyes*, 824a y ss.; la venta de carne: *Leyes*, 849d.

¹⁷⁰ Para la cuestión del vegetarianismo en el *Timeo* véase GONZÁLEZ MERINO, J.I. 2017. Vegetarianismo y carnivorismo en el *Timeo*, *Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, 151, pp. 79-92.

¹⁷¹ Platón, *Timeo*, 80d y ss.

¹⁷² GONZÁLEZ MERINO, Vegetarianismo y carnivorismo..., p. 83.

¹⁷³ Platón, *Timeo*, 82c-d-e y 83a. **Anexo 25.**

¹⁷⁴ GONZÁLEZ MERINO, Vegetarianismo y carnivorismo..., p. 84.

¹⁷⁵ Dexipo de Cos, médico discípulo de Hipócrates, que vivió en el siglo IV a.C. explica cómo cuestiones vinculadas a la alimentación y la digestión puede provocar enfermedades. CORNFORD, F.M. 1937. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. Londres: Routledge, pp. 336-337.

¹⁷⁶ Platón, *Timeo*, 78b.

carne animal consumida y no a la humana.¹⁷⁷ Además cuando Platón habla de la carne susceptible de provocar intoxicaciones habla de carne joven y carne vieja, indicándose que esta última es difícil de digerir y es obvio que no se puede digerir algo que no se ha ingerido previamente.

En el *Timeo* se dice también que la alimentación puede ser el origen de enfermedades del alma, una relación entre la parte corporal y la espiritual del ser humano en la que Platón insiste en otros textos poniendo el énfasis en la moderación que debe regir la relación entre ambas para mantener su equilibrio. Se habla de cómo el alma recibe dolores a causa del cuerpo y de los perjuicios de los deseos humanos, contraponiendo aquellos más terrenales como la alimentación con los que son movidos por lo divino como el conocimiento, estableciendo además que la potenciación de uno de ellos va en detrimento del otro, por lo que es necesario el equilibrio.¹⁷⁸

Para Platón, como ya se ha dicho, la dieta vegetal es la primigenia, dada por la divinidad para el sustento original del ser humano, una idea que no era nueva en la tradición griega. Platón la desarrolla en el *Timeo*, al explicar los procesos de digestión y alimentación, haciendo referencia a cómo eran las plantas los seres destinados a la alimentación humana, con varias referencias a cómo los dioses plantaron para que estas proporcionaran alimento al ser humano.¹⁷⁹ La moderación en la alimentación y el vegetarianismo es un elemento relevante en la sociedad ideal que Platón propone en la *República*, propiciando la vida en paz y la buena salud en el seno de una convivencia sencilla y austera:

—Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Como ya se comentó anteriormente, la palabra σάρξ es uno de los términos utilizados en griego para denominar a la carne, siendo el que tiene una acepción más genérica y por tanto más abierta a diferentes interpretaciones.

¹⁷⁸ Platón, *Timeo*, 88a-b. **Anexo 26.**

¹⁷⁹ Platón, *Timeo*, 77c y 80d-e. **Anexo 27 y anexo 28.**

¹⁸⁰ Platón, *República*, 372a y ss. **Anexo 29.**

Ante esto Glaucón, interlocutor de Sócrates en la *República*, contesta con ironía lo siguiente y genera una nueva exposición de Platón en boca de Sócrates:

Entonces Glaucón tomó la palabra y dijo:

—Parece que les das festines con pan seco.

—Es verdad —respondí—; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó: —Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que esas?

—Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón? —inquirí.

—Lo que se acostumbra —respondió—: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que se dispone actualmente.

—Ah, ya comprendo —dije—. No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado —el Estado sano, por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades solo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

—Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado?¹⁸¹

En este texto Platón nos presenta un evidente elogio de la moderación, y aunque eso no suponga una defensa directa del vegetarianismo, sí que se presenta de forma implícita en un relato que debemos enmarcar en la explicación platónica del origen del Estado. Platón, como ya se ha comentado anteriormente, menciona la dieta vegetal como

¹⁸¹ Platón, *República*, 372a y ss.

la inicial del ser humano haciendo referencia al modo de vida órfico,¹⁸² e igualmente se aborda la cuestión de la alimentación original del ser humano en textos platónicos como *Epinomis*.¹⁸³ El pensamiento más original de Platón con respecto a otros pensadores anteriores es que su propuesta de vegetarianismo no se basa en argumentos filosófico-religiosos sino psicológicos, de salud personal y de bienestar social y político.

No se encuentra en Platón la idea de una culpa antecedente, como en los órficos, aunque sí una culpa en cuanto al comportamiento de los hombres que originan que su alma se vaya degradando en “seres inferiores”. En este punto la idea platónica tendría más similitudes con la pitagórica. La razón de que la metempsicosis no aparezca en su fundamentación de la dieta vegetal se debe, quizás, a que Platón concibe la transmigración en términos metafóricos y no como una creencia real que explique el mundo. Platón amplifica la idea de que la carne potencia las pasiones de cuerpo y alma, que tendrá una gran influencia posterior, incluyendo el ideal ascético cristiano. Más difícil es saber si, como se pregunta Dombrowski,¹⁸⁴ Platón fue vegetariano, aunque para lo que nos interesa aquí esto no es relevante. Lo es la motivación de su defensa, la más amplia que ha llegado hasta nosotros en el ámbito griego hasta el momento.

4.2. Teofrasto y la filosofía aristotélica

Aristóteles (384-322 a.C.) dentro de las amplias temáticas que abordó en su obra,¹⁸⁵ mostró amplias diferencias en algunas cuestiones esenciales planteadas por Platón, especialmente en la crítica que realizó a la teoría de las Ideas de su maestro. Aristóteles no admitía que el ser de las cosas estuviese en un mundo diferenciado, sino que afirmaba que este se desarrollaba en lo concreto y el conocimiento se obtenía, por tanto, no ya de un recuerdo de las Ideas contempladas anteriormente, sino a través de lo

¹⁸² En Platón, *Leyes*, 782c. Cf. NEWMYER, S.T. 2011. *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*, Londres: Routledge, pp.101-103.

¹⁸³ *Epinomis*, 974d-975b. Se trata de un texto problemático, pues aunque ha habido intentos de atribuir su autoría a Platón, hoy en día resulta difícil mantener esa posición.

¹⁸⁴ DOMBROWSKI, Was Plato a vegetarian..., pp. 1-9.

¹⁸⁵ La bibliografía sobre el pensamiento de Aristóteles es igualmente extensísima. Algunos de los títulos más importantes con traducción al castellano son: AUBENQUE, P. 1981. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus; BRETANO, F. 1983. *Aristóteles*. Barcelona: Labor; JAEGER, W. 1984. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE.; BRUN, J. 1985. *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba.; LLOYD, G.E.R. 2008. *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*. Madrid: Prometeo Libros.; BERTI, E. 2012. *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Gredos.

que se percibe directamente en el mundo sensible. En definitiva, Aristóteles criticó esa separación drástica que Platón realiza entre el mundo inteligible y el mundo sensible.¹⁸⁶

Para el tema que nos ocupa, en la idea del alma Aristóteles también mostró diferencias con la filosofía platónica, pues esencialmente definió el alma como el ser principio de la vida descartando el componente más espiritual que sí desarrollaba Platón. Igualmente, Aristóteles diferencia tres formas o modalidades del alma, en primer lugar la vegetativa, que incluye la capacidad de reproducirse y de nutrirse, siendo esta la que poseen todos los seres vivos; en segundo lugar la sensitiva, que incluye la capacidad de movimiento y de sentir y la cual, por tanto, no poseen las plantas, sino solo humanos y animales; en tercer lugar la racional, exclusiva del ser humano, siendo este el elemento que lo diferencia de los animales.¹⁸⁷ Este último punto, el de diferenciar las almas de los animales y de los humanos por su capacidad racional es la principal diferencia que se deduce de la idea platónica del alma en la cual, no se muestran diferencias a la hora de definir el alma e incluso, mediante la idea de la transmigración, el alma humana puede degradarse y ocupar un cuerpo animal, sin que por ello surja contradicción entre las capacidades de la misma.

Aristóteles no cree en la transmigración del alma ni existe en su pensamiento una vinculación alma-cuerpo a la manera negativa en que lo teorizaba Platón, en la que el alma estaba aprisionada en un mundo que no es el suyo y del que debe liberarse. En Aristóteles cuerpo y alma no forman parte de mundos diferentes, sino que componen un todo, siendo el alma lo que da vida al cuerpo, en una unión que en este caso se interpreta como natural y que no tiene una interpretación negativa como sí la hay en Platón. La idea de falta de racionalidad que Aristóteles aplica a los animales es igualmente importante para entender cómo se traslada esta idea en siglos posteriores.¹⁸⁸ Poseer alma no implica capacidad racional, a pesar de que atribuya cierta capacidad de inteligencia a los animales. Estas ideas no parecen haber conducido a Aristóteles a reflexionar sobre el valor del vegetarianismo, un tema que no está presente en su obra, ni siquiera cuando trata temas

¹⁸⁶ SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 139-140.

¹⁸⁷ Aristóteles desarrolla ampliamente esta cuestión en su tratado *Acerca del Alma*.

¹⁸⁸ El debate sobre la racionalidad de los animales en la Antigüedad se explica ampliamente en SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals: the Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press; y especialmente para la cuestión en Aristóteles cf. OSBORNE, C. 2007b. On Language, Concepts, and Automata: Rational and Irrational Animals in Aristotle and Descartes, en OSBORNE, C. (ed.) *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 63-97.

como la moderación y la templanza en obras como *Ética a Nicómaco*. Cuando habla de los animales¹⁸⁹ y de su función como alimento del hombre no rechaza el consumo de carne. Las plantas, dice, existen para el consumo de los animales y los animales para el del hombre, los animales domésticos para su servicio, habiendo producido así la naturaleza todos los seres para aprovechamiento del ser humano.¹⁹⁰

No obstante, a pesar de esta visión de Aristóteles, sí encontramos entre sus seguidores, esto es, en la escuela peripatética, una reflexión sobre el tema que nos ocupa, en particular en Teofrasto de Lesbos (c. 371-287 a.C.), quien fue inicialmente un alumno de la Academia de Platón y luego un seguidor de Aristóteles, encargándose del Liceo tras la muerte de este. Teofrasto centró su reflexión filosófica en cuestiones físicas, siendo especialmente conocidas sus obras dedicadas a la botánica,¹⁹¹ aunque también escribió sobre asuntos morales. En *Sobre la piedad* abordaba los temas que nos ocupan, pero la obra no se ha conservado y su contenido se conoce gracias a las referencias de Porfirio de Tiro en *Sobre la abstinencia*.¹⁹² La obra tenía la finalidad de criticar los sacrificios cruentos, aunque también aparecen críticas al consumo de carne que en todo caso deben entenderse en ese contexto. Teofrasto criticó los sacrificios de animales aludiendo al argumento de que iban en contra de la tradición y que se originaron por una necesidad sobrevenida, debido al hambre y las guerras, frente a los sacrificios sin derramamiento de sangre que eran los originales en Grecia. Por ello, quienes fueran realmente piadosos debían abstenerse de sacrificar seres animados y utilizar para ello los frutos, dado que el uso de estos como ofrenda no requiere la eliminación de la planta, mientras que los animales no son ofrendas que procedan del trabajo del ser humano, lo que no resultaría grato a los dioses, sí lo son las vegetales cultivados, en particular los cereales.¹⁹³

Teofrasto alude también a la falta de necesidad de privar de vida a un ser con alma con el objetivo de realizar un sacrificio, con el argumento del parentesco entre los seres

¹⁸⁹ Haussleiter ya afirma la imposibilidad de que Aristóteles defendiera el vegetarianismo dadas sus ideas sobre los animales (HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus...*, p. 236).

¹⁹⁰ Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256b. **Anexo 30**. Aristóteles defiende aquí la guerra como algo natural, al contrario que Platón que la presentaba como algo fruto de las ansias de poder y consecuencia de las necesidades de expandir el Estado ante la falta de moderación. Cf. Platón, *República*, 373d y ss.

¹⁹¹ Teofrasto escribió dos amplias obras sobre botánica, tituladas *Historia de las plantas* y *Sobre las causas de las plantas*, trabajos por los que a menudo se le apoda como el “padre de la botánica”.

¹⁹² Las referencias de Porfirio a Teofrasto aparecen en *Sobre la abstinencia*, II, 12 y 22. Porfirio parafrasea a Teofrasto, lo cual es habitual en este autor, que recopila opiniones de autores anteriores para dar consistencia a su relato; en algunos casos la crítica filológica ha llegado a determinar lo que es realmente de Teofrasto.

¹⁹³ Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 11-12. **Anexo 31**. Cf. SORABJI, *Animal Minds...*, pp. 175-177.

vivos y su misma esencia, que recuerda al mundo interconectado de los pitagóricos. Distingue también entre animales justos e injustos, defendiendo la preservación de los primeros y justificando la destrucción de los segundos, tal y como se debería hacer, dice, con los humanos, introduciendo así un componente moral en la defensa de su posición y mostrando como una injusticia la destrucción de los animales que no causan perjuicio al ser humano.¹⁹⁴

En Teofrasto no encontramos referencias a la transmigración de las almas y aunque su discurso se centra en los sacrificios más que en la alimentación, el resultado es la no licitud del sacrificio animal. Este pensamiento no es novedoso, pero revela la continuidad del debate sobre animales y vegetales en el pensamiento filosófico griego que *a priori* podría parecer ausente en la filosofía aristotélica frente a la platónica donde sí la encontramos más ampliamente. Teofrasto es el último de los filósofos de la Grecia clásica donde este tema es relevante.

4.3. El estoicismo: Crisipo, Séneca y Musonio Rufo

El estoicismo surge en torno al año 300 a.C. en Grecia y se desarrolla en un amplio marco espacial y cronológico, hasta el siglo II d.C.¹⁹⁵ Se distinguen tres grandes fases o épocas: el estoicismo antiguo, plenamente griego, entre los siglos III y II a.C., en el que destacan figuras como Zenón de Citio (336-264 a.C.), considerado el fundador de la escuela, y otros como Cleantes (c. 300-232 a.C.) y Crisipo (c. 281-208 a.C.), este último un impulsor fundamental de la escuela, así como de otras disciplinas como la gramática y la dialéctica; el estoicismo medio, entre los siglos II y I a.C., cuando la escuela toma ya contacto con el mundo romano y cuyo mayor representante es Panecio (180-110 a.C.), quien introdujo las enseñanzas estoicas en Roma; y la fase final del estoicismo, entre los siglos I y II d.C. de época romana. Gran parte de los textos estoicos conservados pertenecen a esta tercera época, destacando las obras de Séneca (4 a.C. - 65 d.C.),

¹⁹⁴ Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 22. **Anexo 32**. Este es uno de los fragmentos considerados propios de Teofrasto, tal y como defendió ya BERNAYS, J. 1866. *Theophrastos' schrift über frömmigkeit*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz; y posteriormente PÖTSCHER, W. 1964. *Theophrastos' Peri Eusebeias*. Leiden: Brill, con un nuevo estudio de los extractos de Teofrasto en Porfirio.

¹⁹⁵ Algunas referencias básicas sobre el estoicismo con traducción al castellano son: ELORDUY, E. 1972. *El estoicismo*. Madrid: Gredos; BRUN, J. 1977. *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba; LONG, A. 1984. *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos*. Madrid: Alianza; VEYNE, P. 1995. *Séneca y el estoicismo*. México: FCE; GAGIN, F. 2003. *¿Una ética en tiempos de crisis?: ensayos sobre el estoicismo*. Bogotá: Universidad del Valle.

Musonio Rufo (c. 20-101 d.C.), Epicteto (50-120 d.C.) y Marco Aurelio (121-180 d.C.), a quien se considera el último gran representante de la filosofía estoica que, como ocurrió con otras filosofías helenísticas, entra en decadencia a partir del siglo III d.C., cuando es suplantada por otras corrientes filosófico-religiosas, como el neoplatonismo y el cristianismo.

El estoicismo evolucionó a lo largo del tiempo, pero algunas de sus concepciones ético-políticas perduraron. Así la necesidad de conseguir la armonía con la naturaleza mediante el uso de la razón y lograr la virtud mediante el conocimiento del mundo y una vida adaptada a las normas que lo rigen, fueron sus características esenciales.¹⁹⁶ La virtud por excelencia para los estoicos es la ataraxia (ἀταραξία), que también comparten epicúreos y escépticos, que suponía superar las pasiones evitando así la turbación. Para los estoicos las pasiones no se originan por causas naturales y deben evitarse de acuerdo con su ideal de vida, siguiendo precisamente las normas naturales. La última fase del estoicismo desarrolló un interés particular por los temas éticos y religiosos. El pensamiento sobre los animales es de interés para el tema que aquí nos ocupa.

Desde el estoicismo antiguo ya se distingue a los animales de los humanos por la cuestión de la razón. Crisipo y sus seguidores niegan la razón a los animales,¹⁹⁷ que están subordinados por ello a los hombres, que pueden utilizarlos lícitamente para el trabajo y los sacrificios.¹⁹⁸ Parece que Crisipo defendió sin ambages la utilización de los animales como alimento, como se dice en este fragmento: “El cerdo, ¿qué tiene si no es alimento? A este, para que no se pudra le ha sido dada el alma en lugar de la sal, dice Crisipo. Nada ha engendrado la naturaleza que sea apto para la alimentación humana mejor que este animal”.¹⁹⁹ Para Crisipo la idea de justicia no se aplica a los animales: “Para ellos [los estoicos] no existe lo justo en relación con los demás animales, debido a la diferencia, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre la Justicia*.”²⁰⁰

La idea perdura en época romana. Séneca niega su racionalidad y la obligación de justicia hacia ellos. La existencia de los animales se justifica por la utilidad para el ser

¹⁹⁶ SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, pp. 220-222.

¹⁹⁷ NEWMYER, *Animals in Greek...*, pp. 3-15.

¹⁹⁸ Por ejemplo, en el *Frag.* 500 (SVF II 1152) y en el *Frag.* 501 (SVF II 1153). Los fragmentos estoicos están recogidos en *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), ed. Hans von Arnim (1903-1905). Aquí se sigue la numeración de la traducción española.

¹⁹⁹ Crisipo, *Frag.* 502 (SVF II 1154). Recogido por Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 64, 160.

²⁰⁰ Crisipo, *Frag.* 89 (SVF III 367). Recogido por Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 129.

humano: “En el hombre ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses. La razón consumada constituye, por tanto, su bien propio. Las restantes cualidades las posee en común con los animales y las plantas”.²⁰¹ Así pues, la defensa del vegetarianismo en Séneca, que se verá a continuación, no tiene como base el respeto a los animales como contenedores de alma. Las ideas de Séneca al respecto, en ocasiones un tanto eclécticas,²⁰² aparecen reflejadas en las *Epístolas morales*,²⁰³ escritas al final de su vida, pocos años antes de que fuera condenado a muerte por Nerón y cuando ya había perdido su posición social y se había apartado de la vida pública. Las cartas desprenden cierta melancolía con reflexiones sobre lo vivido en tiempos pasados. Séneca relata cómo siendo joven adoptó una alimentación vegetariana, que abandonó por recomendación de su padre para evitar sospechas de pertenencia a “religiones extranjeras”, seguramente refiriéndose con esto al judaísmo, que contaba con diversas prescripciones alimenticias, entre las que destaca la prohibición de consumir algunos tipos de animales:

Empujado por estas razones comencé a abstenerme de la carne de animales y, transcurrido un año, la costumbre no sólo me resultaba fácil, sino agradable. Tenía la impresión de que mi espíritu estaba más ágil y hoy no podría asegurarte si lo estuvo realmente. ¿Quieres saber cómo dejé de abstenerme? La época de mi juventud coincidía con los primeros años del principado de Tiberio César: entonces eran llevados en procesión los objetos sagrados de los cultos extranjeros y se consideraba prueba de superstición la abstinencia de carne de ciertos animales. Por ello, a ruegos de mi padre que no temía una falsa acusación, sino que aborrecía la filosofía, volví a mi antigua costumbre; sin dificultad me persuadió a que tomara alimentos más nutritivos.²⁰⁴

Las razones a las que alude Séneca al comienzo del texto y que explica previamente son en esencia las ideas de la interconexión entre todos los seres con alma según la doctrina de la transmigración a la que también hace referencia, aunque él no la defiende expresamente, sino que la pone en boca de otros filósofos. Además, Séneca hace referencia aquí a uno de los puntos centrales de defensa del vegetarianismo en la Antigüedad, esto es, sus beneficios tanto para la salud como para el espíritu. Además,

²⁰¹ Séneca, *Epístolas morales*, 76, 9.

²⁰² SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, p. 223. El pensamiento de Séneca ha sido definido en ocasiones como ecléctico en diversos asuntos, aunque su concepción del mundo y de la moral es claramente estoica. Cf. DILLON, J.M. y LONG, A.A. (eds.). 1996. *The Question of "eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press; y CASTELNÉRAC, B. 2007. *The Method of Eclecticism in Plutarch and Seneca, Hermathena*, 182, pp. 135-163.

²⁰³ Las *Epístolas morales* a menudo se denominan *Cartas a Lucilio* o *Epístolas morales a Lucilio* en referencia al supuesto destinatario de las mismas, un procurador amigo del filósofo, que hoy en día se pone en cuestión.

²⁰⁴ Séneca, *Epístolas morales*, 108, 22. **Anexo 33.**

Séneca admite en esta misma epístola que, en el momento que escribe, si bien no practica una abstinencia total de carne, la consume con moderación, algo que es incluso más difícil que la abstinencia total “puesto que ciertas tendencias más fácilmente se erradican del alma que se moderan”.²⁰⁵ Para justificar el vegetarianismo Séneca recurre a Pitágoras, el referente clásico de moderación y abstinencia. Séneca conoce sus ideas sobre la transmigración y el vegetarianismo, que le había enseñado su maestro Soción.²⁰⁶

Puesto que he comenzado a explicarte cómo, siendo joven, me adherí a la filosofía con mayor ímpetu del que ahora, viejo, conservo, no me avergonzaré de confesar qué gran amor despertó en mí Pitágoras. Soción explicaba por qué motivo se había abstenido él de la carne de animales y por qué motivo, más tarde, lo había hecho Sextio.²⁰⁷ La motivación para uno y otro era diferente, mas para ambos espléndida. Sextio pensaba que, sin derramar sangre, tenía el hombre suficientes alimentos y que se originaba una costumbre cruel cuando, por causa del placer, se había provocado el desgarramiento de los animales. Añadía que era necesario reducir las ocasiones de la voluptuosidad; y concluía que la variedad de alimentos era contraria a la buena salud e inadecuada para nuestros cuerpos. Pitágoras, por su parte, afirmaba que existen vínculos de parentesco entre todos los seres y relaciones entre las almas que transmigran de unas a otras formas. Si le otorgas crédito, ningún alma perece, ni siquiera está inactiva, a no ser en el breve intervalo en que se traslada a otro cuerpo. Veremos a través de qué vicisitudes y en qué momento, después de recorrer varios domicilios, vuelve al cuerpo humano: entretanto Pitágoras infundió en los hombres el miedo a un delito y, concretamente, a un parricidio, puesto que estos podían sin saberlo lanzarse contra el alma del padre o de la madre y profanarla con un arma o con los dientes, si es que en un animal se hospedaba el espíritu de algún pariente. [...] ²⁰⁸ Así, pues, suspende tu juicio, pero deja enteramente a tu decisión la respuesta: si esta doctrina es verdadera, haberte abstenido de la carne de animales es virtud; si es falsa, supone frugalidad.²⁰⁹

El texto es interesante en cuanto que revela el conocimiento del pensamiento pitagórico en su época, así como el de Sextio, de cuya obra no se ha conservado nada. Sin embargo, Séneca no toma una postura filosófica en este asunto, pero reconoce que la

²⁰⁵ Séneca, *Epístolas morales*, 108, 16.

²⁰⁶ Soción, filósofo del siglo I a.C., maestro de Séneca, tenía esencialmente ideas pitagóricas, lo cual explica la influencia que estas tuvieron en Séneca; de hecho, el misticismo que se aprecia en algunas partes de la obra de Séneca procede seguramente de esas enseñanzas pitagóricas y orientales, que ya comenzaban a penetrar con fuerza en la filosofía romana de la época del filósofo hispano. Cf. REYNOLDS, L. D., GRIFFIN, M.T. y FANTHAM, E. 2012. *Annaeus Seneca, Lucius*, en HORNBLLOWER, S., SPAWFORTH, A. y EIDINOW, E. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, p. 92.

²⁰⁷ Quinto Sextio fue un filósofo del siglo I a.C. del que Soción fue a su vez discípulo. Los Sextios (padre e hijo), crearon una escuela filosófica que combinaba ideas pitagóricas con el estoicismo en una búsqueda de la excelencia moral y el ascetismo; no obstante, dicha escuela no perduró más allá de sus fundadores. De hecho, no contamos con escritos directos de ella y lo poco que conocemos es precisamente por las referencias que hace Séneca en su obra.

²⁰⁸ En esta parte del texto, suprimida para no alargarlo en exceso, se hace toda una exposición de la transmigración de las almas.

²⁰⁹ Séneca, *Epístolas morales*, 108, 17-21. **Anexo 34.**

abstinencia de carne solo proporciona cosas positivas, y cuanto menos, supone una dieta saludable. Este componente racional, alejado de las creencias filosófico-religiosas, supone un salto cualitativo en las opiniones grecorromanas sobre el vegetarianismo.

Musonio Rufo también dejó opiniones en relación con esta cuestión y, aunque no se han conservado por fuentes directas, las conocemos por fuentes indirectas.²¹⁰ Para él la moderación en la alimentación, y en particular, el vegetarianismo es un valor para la salud:

Que igual que era necesario que el hombre prefiriera la comida sencilla a la suntuosa y la accesible a la inaccesible, así también había de preferir la que nos es afín a la que no. Y que nos era afín la que procede de lo que nace de la tierra, la del tipo de los cereales y la que, sin ser cereales, puede alimentar adecuadamente al hombre; y también la que procede de los animales no sacrificados, sino que son útiles de otra manera.²¹¹

En relación a la comida que procede de animales no sacrificados, que Musonio menciona al final del texto, podría interpretarse como una alusión a los animales utilizados en los sacrificios, no obstante, teniendo en cuenta la frase que utiliza a continuación (“son útiles de otra manera”) y que después menciona en el texto alimentos lícitos como fruta, verdura, leche, queso y miel, parece que se está refiriendo a los alimentos de origen animal cuyo consumo no implica la muerte del animal, es decir, lo que no sea carne, porque esta “ensombrece el alma” y hace el pensamiento más lento; su consumo es propio de las fieras y no de los seres racionales, por lo que ser vegetariano es propio del filósofo, ejemplo máximo de la racionalidad en el estoicismo:

Y mostró que la alimentación basada en la carne es la más semejante a la de las fieras y la más propia de animales salvajes. Dijo también que esta era más pesada y un estorbo para el discernimiento y el pensamiento, pues al ser más turbias sus exhalaciones, ensombrece el alma; junto a eso estaba, además, que los que habían usado mucho de esa alimentación parecían más lentos de pensamientos.²¹²

El vegetarianismo está así vinculado con el principio estoico de la ataraxia como vía para llegar a alcanzarla.²¹³ En Musonio no aparece tampoco mención a la transmigración de las almas ni a justificaciones de tipo filosófico-religioso. Desde el

²¹⁰ Contamos con 21 discursos de Musonio, más o menos extensos y recopilados por Estobeo, un doxógrafo que vivió entre los siglos V y VI d.C. Se conservan además otra serie de fragmentos más breves atribuidos a Musonio. Los textos aquí citados pertenecen al discurso XVIIIa y XVIIIb, titulado *Sobre el alimento*.

²¹¹ Musonio Rufo, XVIIIa, 94-95. **Anexo 35**.

²¹² Musonio Rufo, XVIIIa, 94-95. **Ibidem**

²¹³ Sobre la moderación y las ideas de ascetismo tanto en Séneca como en Musonio véase BRAICOVICH, R.S. 2014. Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto, *Praxis Filosófica*, 39, pp. 157-169.

punto de vista de su actitud hacia el consumo de carne, el estoicismo representa una transición entre las corrientes del pensamiento griego antiguo que defendían el vegetarianismo por motivos religiosos y el de época romana, donde estas ideas asumen una justificación pragmática. La negación de la racionalidad de los animales, que invalida las consideraciones morales hacia ellos, se encuentra también, como se verá, en el cristianismo.²¹⁴ A pesar de que en la Antigüedad pagana hubo autores, como Porfirio, que discutirán estas concepciones, la interpretación que triunfó en Occidente sobre la falta de razón en los animales fue la estoica.²¹⁵

4.4. Ovidio

Ovidio (43 a.C. - 17 d.C.), uno de los autores latinos más relevantes de la época dorada de la literatura en latín, que se desarrolló en el siglo I a.C., es reconocido por obras como *Arte de amar* o *Metamorfosis*. Precisamente en estas últimas reflejó las ideas sobre el vegetarianismo de Pitágoras. La obra narra la historia del mundo desde su origen hasta la época de César, con un contenido esencialmente mitológico en el que se entremezclan elementos históricos. En el último libro, el XV, Ovidio habla de Pitágoras, a quien pone a la altura de personajes como Asclepio o Julio César. Ovidio pone en boca de Pitágoras un discurso del filósofo, que ha dado origen a una amplia atención en la historiografía.²¹⁶ En la época de Ovidio el pitagorismo era un complejo sistema filosófico-religioso caracterizado por el sincretismo,²¹⁷ lo que explica las opiniones eclécticas que Ovidio atribuye a Pitágoras, para entonces un personaje mitificado al que se relacionaba con gran variedad de doctrinas de difícil verificación.

La elección de Pitágoras en este relato revela su papel como arquetipo del sabio, quien había pasado parte de su vida en Italia, como Asclepio, dado que en este último libro de las *Metamorfosis* es un tema recurrente la transferencia de ideas de Grecia a

²¹⁴ Los vínculos entre cristianismo y estoicismo han dado lugar a un amplio debate historiográfico. Se conserva una colección de cartas que abrían intercambiado Séneca y Pablo de Tarso y que sigue generando muchas dudas, aunque mayoritariamente se consideran apócrifas (Cf. GONZÁLEZ LUIS, J. 2014. Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y San Pablo, *Fortvnatae*, 25, pp. 169-181.). El estoicismo y Séneca en particular fueron vistos, en general, con buenos ojos por el cristianismo por sus afinidades éticas.

²¹⁵ SORABJI, *Animal Minds...*, p. 2 y ss.

²¹⁶ Sobre las diversas interpretaciones de este texto véase MILLER, J.F. 1994. The Memories of Ovid's Pythagoras, *Mnemosyne*, 47, 4, pp. 473-487.

²¹⁷ Cf. GALINSKY, K. 1999. El discurso de Pitágoras en las Metamorfosis de Ovidio, *Auster*, 4, pp. 21-40.

Roma.²¹⁸ La conexión de Pitágoras con Roma se establece a través de la legendaria creencia de que el rey Numa Pompilio había recibido enseñanzas de aquel, algo inverosímil,²¹⁹ pero ampliamente difundido.²²⁰ Ovidio no trata de la filosofía pitagórica, que solo esboza,²²¹ sino que se centra en las enseñanzas éticas de Pitágoras, en particular en un discurso suyo en contra del sacrificio de animales y favorable al vegetarianismo, mencionando la transmigración de las almas.²²² Menciona la dieta vegetal como original del ser humano, el origen de los sacrificios cruentos y la idea del alma, centrándose en la importancia del mito.

Para Ovidio el consumo de carne supone un perjuicio para el cuerpo, mientras que son beneficiosos los productos que proporciona la tierra. También se critica el hecho de alimentarse de un ser animado, lo que trae de nuevo al discurso la cuestión de la transmigración, en la que se basa el argumento expuesto en el siguiente texto en boca de Pitágoras:

Absteneos, mortales, de mancillar vuestros cuerpos con majares nefandos. Hay mieses, hay frutas que con su peso inclinan las ramas, y turgentes uvas en las vides, hay hierbas exquisitas, hay plantas que con la llama son susceptibles de madurar y ablandarse; tampoco se os quita el lácteo líquido ni las mieles que exhalan el aroma de la flor del tomillo; la tierra pródiga os proporciona abundancia y alimentos en sazón, y os ofrece manjares sin matanza y sin sangre. Con carne aplacan las fieras sus hambres, y aun no todas lo hacen: [...].²²³ ¡Ay, cuán enorme crimen es que se almacenen vísceras en vísceras y que atiborrándose de cuerpo un cuerpo ansioso engorde y que un ser animado viva de la muerte de otro!²²⁴

Es destacable el argumento de la falta de legitimidad para alimentar el cuerpo con otro cuerpo, arrebatando la vida a un ser que posee alma. A partir del fragmento citado Ovidio se centra en criticar los sacrificios cruentos, otro elemento que tiene que ver con Pitágoras y el consumo de carne sacrificada. Así, se critica que agrade a los dioses el

²¹⁸ GALINSKY, El discurso de Pitágoras..., p. 23.

²¹⁹ Entre la fecha tradicional de muerte de Numa Pompilio y la de nacimiento de Pitágoras hay más de un siglo de diferencia.

²²⁰ La primera vez que encontramos referencias a que Pitágoras fue instructor de los romanos es en el filósofo Aristoxenos (*Frag.* 17 Wehrli) y es recogido igualmente en las biografías de Pitágoras de Porfirio (*Vida de Pitágoras*, 22), Jámblico (*Vida pitagórica*, 241) y Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VIII, 14.

²²¹ MYERS, K.S. 1994. *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphose*, Michigan: University of Michigan Press, pp. 141-142.

²²² La fuente de Ovidio parece haber sido Empédocles. Cf. HARDIE, P. 1995. The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* XV: Empedoclean Epos, *The Classical Quarterly*, 45, 1, pp. 204-214.

²²³ En esta parte que se omite, relata que hay animales que se nutren solamente de vegetales y pastos, siendo los más salvajes y feroces los que se alimentan de carne.

²²⁴ Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 75-90. **Anexo 36.**

sacrificio de animales y realiza Ovidio una descripción truculenta del sacrificio de un novillo y expresa la incongruencia que supone dar muerte a los animales que ayudan al ser humano en las labores agrícolas.²²⁵ Ovidio se refiere a estos animales como “agricultores” o “campesinos” (*coloni* en latín) en lo que supone un elogio al campo que produce los alimentos con un tono compasivo hacia los animales domésticos que colaboran con el ser humano en estas tareas, por lo que no resulta recomendable utilizarlos en los sacrificios.

Ovidio retoma también la idea de la transmigración de las almas. Estas, libres de la muerte, abandonan constantemente su anterior residencia y pasan a nuevos domicilios. El mismo Pitágoras, indica Ovidio, recordaba haber sido Euforbo en tiempos de la guerra de Troya. El espíritu va errante y el de los animales se traslada a los cuerpos humanos y el de estos a los animales y, como la cera, adopta las nuevas formas perdiendo las antiguas sin dejar nunca de ser el mismo. Por ello conviene abstenerse para no “expulsar por la violencia de una criminal matanza” almas que están emparentadas, de manera que la sangre no alimente a la sangre.²²⁶

Tras relatar en los capítulos anteriores una serie de transformaciones y metamorfosis prodigiosas, Ovidio da un carácter universal a las mismas en este libro XV, como una doctrina que explica la naturaleza y su funcionamiento con lo que cierra el relato épico y mitológico de las páginas anteriores.²²⁷ A continuación, el texto prosigue con una serie de referencias mitológicas alejadas del pitagorismo, concluyendo con la ilicitud de matar animales. Las referencias a Pitágoras, al vegetarianismo y a la transmigración en las *Metamorfosis* dan idea de la consideración que aún tenían estas ideas cinco siglos después de la muerte del filósofo de Samos. Es difícil cuantificar, aun así, la importancia que tuvo el relato de Ovidio en la transferencia de estas ideas, que siguieron vigentes en época imperial romana.

²²⁵ Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 127-142. **Anexo 37.**

²²⁶ Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 158-175. **Anexo 38.**

²²⁷ Cf. Traducción de las *Metamorfosis* de RUIZ DE ELVIRA 1990, p. 173.

4.5. El neopitagorismo: vegetarianismo y misticismo

Si el estoicismo es uno de los mejores ejemplos de la transición entre el pensamiento griego y romano, no lo es menos el neopitagorismo, un movimiento que, aunque de raíces griegas, se desarrolló en época romana. El neopitagorismo surge en el siglo I a.C. como una revitalización de las ideas pitagóricas, unidas a la mística, la religión y la magia, así como a la influencia de las religiones orientales y de la Escuela judía de Alejandría, de forma que el movimiento resulta enormemente ecléctico.²²⁸

El neopitagorismo no podría definirse como una escuela filosófica propiamente dicha. Uno de sus principales representantes fue Publio Nigidio Fígulo, autor romano del siglo I a.C. que introdujo las ideas neopitagóricas en Roma; sus obras, aunque perdidas, trataban diferentes cuestiones sobre la naturaleza y especialmente sobre la astronomía, la filosofía pitagórica y los rituales. Otro de los autores fundamentales del movimiento fue Nicómaco de Gerasa, del siglo II d.C., autor especialmente valorado por sus escritos sobre números, en el tratado *Introducción a la Aritmética*, y autor de una vida de Pitágoras.²²⁹ Numenio de Apamea, de la segunda mitad del siglo II d.C., fue otro de los autores neopitagóricos más destacados, combinando el pitagorismo con el estudio de Platón, a quien dedicó gran parte de sus obras, por lo que se le considera también uno de los impulsores del neoplatonismo.²³⁰ Pero entre los neopitagóricos, el más relevante, en particular para el tema que tratamos aquí, es Apolonio de Tiana, filósofo y místico griego del siglo I d.C., originario de Capadocia. Aunque no se ha conservado ningún escrito suyo, parece que su obra pudo ser extensa por las numerosas referencias posteriores a ella. Se le atribuye una titulada *Sobre los sacrificios*, una biografía sobre Pitágoras, un conjunto de cartas, un tratado sobre la adivinación y las *Opiniones sobre Pitágoras*. La fuente fundamental sobre Apolonio es la *Vida de Apolonio* de Filóstrato (c. 170 - c. 250 d.C.).

²²⁸ BERNABÉ, A. 2006. Orfismo y neopitagorismo, en PIÑERO, A. (coord.). *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, pp. 595-627.

²²⁹ La biografía de Pitágoras que escribió Nicómaco, aunque no conservada, fue una de las fuentes principales de Porfirio y Jámblico para escribir sus respectivas biografías sobre el filósofo de Samos.

²³⁰ SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, p. 229.

Apolonio es un ejemplo de θεῖος ἀνὴρ,²³¹ un hombre con sabiduría y poderes divinos.²³² Filóstrato lo presenta como un místico y filósofo neopitagórico.²³³ El relato se inicia con una descripción de la juventud de Apolonio y su formación, pero enseguida Filóstrato se centra en los viajes, destacando el de la India y su contacto con los brahmanes y los gimnosofistas.²³⁴ Apolonio también viajó por gran parte del Mediterráneo e incluso, según Filóstrato, llegó a Etiopía, lo que es muy improbable. En los dos últimos libros se relata el enfrentamiento de Apolonio con el poder imperial, en época de Domiciano, lo que le llevó a ser detenido, para terminar el relato con las opiniones de Apolonio sobre cuestiones de moral, su desaparición, muerte y aparición después de muerto para demostrar la inmortalidad del alma.

Apolonio es presentado como un asceta, que desprecia la riqueza, los vestidos ostentosos y es frugal en la comida, rechazando la carne y el vino y alimentándose de plantas silvestres,²³⁵ conforme al ideal pitagórico. Filóstrato relata, en su camino a la India, el encuentro con un sátrapa persa de Babilonia, que trata de agasajarle como invitado con riquezas y manjares, que Apolonio rechaza. El persa le ofrece un ánfora de vino, carne asada de cerdo y gacela, harina y pan para que pueda alimentarse durante el viaje, que deberá hacer en gran parte del camino entre aldeas mal aprovisionadas. Al darse

²³¹ Sobre el concepto véase ALVIZ FERNÁNDEZ, M. 2017. El concepto de θεῖος ἀνὴρ. En la frontera de lo divino, en ALVIZ FERNÁNDEZ, M y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (eds.). *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 45-64.

²³² TIEDE, D.L. 1972. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missoula: Society of Biblical Literature, distingue dos grupos de hombres santos: los simplemente sabios y los dotados de cualidades divinas, aunque tradicionalmente se les considera poseedores de ambas cualidades, cf. CORNELLI, G. 2003. “Homens divinos” entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo, *Estudos da Religião*, 24, pp. 59-80; HIDALGO DE LA VEGA, M.J. 2001. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, pp. 212-213.

²³³ La historicidad de la *Vida de Apolonio* ha suscitado mucho debate. Se ha puesto muchas veces en cuestión, pues, aunque Filóstrato menciona acontecimientos históricos en su relato, tienen a menudo un difícil encaje en el texto, hay imprecisiones en la cronología de los mismos y parecen introducidos con una clara intencionalidad de aportar veracidad al relato. Esta postura crítica la han defendido autores como MEYER, E. 1917. Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos, *Hermes*, 52, 3, pp. 371-424; o como BOWERSOCK, G.W. 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: The Clarendon Press. Sin embargo, otros autores como GROSSO, F. 1954. La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica, *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 7, 3, pp. 331-532, han defendido la historicidad de la obra basándose en análisis comparativos de otros autores y testimonios.

²³⁴ Los gimnosofistas (“sabios desnudos”) es como los griegos denominaban a una serie de ascetas orientales, que se caracterizaban por la renuncia a la vestimenta en la búsqueda de la pureza; se les ha identificado con la secta digambar, una de las principales ramas del jainismo, cuyos miembros van desnudos y que aún hoy en día están presentes en algunas zonas de la India. En el relato de Filóstrato se dice que Apolonio también se encontró con ellos en Egipto o Etiopía. Las fuentes griegas en ocasiones confunden a los brahmanes con los gimnosofistas, a pesar de que el primer término se refiera a la casta sacerdotal de la India y el segundo a un grupo de ascetas.

²³⁵ En los relatos sobre ascetas cristianos se repetirá esta idea de la preferencia de alimentos no cultivados y silvestres.

cuenta el persa de que Apolonio tenía fama de ser vegetariano y abstemio, le ofrece panes de levadura, dátiles de palmera “grandes como el ámbar” y legumbres de las huertas del Tigris, a lo que Apolonio responde preferir legumbres silvestres, que crecen de forma espontánea.²³⁶

En varias ocasiones a lo largo del camino Apolonio se enfrenta a situaciones semejantes a esta, respondiendo con la misma firmeza. Cuando se encuentra ya en la India acepta un vino elaborado de los dátiles y miel sacada también de estos, pero rechaza la oferta de carne de leones y panteras recién desolladas, justificando que lo hace por su apego a la filosofía que había aprendido desde niño, aunque a sus acompañantes sí que les permite su consumo, remarcando así la idea de que la dieta vegetariana es propia del asceta y del sabio.²³⁷

A su regreso de la India, y tras la sabiduría religiosa que allí había adquirido, viaja a Alejandría, donde critica el uso de animales en los sacrificios y se niega a participar en el banquete posterior, atreviéndose a recriminar a los sacerdotes egipcios su forma de realizar los sacrificios utilizando animales y mostrándoles cómo se pueden realizar de otra forma, por ejemplo, con incienso.²³⁸ En varias ocasiones, Filóstrato menciona a Pitágoras, cuyo estilo de vida imitaba. El texto siguiente alude al vegetarianismo, recurriendo a los mismos argumentos de los pitagóricos (la salud, la pureza y el control de las pasiones) insertos en un programa de vida ascética:

—Tú vive a tu manera, que yo viviré como Pitágoras. Al darse cuenta Éuxeno²³⁹ de que este había emprendido un elevado propósito y al preguntarle por dónde iba a comenzar, Apolonio dijo: —Precisamente por donde los médicos. Pues ellos, purgando los vientres, a unos no los dejan enfermar y a otros los curan. Dicho esto, repudió los alimentos animados, como no puros y espesadores de la mente. Tomaba frutos secos y legumbres, afirmando que es puro cuanto da la propia tierra. También el vino decía que es una bebida pura por venirles a los hombres de una planta tan bien cultivada, pero que es contrario a la composición de la mente, por oscurecer el éter que hay en el alma. Después de realizada tal purgación de su vientre, hace del ir descalzo su adorno y se cubre con prendas de lino, rechazando las de animales. Se dejó crecer la cabellera y se fue a vivir al templo.²⁴⁰

²³⁶ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 21. **Anexo 39.**

²³⁷ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, II, 6-7. **Anexo 40.**

²³⁸ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, V, 25. **Anexo 41.**

²³⁹ Maestro de Apolonio, al que abandonó por no seguir la vida pitagórica que él mismo predicaba.

²⁴⁰ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 8. **Anexo 42.**

En el relato, la moderación de Apolonio se contrapone a menudo con la falta de ella en sus acompañantes e interlocutores. Así en el caso de Vardanes, rey parto y uno de los principales personajes históricos que aparecen en esta historia; Apolonio le muestra que su sabiduría procede de Pitágoras, quien le ha enseñado a honrar a los dioses, a vestirse con el lino (“lana de la tierra”), un producto puro que no procede de los animales, sino del agua y la tierra.²⁴¹ También de Pitágoras aprendió a llevar la cabellera larga, a no comer animales y a no beber.²⁴²

Como Orfeo y Pitágoras, Apolonio tiene una relación particular con los animales, según Filóstrato había aprendido de los árabes a comunicarse con ellos y, en concreto a escuchar profetizar a los pájaros.²⁴³ Apolonio mostraba gran consideración hacia los animales y una vez que el rey Vardanes se disponía a ir de cacería en sus parques donde había diversos tipos de animales salvajes ahora en cautividad (leones, osos y panteras), le invitó a acompañarle, a lo que este le respondió que si, como sabía, no le acompañaba a los sacrificios con mayor razón no participaría en atacar a animales maltratados, esclavizados contra su naturaleza.²⁴⁴

En la *Vida de Apolonio* se hace referencia a la transmigración de las almas entre diferentes seres humanos²⁴⁵ y también entre hombres y animales,²⁴⁶ como en el fragmento que relata cómo Apolonio es capaz de entender la voluntad de un león que alberga un alma que había pertenecido anteriormente a un faraón egipcio y que se lastimaba de su situación, un episodio que recuerda a la anécdota de Pitágoras cuando este reconoce en los lamentos de un perro la voz de un antiguo amigo. No obstante, la transmigración no se encuentra entre los argumentos esgrimidos por Apolonio en defensa del vegetarianismo a pesar de que al final del texto se defiende la inmortalidad del alma,²⁴⁷ pues el vegetarianismo se fundamenta aquí en la pureza y el respeto a los animales, como refleja este texto:

Para los hombres, la tierra, emperador, hace crecer de todo, y los que desean vivir en paz con los animales no necesitan nada, pues hay frutos de la tierra, nutricia de sus hijos, que se recolectan, y otros, que se obtienen con el arado de acuerdo con las estaciones. Pero los hombres, como si no hubieran oído a

²⁴¹ Sobre el lino véase TEJA CASUSO, Puro como el rocío..., pp. 193-202.

²⁴² Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 32. **Anexo 43.**

²⁴³ Cf. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 20.

²⁴⁴ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 37. **Anexo 44.**

²⁴⁵ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, III, 23-24.

²⁴⁶ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, V, 42.

²⁴⁷ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VIII, 31.

la tierra, afilaron su cuchillo contra los animales, en busca de vestido y alimento. Pues bien, los Brahmanes indios no aprobaron tales prácticas y enseñaron a los Gimnosofistas egipcios a no aprobarlas. De allí lo tomó Pitágoras, el primero de los griegos que convivió con los egipcios; los seres dotados de vida se los dejó a la tierra y lo que ella hace crecer, afirmando que era puro, lo comía, pues era idóneo para nutrir el cuerpo y la mente. Y, declarando impuro el vestido que lleva la mayoría de la gente, obtenido de reses muertas, se vistió de lino y, por el mismo motivo, tejió su calzado con corteza.²⁴⁸

La recuperación de los ideales de Pitágoras en el neopitagorismo solo se entiende en el contexto de cambio en el que se desarrolla. Figuras como la de Apolonio y la repercusión que tuvieron posteriormente se explican también por las nuevas necesidades religiosas que se suscitaron en el mundo grecorromano en esta época y que eran receptivas al misticismo de este tipo de movimientos. Apolonio asume los ideales del pitagorismo más antiguo y la trascendencia de su figura contribuyó a la penetración de estas concepciones griegas en el ámbito romano.

4.6. Plutarco y el vegetarianismo

Plutarco (45-120 d.C.) es un autor esencial para entender las ideas sobre el vegetarianismo en la Antigüedad. Junto con Porfirio, es el único que dedica una obra íntegramente a la defensa del vegetarianismo y la crítica al consumo de carne. Aunque era natural de Queronea y por tanto griego, Plutarco tuvo una intensa relación con Roma y su administración, en la que llegó a ocupar diferentes cargos, y se le considera uno de los últimos grandes representantes del helenismo, aunque no tanto por su pensamiento original como por su capacidad de recopilación y fusión de ideas.²⁴⁹

Su obra tiene más un contenido moral que filosófico y es en las *Moralia*,²⁵⁰ una recopilación ecléctica de textos, donde Plutarco abordó cuestiones relacionadas con los animales, especialmente tratando de demostrar la inteligencia de estos (*Sobre la*

²⁴⁸ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VIII, 7, 4. **Anexo 45.**

²⁴⁹ Sobre Plutarco, véase, entre otros BARROW, R.H. 1967. *Plutarch and his times*. Londres: Chatto and Windus; JONES, C.P. 1971. *Plutarch and Rome*. Oxford: The Clarendon Press; y RUSSELL, D.A. 1972. *Plutarch*. London: Duckworth.

²⁵⁰ En griego Ἠθικά y conocidas normalmente en castellano como *Obras morales y de costumbres*. A pesar de estar escritas en griego, muchas de las obras de Plutarco se conocen más por la traducción latina de sus títulos, especialmente desde la edición bilingüe griego-latín que publicó H. Étienne en 1572.

*inteligencia de los animales*²⁵¹ y *Los animales son racionales*),²⁵² en oposición a los estoicos, que negaban su racionalidad y por tanto cualquier consideración moral hacia ellos.²⁵³ El autor habla indirectamente de los animales en otras obras, como en *Charlas de sobremesa*²⁵⁴ y *Consejos para conservar la salud*.²⁵⁵ No obstante, la obra más importante para el tema que nos ocupa es *Sobre comer carne*,²⁵⁶ donde ataca el consumo de carne con varios argumentos. Esta obra es la primera que trata de forma monográfica la cuestión y, junto con *Sobre la abstinencia* de Porfirio de Tiro, las únicas de la Antigüedad.

A pesar de su eclecticismo, Plutarco defendió el platonismo en una época en la que el estoicismo era la corriente filosófica más influyente. Por ese motivo atacó el estoicismo más antiguo, especialmente a Crisipo, su pensador más influyente²⁵⁷ y, como ya se ha visto, quien más atención dedicó a la cuestión de los animales. Plutarco dedicó algunos de sus escritos expresamente a la confrontación con los estoicos, criticando de forma sistemática sus postulados, lo que hace pensar que estos textos no iban dirigidos a un público amplio, sino a quienes tenían un buen conocimiento de esta filosofía; sus *Tratados antiestoicos* son: *Las contradicciones de los estoicos*,²⁵⁸ en el que critica la falta de coherencia de Crisipo, *Los estoicos dicen más disparates que los poetas*,²⁵⁹ donde ironiza sobre los preceptos básicos del estoicismo comparándolos con las invenciones de la poesía, y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*,²⁶⁰ donde realiza una defensa de sus ideas frente a los ataques de estos.

²⁵¹ Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα, τα χερσαία ἢ τα ἐνύδρα. La traducción castellana del título se asemeja en este caso más a la latina *De sollertia animalium*.

²⁵² Περί τοῦ τα ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι y en latín *Bruta animalia ratione uti*. En algunas traducciones al castellano también aparece titulado como *Grilo*, en referencia al protagonista del texto.

²⁵³ La crítica de Plutarco a los estoicos aparece con frecuencia en su obra. Véase BABUT, D. 1969. *Plutarque et le stoïcisme*. París: Presses universitaires de France, pp. 19-189 y HERSHBELL, J.P. 1992. *Plutarch and Stoicism, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.5, pp. 3336-3352. Y es especialmente visible en el tema de los animales. Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, A. 2006. Retórica y crítica a los estoicos en Plutarco: relevancia estilística de una cláusula métrica en *De esu carnium* II 6, 999a-b, en CALDERÓN, E., MORALES, A. y VALVERDE, M. (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 795-801.

²⁵⁴ Conocido normalmente por el nombre latino *Quaestiones convivales*. En griego Συμποσιακά.

²⁵⁵ Υγιεινά παραγγέλματα. En latín *De tuenda sanitate praecepta*.

²⁵⁶ Περί σαρκοφαγίας. En latín *De esu carnium*.

²⁵⁷ Para la relación de Plutarco con el estoicismo antiguo, por un lado, y con el de su época por otro, véase BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*..., pp. 183-270.

²⁵⁸ Περί Στωικῶν ἐναντιωμάτων. En latín *De Stoicorum repugnantibus*.

²⁵⁹ Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν. En latín *Stoicos absurdiora poetis dicere*.

²⁶⁰ Περί τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικοὺς. En latín *De communibus notitiis adversus Stoicos*.

El tratado *Sobre comer carne*, que se considera una obra de juventud,²⁶¹ debe entenderse en este contexto de confrontación con el estoicismo. Plutarco manifiesta aquí su empatía hacia los animales y mantiene que la diferencia entre la inteligencia de los hombres y de estos es una cuestión de grado²⁶² y no de que unos la posean y otros no. *Sobre comer carne* son, en realidad, dos textos diferenciados, como lo expresa el propio Plutarco al comienzo del segundo, cuando expone que “reemprende la charla sobre comer carne con nuevas ideas”,²⁶³ ambos tratados han llegado incompletos, aunque se conserva gran parte de ellos.²⁶⁴ Aunque son breves, suponen uno de los alegatos más importantes de toda la Antigüedad en favor del vegetarianismo y ofrecen un importante compendio de las ideas clásicas sobre esta cuestión: el argumento religioso (la creencia en la metempsicosis), el sanitario (la contaminación del cuerpo por el consumo de carne y los beneficios de los vegetales) y el filosófico (los animales merecen una consideración moral, que en Plutarco se traduce en empatía).

El primer tratado comienza, como cabría esperar, aludiendo a Pitágoras. Plutarco da la vuelta a la cuestión de por qué este se abstenía de carne para preguntarse cómo es posible que se coma carne con las implicaciones que ello conlleva y que pasa a describir, apelando a la dieta original del ser humano y el argumento religioso:

¿Por qué hacéis escarnio de la tierra, como si no pudiera alimentaros? ¿Por qué sois impíos con Deméter, portadora de leyes, y deshonráis al afable y dulce Dioniso, como si no obtuvieseis de ellos lo suficiente? ¿No os avergonzáis de mezclar nuestros frutos con sangre y muerte? Y eso que llamáis «salvajes» a las serpientes, a los leopardos y a los leones, pero no sois inferiores a ellos en crueldad cuando mataís: de hecho, para ellos la muerte es alimento; para vosotros, «guarnición».²⁶⁵

Plutarco insiste en que los primeros que probaron la carne lo hicieron por necesidad y para evitar la penuria, pero que en los tiempos actuales no es aceptable mantener su consumo, cuando hay abundancia de productos y cosechas que permiten

²⁶¹ Especialmente por la abundancia de elementos retóricos, que se han interpretado como una falta de madurez poética, cf. LAGUNA MARISCAL, G. 2013. El vegetarianismo de Plutarco y su proyección en la cultura moderna: la canción “sarcofagia” de Franco Battiato, en SANTANA HENRÍQUEZ, G. (ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 412-413.

²⁶² *Sobre la inteligencia de los animales*, 963b.

²⁶³ *Sobre comer carne*, 996D.

²⁶⁴ Para su transmisión véase INGLESE, J.L. 1992. Per una nuova edizione critica di Plutarco, De esu carnium, en GALLO, I. (es.), *Ricerche plutarchee*, Nápoles: Università degli Studi di Salerno.

²⁶⁵ *Sobre comer carne*, 994A-B. **Anexo 46.**

alimentarse de vegetales; el argumento, que tiene su origen en el orfismo,²⁶⁶ constituye el hilo conductor del primer tratado. Plutarco recuerda que la dieta vegetal se vincula con la civilización mientras que la carne lo hace con el salvajismo, en una nueva alusión a los tiempos idílicos de las sociedades antiguas;²⁶⁷ el vegetarianismo es así lo más adecuado para una sociedad civilizada.

El segundo argumento se refiere a la inteligencia de los animales,²⁶⁸ un planteamiento que deriva de la idea peripatética²⁶⁹ de que los animales pueden tener indicios de racionalidad²⁷⁰ y que Plutarco utiliza aquí para su argumentación anti estoica, a lo que añade un tono de compasión, poniendo ejemplos de la crueldad de los sacrificios y la alimentación carnívora.²⁷¹ Plutarco cambia con celeridad de un argumento a otro, ayudándose de su maestría retórica. Explica que el consumo de carne es antinatural porque el cuerpo humano no está diseñado para ello. Quienes lo defienden (los estoicos) no son fieles a la naturaleza y son moralmente inferiores a los animales que siguen su naturaleza:

En efecto, en nuestra opinión es absurda la afirmación de tales hombres en el sentido de que el principio de la práctica se halla en la naturaleza. Efectivamente, que el acto de comer carne no es connatural al ser humano viene demostrado, en principio, por la morfología de su cuerpo. [...] Ahora bien, si aguardas a que el objeto de tu comida sea cadáver y te resulta indecoroso arrojar de la carne el alma ahí presente, ¿por qué comes, de modo antinatural, lo que está vivo? Con todo, nadie osaría comer un animal sin vida tal y como, cadáver, se encuentra. Al contrario, lo cuecen, lo asan, cambian su aspecto con fuego y hierbas; alteran, modifican y matizan con numerosas especias la pieza a fin de que el paladar, bien engatusado, acepte lo que le resulta extraño.²⁷²

²⁶⁶ Para los paralelismos entre el orfismo y Plutarco véase VERNANT, J.P. 1991. *Mito y religion en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel., p. 73 y ss.

²⁶⁷ FARRINGTON, B. 1986. *Ciencia griega*, Barcelona: ICARIA, p. 19.

²⁶⁸ BECCHI, F. 1993. Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco, en BANDINI, M. y PERICOLI, F.G. (eds.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze: Istituto papirologico Vitelli, pp. 59-83.

²⁶⁹ BECCHI, Istinto e intelligenza..., pp. 78-83.

²⁷⁰ El argumento de la racionalidad de los animales en Plutarco así como sus connotaciones ha sido un tema ampliamente estudiado, por ejemplo BARIGAZZI, A. 1992, Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali, en GALLO, I. (ed.), *Plutarco e le scienze*, Genova: Sagep, pp. 297-315; SANTESE, G. 1994. Animali e razionalità in Plutarco, en CASTIGNONE, S. y LANATA, G. (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa: Edizioni ETS, pp. 139-170; BECCHI, F. 2000. Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco, *Prometheus*, 26, pp. 205-225; HORKY, P.S. 2017. The Spectrum of Animal Rationality in Plutarch, *Apeiron*, 50, 1, pp. 103-133. La obra que más ampliamente lo aborda es la de NEWMYER, S.T. 2005. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Londres: Routledge, obra en la que además se abre el debate sobre la importancia de las ideas de Plutarco en el desarrollo posterior de la filosofía en relación con los animales y su consideración.

²⁷¹ *Sobre comer carne*, 994F.

²⁷² *Sobre comer carne*, 994F-995B. **Anexo 47.**

Este texto es ilustrativo de la forma de argumentar de Plutarco. Exhorta a los que defienden el consumo de carne a que lo practiquen como lo hacen los animales carnívoros, esto es, cazando con sus propias manos y comiendo la carne cruda y no, como los humanos, alterando la carne mediante el cocinado para que esta sea agradable al cuerpo, poniendo así frente a sus propias contradicciones a los defensores del consumo de carne. Plutarco abunda en esa incongruencia citando una anécdota de Diógenes en la que el filósofo cínico tuvo la valentía de comer un pulpo crudo²⁷³ para eliminar la práctica de cocinar la carne, como expresión de la crítica hacia las convenciones sociales. Plutarco pone con ello en evidencia lo antinatural que es el consumo de carne, a la vista de que es perjudicial alimentarse de ella cruda como hacen los animales. Además, la ingesta de carne no solo es antinatural sino también perjudicial para el espíritu pues “lo torna grasiento debido a la saciedad y el hartazgo: el vino y el abuso de carne conforman un cuerpo fuerte y robusto, pero un espíritu débil”,²⁷⁴ un argumento recurrentemente en la *Antigüedad*.

Finalmente, Plutarco sitúa la consideración hacia los animales como un elemento central para el no consumo de carne. Alude para ello a un antiguo relato griego en el que se condenó a una persona por desollar a un animal, pero poniendo el acento en lo que este acto suponía contra la tradición y no tanto en lo que suponía de ataque a la naturaleza:

Al margen de lo indicado, ¿no parece que el hábito de la filantropía es cosa extraordinaria? En efecto, ¿quién podría agraviar a un ser humano si se comporta de manera indulgente y filantrópica con criaturas de otra especie? Hace un par de días recordé, mientras me hallaba en una discusión, aquella cita de Jenócrates²⁷⁵ según el cual los atenienses condenaron a cierta persona que había desollado vivo a un carnero. En mi opinión, no es peor quien tortura a un ser vivo que quien arrebató su vida y lo mata. Al parecer, somos más sensibles a los actos contra las costumbres que a los actos contra la naturaleza.²⁷⁶

Plutarco concluye la primera parte del tratado refiriéndose a la transmigración de las almas, en cuya explicación abundará más adelante, con una serie de referencias de tipo mítico sobre el origen de esta creencia y aunque el relato se corta aquí bruscamente, pues esta primera parte está incompleta; se aprecian las influencias órficas y de

²⁷³ La anécdota del pulpo y Diógenes es conocida por el relato de Diógenes Laercio, que narra no solo como el cínico comió un pulpo crudo y vivo, sino que fue esto lo que le provocó la indigestión que acabó con su vida, siendo esta una de las diferentes versiones que hay sobre su muerte (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 75).

²⁷⁴ *Sobre comer carne*, 995E.

²⁷⁵ Se refiere al *Frag.* 99 Heinze.

²⁷⁶ *Sobre comer carne*, 996A-B. **Anexo 48.**

Empédocles, esto es, que la transmigración se origina por un comportamiento negativo que conlleva la condena a sucesivas reencarnaciones del alma, ejemplificada en el desmembramiento de Dioniso por parte de los titanes.²⁷⁷

La segunda parte del tratado se inicia con un tono truculento relatando diferentes prácticas crueles para obtener la carne de los animales, realizar sacrificios o extraer de ellos diferentes productos, una costumbre tan instalada en la sociedad y difícil de erradicar como la del consumo de carne:

Además, no es fácil arrancar el gancho de la práctica de comer carne, gancho que está fijado y anclado en el deleite de los placeres. Pues sería bonito que, al igual que los egipcios extraen las vísceras de los cadáveres y, mostrándolas a la luz del sol, se deshacen de ellas con el pretexto de que son causa de cuantos errores comete el ser humano, atajáramos, así, nuestra gula y sed de sangre con el objeto de purificar nuestra vida. Porque, de hecho, nuestro estómago no tiene sed de sangre sino que resulta contaminado por la inmoderación.²⁷⁸

A este argumento se suma el de la falta de necesidad del consumo de carne y de legitimidad para ello. Con un gran despliegue retórico, el consumo de carne se presenta como un exceso innecesario que realiza el ser humano, en relación con otras pasiones que pueden perturbar su cuerpo y su alma. La cuestión mística toma en este momento del relato gran relevancia, a pesar de que hay quien considera este aspecto como secundario en la argumentación de Plutarco.²⁷⁹ Es cierto que temas como la transmigración no son centrales en su defensa del vegetarianismo, pero están presentes en otras obras suyas,²⁸⁰ citando a Pitágoras y Empédocles. Plutarco, no obstante, se aleja de ellos poniendo el acento en la capacidad para sentir de los animales, que los hace merecedores de una consideración moral, aunque al final vuelve los filósofos citados para cerrar su argumento

²⁷⁷ Sobre el asunto de la transmigración en Plutarco véase el análisis de AGUILAR FERNÁNDEZ, R.M. 2011. La transmigración en Plutarco, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 305-326.

²⁷⁸ *Sobre comer carne*, 996E. **Anexo 49.**

²⁷⁹ Así TSEKOURAKIS, D. 1986. Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia', en BRENNK, F.E. e GALLO, I. (eds.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno de Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*. Ferrara: Giornale Filologico Ferrarese, pp. 127-138.

²⁸⁰ Aunque en *Sobre comer carne* Plutarco solo menciona la transmigración y no la desarrolla como doctrina, hay otras obras donde lo aborda. Por ejemplo, en *Sobre el demon de Sócrates*, donde habla de las almas; *De la tardanza de la divinidad en castigar*, donde aborda las consecuencias que los actos humanos tienen en el alma y en las generaciones posteriores, así como la cuestión de la culpabilidad heredada; y en *Sobre la cara visible de la luna*, donde bajo un aparente estudio astronómico se presenta una reflexión sobre los mitos vinculados al alma.

y atacar a los estoicos comparándolos con estos para preguntar al lector cuál de las dos enseñanzas es mejor:

Veamos: ¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles, que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo.²⁸¹ Con todo, es cierto que tiene sensibilidad, vista, oído, imaginación, inteligencia, cualidades que todo ser ha recibido de la naturaleza para adquirir lo propio y rehuir lo ajeno. Juzga cuáles son los filósofos que nos enseñan mejor: quienes nos instan a comer a nuestros amigos, padres y mujeres a su muerte, o quienes —como Pitágoras y Empédocles— nos disciplinan para ser ecuanímes en nuestra relación con otras especies.²⁸²

Plutarco relaciona también el consumo de carne con la barbarie, la guerra y el crimen, sin poner el acento en la transmigración de las almas, probablemente porque su argumentación sería así más fácil de atacar con una simple crítica a esta doctrina:

Y así, paulatinamente, cediendo a nuestra sed insaciable, hemos llegado a crímenes, guerras y asesinatos. Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia,²⁸³ que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se tome doméstico (y que, en fin, la naturaleza cambia y traslada todo *revistiéndolo de una impropia túnica de carne*²⁸⁴), eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable [...].²⁸⁵

Así pues, siendo los argumentos religiosos muy importantes para Plutarco no son los únicos y apartarse de ellos puede quizás tener el sentido de promover la abstinencia de carne entre aquellos que no creen en la transmigración. Para ello pone al lector en la encrucijada de tomar una dirección u otra con diferentes ejemplos y reflexiona sobre cómo este debería actuar incluso si no se dispusiese de la certeza necesaria de que dicha doctrina es cierta, llegando a la conclusión de que lo más acertado sería la precaución y la prudencia.

²⁸¹ Se refiere aquí Plutarco al fragmento ya comentado de Empédocles en el que este imagina una macabra escena de unas personas sacrificando y comiendo un animal que contiene el alma de un familiar muerto. Son los *Frag.* 122-126 Wright (que se corresponden con el 136, 145, 137, 138 y 144 Diels-Kranz).

²⁸² *Sobre comer carne*, 997E. **Anexo 50.**

²⁸³ Palingenesia podría traducirse como “renacimiento”. Plutarco lo utiliza cuando habla de la transmigración, a pesar de que ambos conceptos no son sinónimos, pues la transmigración se refiere más al cambio de estado del alma y la palingenesia al renacer del individuo.

²⁸⁴ Empédocles, *Frag.* 110 Wright y 126 Diels-Kranz.

²⁸⁵ *Sobre comer carne*, 998C. **Anexo 51.**

En la última parte del tratado que se ha conservado, Plutarco inicia una crítica directa a las ideas estoicas en cuanto a su permisividad hacia el consumo de carne, que considera incongruente con su dominio de los placeres. Refuta también la idea estoica de que el ser humano no tiene vínculos de justicia con los animales irracionales, a lo que responde que tampoco se tienen esos vínculos con otros muchos placeres que los estoicos rechazan, pero así todo los rechazan. Lamentablemente el texto se interrumpe justo aquí, donde cabría esperar una mayor refutación de los estoicos, que es el objetivo fundamental del tratado.

La obra presenta una excelente estructura narrativa, donde los argumentos se exponen de forma equilibrada en cuanto a extensión, como se puede ver en esta clasificación basada en la actual distribución interna de la obra:²⁸⁶

A (1. 1-2). Con un contenido mítico, se realiza en esta parte una introducción de cómo los seres humanos comenzaron a comer carne. Se argumenta por la necesidad y la pobreza, circunstancia que no se da en su época.

B (1. 3-4). Se explica como la alimentación humana se basa en animales mansos, es decir, domésticos y no en animales salvajes y perjudiciales para el hombre. De ello se deduce que se come por puro deseo y no por una razón justificada.

C (1. 5-6). Se argumenta que comer carne es algo contrario a la propia morfología del cuerpo humano y que además tiene consecuencias en la parte espiritual del mismo.

D (1. 7). Crítica al trato que se da a los animales y lo injustificado que es, enlazándolo con la idea de que el buen trato a los animales suele ir acompañado del buen trato al ser humano.

E (2. 1-2). Se reclama la moderación; si no se renuncia a comer carne porque es algo asentado en la costumbre y la tradición, al menos debe evitarse el lujo y el maltrato, comiendo solo por necesidad.

F (2. 3). En este apartado, dedicado a las figuras de Pitágoras y Empédocles, se pide ecuanimidad hacia el resto de las especies, mencionando de forma indirecta la transmigración de las almas.

²⁸⁶ El resumen de la estructura y la tabla están basados en RICCHI, L.H. 2016. *Modos de ser vegetariano en la temprana Roma imperial: Séneca y Plutarco ¿vidas paralelas?* Disponible en: https://www.academia.edu/8743880/Modos_de_ser_vegetariano_en_la_temprana_Roma_imperial.

G (2. 4). Incluso aunque no se crea en la presencia de alma en los animales, se debe evitar el consumo de carne por las consecuencias que tiene para la propia naturaleza humana, pues dar muerte a animales despierta “una sed insaciable” que deriva en otros crímenes.

H (2. 5). Aunque no se crea en la doctrina de la transmigración de las almas, se debe evitar, por prudencia, el consumo de carne como manera de prevenir un mal mayor.

I (2. 6-7). Plutarco se extiende aquí en la crítica a los estoicos, especialmente por su falta de coherencia sobre la racionalidad de los animales y por sus contradicciones a la hora de rechazar los placeres, pero aceptar el del consumo de carne.

Con todo, los argumentos dominantes, como se ve en la tabla, son los morales, poniendo en evidencia cuál es para Plutarco el principal motivo para abstenerse de la carne, la empatía con los animales, un argumento de gran modernidad:

Argumento utilizado	Parte de la obra
Argumentos de tipo místico o religioso: creencia en la transmigración.	F, G, H
Argumentos sanitarios: el consumo de carne es negativo para el cuerpo y el alma	C, G
Argumentos morales: falta de legitimidad para utilizar a los animales.	A, B, D, E, F, G, H, I

Plutarco defendió el vegetarianismo en otros escritos apoyándose en el argumento de la salud, sobre todo en *Consejos para conservar la salud*.²⁸⁷ En la época florecían los tratados de medicina que recogían, para un lector culto, los grandes temas de la tradición médica griega ampliada después en época romana; no obstante, también surgieron en esta época obras, como esta de Plutarco, que pretendían acercar las reflexiones sobre la salud a un público amplio.²⁸⁸ De hecho más que un tratado médico, la obra reúne una serie de consejos sobre una dieta saludable:

Por tanto, lo mejor con mucho es acostumbrar el cuerpo a no desear comer ningún tipo de carne (la tierra produce, en efecto, no solo gran abundancia de

²⁸⁷ Obra posterior al año 81 d.C., puesto que en ella (123D) se hace referencia a la muerte del emperador Tito.

²⁸⁸ Para un análisis entre el vegetarianismo de Plutarco y las cuestiones médicas véase RAIOLA, T. 2017. Medicina e vegetarianismo in Plutarco, en BUZZI, S. (ed.), *Il regime di salute in medicina. Dalla dieta ippocratica all'epigenetica*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 125-142.

alimentos para el sustento del hombre, sino también para su placer y deleite, permitiendo que se disfrute de unos allí mismo y sin trabajo alguno, y a otros, mezclados de todas las formas y bien preparados, los hagamos agradables). Pero desde que la costumbre, de algún modo, se ha convertido en una segunda naturaleza que surge de algo que está contra la naturaleza, no es necesario comer carne para satisfacer el apetito, como hacen los lobos o los leones, sino que, poniéndola como soporte y amparo de nuestra alimentación, usar otros alimentos y manjares que son más acordes con la naturaleza del cuerpo y debilitan menos el razonamiento del alma, que surge como un fuego de una materia simple y ligera.²⁸⁹

Es muy notable el diferente tono que utiliza Plutarco en este texto, en el que no manifiesta interés en criticar los placeres culinarios ni a los estoicos. No hay tampoco en este tratado argumentos místico-religiosos y lo que le hace novedoso es justamente su pragmatismo.²⁹⁰ No obstante, es un buen complemento a los argumentos de *Sobre comer carne* y demuestra cómo la opinión de Plutarco no solo tenía una intención polémica, sino que aporta argumentos racionales en defensa del vegetarianismo. De nuevo, en este tratado, se evidencia la modernidad del pensamiento de Plutarco. En definitiva, las opiniones de Plutarco son esenciales para entender las ideas sobre el vegetarianismo en la Antigüedad. La gran diversidad de argumentos que se exponen en *Sobre comer carne*, a pesar de su breve extensión, son un compendio de las ideas previas, tomadas de distintos ámbitos (el filosófico-religioso y el médico), y un reflejo de su valor en la diatriba filosófica que estamos comentando.

4.7. El neoplatonismo: la última defensa filosófica del vegetarianismo

El neoplatonismo es el último movimiento filosófico no cristiano de la Antigüedad en donde se encuentra una reflexión sobre el vegetarianismo, que resulta particularmente interesante porque el auge de esta escuela filosófica coincidió con la expansión del cristianismo y su constitución como cosmovisión hegemónica en el mundo mediterráneo, situación a la que algunos neoplatónicos trataron de oponerse sin éxito pues el cristianismo acabó superando a este último intento de reactivación del pensamiento filosófico-religioso del helenismo.

El neoplatonismo, un término acuñado por la historiografía, surge en el siglo III d.C. en Alejandría, en un contexto cultural, filosófico y religioso bien distinto al originario

²⁸⁹ *Consejos para conservar la salud*, 131F-132A. **Anexo 52.**

²⁹⁰ SPENCER, *The heretic's feast...*, p. 99.

de la Grecia de Platón.²⁹¹ Las ideas platónicas se mezclaron con distintas filosofías del helenismo y elementos religiosos, lo que da personalidad al movimiento. Los neoplatónicos tratan de responder a dos problemas, uno más de corte religioso y vinculado al destino del alma y otro más filosófico que trata de explicar el mundo.²⁹² En el neoplatonismo se encuentran las ideas platónicas, pero con una interpretación nueva, donde lo religioso es muy relevante mezclado con doctrinas pitagóricas, que hacen compleja su comprensión. Su fundador, Amonio Saccas, un alejandrino que vivió a caballo entre el siglo II y III d.C. no dejó nada escrito, pero conocemos su pensamiento a través del de sus discípulos, como Orígenes²⁹³ y Casio Longino, aunque el más conocido es Plotino, considerado el máximo exponente de esta corriente; también lo es para el tema que aquí nos ocupa.

4.7.1. Plotino

Plotino se presenta a sí mismo como un continuador de Platón.²⁹⁴ Nacido en Egipto, probablemente en la ciudad de Licópolis, a principios del siglo III d.C., fue discípulo de Amonio Saccas y en su biografía hay un viaje a Oriente como parte de la expedición del emperador Gordiano III a Persia, con el fin seguramente de conocer la cultura de esta parte del mundo. Después se instaló en Roma, donde creó una exitosa escuela. Permaneció en Italia hasta su muerte en el año 270 d.C.²⁹⁵ Su biografía es conocida esencialmente a través de los escritos de su discípulo Porfirio, que le dedicó una obra titulada *Vida de Plotino*. En ella Plotino aparece perfilado como un filósofo y maestro de costumbres ascéticas. Plotino plasma su pensamiento en las *Enéadas*, una recopilación de diversos escritos del filósofo hecha por Porfirio. A diferencia de Platón,

²⁹¹ Sobre el neoplatonismo véase ALSINA CLOTA, J. 1989. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos; DILLON, J.M. y GERSON, L.P. (eds.). 2004. *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*. Indianápolis: Hackett Publishing Company; SLAVEVA-GRIFFIN, S. y REMES, P. (eds.). 2014. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Londres: Routledge.

²⁹² SÁNCHEZ MECA, *Historia de la filosofía...*, p. 227.

²⁹³ Denominado a menudo “Orígenes el pagano” para diferenciarlo del cristiano Orígenes, más conocido. Ambos fueron contemporáneos y los dos recibieron enseñanzas de Amonio Saccas, hecho que podría provocar confusión, aunque ya Porfirio los distingue en su *Vida de Plotino*.

²⁹⁴ Plotino, *Enéadas*, VI, 2, 1.

²⁹⁵ Sobre la biografía de Plotino véase en castellano la clásica obra de MAYNADÉ Y MATEOS, P. 1929. *Plotino: su escuela iniciática y su filosofía*. Barcelona: R. Maynadé, pp. 25-200. Obras más recientes y generales sobre su pensamiento y figura: O'MEARA, D.J. 1993. *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford, Clarendon Press; CORRIGAN, K. 2004. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette: Purdue University Press; EMILSSON, E. 2017. *Plotinus*. New York: Routledge.

a Plotino no parece interesarle la política y su especulación filosófica y se centra en el alma y su viaje al abandonar el cuerpo.

Plotino comparte el dualismo ontológico de Platón, al que suma ideas de otras corrientes filosóficas anteriores en un intento de explicar la realidad sobre bases religiosas. Plotino tratará de conjugar el plano religioso y el más racional en su explicación filosófica, algo complejo pero tan propio del dualismo de la época: Plotino trata de dar solución a esta cuestión poniendo a lo Uno por encima de todo y en relación con el Nous, la parte más elevada del alma que permite el conocimiento y la intuición de las ideas, reflejo de lo Uno; mientras que el Alma es un elemento de doble naturaleza, ligada tanto al Nous como al mundo de los sentidos, el producto mediante el cual el Nous y el mundo de las ideas se proyectan en el mundo sensible. De esta Alma primera proceden las almas que se encuentran repartidas entre los seres vivos y que han caído o descendido al mundo terrenal, en un proceso de ciclos de movimiento por el mundo. No hay en Plotino una idea de castigo en este descenso de las almas, que después de haber descendido al mundo sensible pueden volver a ascender cuando se separan del cuerpo. Dónde se encarna cada alma depende, para Plotino, del destino y no de algo establecido y que se repita. La idea del alma en Plotino es esencial para entender las de su discípulo Porfirio y su doctrina de la transmigración.²⁹⁶

El ascetismo de Plotino, quien, según Porfirio, que lo presenta como un modelo de *theios aner*, añoraba una vida de retiro, se distinguía por la moderación y la sencillez e incluía la práctica del vegetarianismo.²⁹⁷

Aunque aquejado de frecuentes cólicos intestinales, ni toleró enemas, alegando que no estaba bien por parte de un anciano someterse a semejantes curas, ni se avino a tomar la triaca²⁹⁸ como antídoto, afirmando que no admitía alimentos de carne ni siquiera de animales domésticos. Mas, como se abstenía del baño²⁹⁹ y se hacía dar masajes diariamente en su casa, luego que, al echarse encima la peste, resultó que se le murieron los masajistas, descuidando el tal

²⁹⁶ BORDOY FERNÁNDEZ, A. 2011. La transmigración del alma en el neoplatonismo pagano, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 327-350.

²⁹⁷ Porfirio, *Vida de Plotino*, 12.

²⁹⁸ La triaca era un compuesto farmacéutico muy popular en la Antigüedad que se utilizaba como una panacea universal contra distintos males. Aunque su composición variaba, podía contener elementos de origen animal, lo que puede explicar el motivo del rechazo de Plotino.

²⁹⁹ Más que como una negativa al baño en general podría interpretarse como una negativa a acudir a los baños públicos, lo cual encaja mejor con su rechazo a las comodidades y los lujos.

tratamiento, contrajo poco a poco unas anginas agudas que fueron arraigando.³⁰⁰

Su capacidad para concentrarse iba acompañada de la vigilia y la abstinencia,³⁰¹ tal y como se puede ver en descripciones como esta:

Estaba, pues, a la vez consigo mismo y con los demás, y la atención a sí mismo jamás la habría remitido excepto en las horas de sueño, que acostumbraba ahuyentar tanto con su parquedad en el comer —pues muchas veces era capaz de no probar ni el pan— como con su continua reconcentración mental.³⁰²

Parece además que en Plotino el vegetarianismo responde a su propósito ascético y no se relaciona con la creencia en la transmigración:

En este oráculo se dice que Plotino era fino y suave, apacibilísimo y afable, como sabíamos por nosotros mismos que lo era realmente. Y se dice que vivía insomne, manteniendo el alma pura y siempre en marcha afanosa hacia la Divinidad, a la que él amaba con toda su alma, pues hacía todo lo posible por liberarse, por escapar de la amarga ola de esta vida que se apacienta de sangre.³⁰³

La necesidad de purificación del alma es constante en el pensamiento de Plotino en las *Enéadas* y el rechazo del consumo de carne está relacionado con la idea de que el cuerpo, como contenedor del alma, debe ser ligero para permitir a esta su viaje:

Mas la purificación de la parte afectiva consiste en que despierte de sus absurdas fantasmagorías y no ponga la vista en ellas; y su separación se logra moderando su proclividad y dejando de fantasear por las cosas de aquí abajo. Pero el separar la parte afectiva también consistirá en suprimir las cosas de las que ella se separa cuando no va montada en un hálito enturbiado por la glotonería y por la abundancia de carnes impuras, sino que su vehículo es tan sutil que pueda viajar en él tranquilamente.³⁰⁴

Las ideas de Plotino respecto al alma son esenciales para entender las de Porfirio, quien aborda el tema del vegetarianismo como una cuestión central de su pensamiento con un nivel de detalle y profundidad como nunca se había visto hasta ahora.

³⁰⁰ Porfirio, *Vida de Plotino*, 2, 1-11. **Anexo 53.**

³⁰¹ Se puede comparar esta descripción con la que hace Platón de Sócrates en el *Banquete* (174d y 223c-d), en relación con su capacidad para concentrarse mentalmente durante largos periodos de tiempo.

³⁰² Porfirio, *Vida de Plotino*, 8, 19-25. **Anexo 54.**

³⁰³ Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 1-8. **Anexo 55.**

³⁰⁴ Plotino, *Enéadas*, III, 6, 5. **Anexo 56.**

4.7.2. Porfirio

Porfirio de Tiro (c. 234 - c. 304 d.C.)³⁰⁵ que es uno de los mayores exponentes de la cultura helenística, se formó en Atenas primero y luego en Roma junto con su maestro Plotino. Tuvo problemas mentales y una crisis que incluso le llevó al intento de suicidio, como él mismo relata,³⁰⁶ lo que le supuso el retiro a la isla de Sicilia. Tras la muerte de Plotino se dedicó a recopilar la obra de su maestro y ya en la vejez se casó con una viuda llamada Marcela, a la que dedicó una famosa carta en alabanza de la virtud espiritual e intelectual. Su obra es extensa,³⁰⁷ aunque no se ha conservado en su totalidad; además de la biografía de Plotino ya mencionada y otra sobre Pitágoras, compuso el llamado *Árbol de Porfirio*,³⁰⁸ y obras como *Isagagé* (una introducción a las categorías de Aristóteles) y especialmente para el tema que nos ocupa *Sobre la abstinencia*.³⁰⁹ También es autor de un tratado contra los cristianos, del que solo se conservan fragmentos. La crítica moderna establece en veintiuna las obras de Porfirio (después de eliminar obras duplicadas o falsificaciones), aunque la mayoría de ellas se conservan muy fragmentariamente; comprenden, desde comentarios a obras de autores anteriores como Platón o Aristóteles, hasta cuestiones filosóficas, como el alma o la salvación.³¹⁰

Parece que Porfirio no tuvo demasiado interés en la transmigración, probablemente porque le preocupaba más la salvación del alma y las estrategias para conseguirla mediante prácticas ascéticas.³¹¹ La preocupación de los neoplatónicos por la transmigración viene determinada por la lectura de los diálogos platónicos de *Timeo* y *Parménides*, donde se desarrolla la idea de los ciclos y las reencarnaciones del alma, pero

³⁰⁵ Una biografía suya en Eunapio *Vidas de filósofos y sofistas*. La bibliografía sobre él es extensa y nos circunscribimos aquí a obra clásica de BIDEZ, J. 1913. *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien. Avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae*, Gante-Leipzig; también SMITH, A. 1974. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. La Haya: Nijhoff; sobre la bibliografía de Porfirio véase GIRGENTI, G. 1987. *Porfirio negli ultimi cinquant'anni: bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Milán: Vita e Pensiero.

³⁰⁶ Porfirio, *Vida de Plotino*, 11, 1-2 y 11-19.

³⁰⁷ Véase BEUTLER, R. 1951. Porphyrios, en PAULY-WISSOWA. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII, 1, pp. 275-313.

³⁰⁸ El *Árbol de Porfirio* es una clasificación sobre el ser y la sustancia, que se popularizó en los siglos posteriores gracias a los diagramas que se realizaron sobre el mismo.

³⁰⁹ Aunque escrita en griego, más conocida por su título latino, *De abstinencia*.

³¹⁰ Sobre el pensamiento de Porfirio y las temáticas que aborda en su obra véase ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo...*, pp. 71-78. Sobre cuestiones más relacionadas con la religiosidad, concepto de divinidad y temas como la salvación, etc., véase JOHNSON, A.P. 2013. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

³¹¹ BORDOY FERNÁNDEZ, La transmigración del alma..., p. 332.

no ocupa un lugar central en su especulación,³¹² sin ocuparse de la teoría de las Ideas y poniendo el acento en una perspectiva psicológica en la que el alma es una mediadora entre los dos mundos. Para Porfirio la transmigración obedece a la propia naturaleza del alma y su descenso no se debe a una culpa o pecado que se deba expiar, sino a un defecto en su naturaleza;³¹³ las reencarnaciones se producen por la irracionalidad que se haya ido acumulando sobre el alma³¹⁴ y es esto lo que provoca su caída.³¹⁵ No hay consenso en la historiografía a la hora de establecer la implicación de los animales en la transmigración según Porfirio,³¹⁶ aunque en algunos de sus escritos parece pensarlo así, al hablar de la semejanza entre las almas animales y humanas.³¹⁷

La obra más importante de Porfirio para el tema que nos ocupa, como se ha indicado, es *Sobre la abstinencia*,³¹⁸ que se ha conservado casi completa. En ella expone sus ideas sobre el alma, su confrontación con otras corrientes filosóficas y se pone en evidencia su gran conocimiento de las tradiciones de diferentes pueblos y culturas y su defensa a ultranza del vegetarianismo, tema que constituye el hilo conductor de la obra. Esta está dirigida a Firmio Castircio, un discípulo de Plotino desconocido por otras fuentes, al que Porfirio reprocha que haya abandonado el régimen alimenticio que llevaba, volviendo al consumo de carne. A raíz de esto se ha especulado sobre si la abstinencia de carne podría ser algo común entre los neoplatónicos y especialmente entre los seguidores de Plotino, pero es probable que fuera una elección más particular, pues Porfirio reprocha a su compañero “haber abandonado la dieta de Pitágoras y Empédocles”, pero en ningún momento le reprocha haber abandonado la dieta de la Escuela de Plotino, lo cual hubiese

³¹² BORDOY FERNÁNDEZ, La transmigración del alma..., p. 328-329.

³¹³ Por ejemplo, véase Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 30, 6-7.

³¹⁴ Porfirio, *Sentencias*, 29.

³¹⁵ Porfirio, *Sentencias*, 23.

³¹⁶ Así DÖRRIE, H. 1966. Die Lehre von der Seele, en *Porphyre: huit exposés suivis de discussions*, Gèneve: Entretiens sur l'Antiquité Classique, 12, pp. 167-187 o BOUFFARTIGUE, J. 1977. *Porphyre. De l'abstinence*. París: Les Belles-Lettres, no aceptan la creencia de Porfirio en la transmigración entre hombres y animales, aunque Bouffartigue admite que hay contradicciones sobre esto en su pensamiento.

³¹⁷ *Sobre la abstinencia*, III, 1, 4 y III, 21.

³¹⁸ La obra ha sido intensamente estudiada, sobre todo en relación con la cuestión de los sacrificios animales. Así TOWNSEND, P. 2011. Bonds of Flesh and Blood: Porphyry, Animal Sacrifice and Empire, en WRIGHT KNUST, J. y VÁRHELYI, Z. (eds.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press, pp. 214-231; sobre la racionalidad de los animales, EDWARDS, G.F. 2014. Irrational Animals in Porphyry's Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of On Abstinence from Animal Food, *Phronesis*, 59, 1, pp. 22-43 y EDWARDS, G.F. 2016. The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on the Stoics in On Abstinence from Animal Food, en SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London: Bloomsbury Academic, pp. 263-290; sobre el vegetarianismo es destacable el capítulo de DOMBROWSKI, D.A. 1985. *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet*. New York: HarperCollins., pp. 103-119.

hecho si la abstinencia de carne fuera una norma entre los seguidores de este.³¹⁹ Porfirio muestra una amplia familiaridad con autores antiguos, incluso con algunos que solo se conocen por sus referencias,³²⁰ no obstante, no es preciso a la hora de citar a sus fuentes y la obra contiene imprecisiones y referencias genéricas, así a la hora de aludir a pueblos antiguos u otras culturas para argumentar su defensa del vegetarianismo; sí es preciso, no obstante, en las citas platónicas, que son abundantes.³²¹

Sobre la abstinencia desarrolla dos líneas argumentativas: la primera acerca de las consecuencias negativas del consumo de carne y la segunda en polémica con quienes se muestran a favor de ello, rebatiendo los argumentos en favor de su consumo. Porfirio sintetiza todos los argumentos tradicionales del pensamiento clásico en tres frentes: los efectos negativos para la salud; el perjuicio que genera el consumo de carne a otros seres a los que se arrebató la vida para obtenerla; y la potenciación del elemento corporal frente al espíritu. Porfirio presenta la dieta vegetal como la ideal para el filósofo, siguiendo en ello a los pitagóricos más que a los platónicos.³²² La abstinencia está vinculada a la caída del alma, que, para Porfirio, responde a una pérdida de racionalidad de la misma; por eso la abstinencia de carne es tan importante, ya que la vuelta a la esencia racional del alma se debe realizar mediante la potenciación de la parte espiritual del hombre frente a la parte corporal, motivo que justifica el rechazo de la carne. Porfirio propone una vuelta a la esencia del ser, que no es otra que el intelecto, lo racional.³²³

Por su importancia y variedad de argumentos, analizaremos aquí la estructura de la obra, compuesta de cuatro libros, en detalle. El primer libro comienza con la ya comentada recriminación a Firmio Castricio por el abandono de la abstinencia y la doctrina de Pitágoras y Empédocles, para pasar enseguida a la crítica de quienes defienden el consumo de carne, esto es, a sus “adversarios”, como los denomina en varias ocasiones a lo largo de la obra.³²⁴ Cita al principio a un tal Clodio de Nápoles, al que le atribuye un escrito criticando la abstinencia de carne; esta obra no se conserva y poco se sabe del autor.³²⁵ Porfirio apela al propio origen de las especies:

³¹⁹ Sobre este debate véase BOUFFARTIGUE, J. 1977. *Porphyre. De l'abstinence...*;

³²⁰ Por ejemplo, Eubulo (*Sobre la abstinencia*, IV, 16) o Palas (*Sobre la abstinencia*, II, 56 y IV, 16).

³²¹ Sobre las fuentes de Porfirio véase la edición en castellano de la obra a cargo de Períago Lorente, pp. 15-19.

³²² *Sobre la abstinencia*, II, 49.

³²³ *Sobre la abstinencia*, I, 29, 4.

³²⁴ Esto es, peripatéticos, estoicos y epicúreos (*Sobre la abstinencia*, I, 3, 2).

³²⁵ BERNAYS, J. 1866. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz., p. 10 y ss.

No tenemos un remedio, ni una solución al problema que suprime la vida y justicia, salvo la observancia de la antigua ley y la regla por la que, según Hesíodo, Zeus, delimitando las especies y cada una de las clases de animales por separado, *a los peces, a las fieras y a las aladas aves devorarse entre sí concedió, porque la justicia no existe entre ellos; a los hombres, en cambio, esta les dio para sus relaciones mutuas.*³²⁶ Estos no pueden ejercer la justicia respecto a nosotros; nosotros no podemos delinquir respecto a ellos.³²⁷

Porfirio responde a algunos de los argumentos esgrimidos por sus oponentes, como la incongruencia de no consumir animales pero sí plantas, seres también vivos y poseedores de alma según algunas interpretaciones filosóficas.³²⁸ Para Porfirio la muerte de un animal no es equiparable a la de una planta, pues esta no tiene capacidad de sentir y por tanto no puede haber injusticia contra ella.³²⁹ A partir de este punto Porfirio realiza una extensa reflexión sobre la legislación de los pueblos antiguos y cómo las sociedades han prohibido y perseguido los crímenes, haciendo un paralelismo con quienes provocan la muerte a los animales. Frente al argumento de que ciertos animales proliferarían si el ser humano no les diera caza o no les comiera, poniendo así en riesgo la supervivencia de la sociedad o al menos dificultando la vida del ser humano, Porfirio deja la respuesta para más adelante. Prosigue en cambio indicando que la dieta vegetariana no es apropiada para cualquier persona, sino solo para quienes reflexionan sobre el mundo, piensan sobre sí mismos, esto es, los filósofos:

En primer lugar, es preciso saber que mi exposición no proporcionará una recomendación para cualquier existencia humana, pues no va destinada a los que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido y a dónde debe encaminar sus pasos, y que ha asumido, en lo que respecta a su alimentación y en otros aspectos concretos, unas alternativas que contrastan con los demás sistemas de vida.³³⁰

Si el objetivo del filósofo es regresar a la esencia del alma, esto es, a su racionalidad, se debe abandonar todo lo que se ha ido adquiriendo en el descenso a lo terrenal mediante el abandono de lo material, pues “éramos esencias intelectuales, y todavía lo somos, si nos mantenemos limpios de toda sensación e irracionalidad”.³³¹ Con la abstinencia de carne se libera por tanto el filósofo de lo sensible y de las pasiones

³²⁶ Hesíodo, *Trabajos y días*, 277-279.

³²⁷ *Sobre la abstinencia*, I, 5, 3. **Anexo 57.**

³²⁸ Empédocles incluía a las plantas en su gradación de seres por los que el alma iba pasando e incluso prohibía el consumo del laurel en *Frag.* 131 Wright (127 Diels-Kranz).

³²⁹ *Sobre la abstinencia*, III, 19, 1-2.

³³⁰ *Sobre la abstinencia*, I, 27, 1-2. **Anexo 58.**

³³¹ *Sobre la abstinencia*, I, 30, 6.

asociadas a ello.³³² El resto del libro primero profundiza en este argumento, haciendo una diferenciación entre el hombre malvado y el virtuoso, siendo el primero el que potencia lo irracional y el segundo la razón. En ello tiene un importante papel el rechazo al consumo de carne, pues esta produce placer al ser consumida, genera digestiones pesadas y excita el cuerpo en detrimento de la razón. Todo ello se enmarca en un elogio a la moderación y la frugalidad en todos los aspectos de la vida:

Que nos demuestre, pues, un hombre cualquiera, que desee, en la mayor medida posible, vivir de acuerdo con el intelecto y quedar libre de los ajetreos de las pasiones corporales, que nos demuestre, digo, que la consumición de carne es más fácil de conseguir que los alimentos a base de frutas y verduras, y que su preparación sea más barata que la de los platos sin carne y que en absoluto requieren el concurso de cocineros. Que nos demuestre, también que, comparada con la alimentación de productos de seres no animados, la comida a base de carne no produce placer alguno y es más ligera en la digestión que la otra, y que en las absorciones por el cuerpo es más rápida la de la carne que la correspondiente a las verduras y, por último, que, con relación a los apetitos, los excita menos y contribuye también menos al grosor y fuerza física que un régimen de comidas sin carne.³³³

Porfirio responde igualmente a otro de los argumentos comunes en la defensa del consumo de carne, el de su bondad como alimento, pues la carne no elimina las molestias del cuerpo, sino que las agrava, ni tampoco ayuda a la salud, sino que, al contrario, puede suponer un obstáculo para ella, ya que cuando se debe recuperar esta se prescribe un régimen alimenticio sencillo y sin carne. Además, aunque el consumo de carne pueda generar fuerza física, no es necesario esto para la labor del filósofo (“el contemplativo”), pues su trabajo es solo intelectual:

Pero el contemplativo, en uno u otro aspecto, se atenderá a un régimen de comidas sencillo, porque conoce sus ataduras. De este modo no puede aspirar al lujo, y si desea la frugalidad, no buscará comidas de seres animados, como si se tratara de una persona que no se conforma con una dieta alimenticia de seres no animados.³³⁴

El segundo libro está dedicado a los sacrificios de animales. Al rechazar el consumo de carne, rechaza también Porfirio una de las partes esenciales del ritual religioso, el del banquete del animal sacrificado, argumentando que el consumo de la carne sacrificada no debería ser necesario para el cumplimiento del rito, en el caso de que

³³² *Sobre la abstinencia*, I, 33, 1.

³³³ *Sobre la abstinencia*, I, 46, 2. **Anexo 59.** Utiliza en este texto Porfirio su habitual tono provocador y directo interpelando al lector y exigiendo una demostración de los argumentos contrarios a los suyos.

³³⁴ *Sobre la abstinencia*, I, 56, 1. **Anexo 60.**

este deba realizarse.³³⁵ Y lo justifica en la propia historia (mítica) del sacrificio, tomando como fuente a Teofrasto. Los primeros sacrificios se realizaban con plantas silvestres, lo más sencillo que proporcionaba la tierra para ofrecer a los dioses y posteriormente fue evolucionando hacia productos agrarios y, finalmente, fruto de las guerras y la hambruna, se comenzaron a realizar sacrificios cruentos en los altares. Para Porfirio, el sacrificio de animales no es aceptable porque los priva del alma:

Mas si se arguyera que, en las mismas condiciones que los frutos, la divinidad nos ha concedido los animales para nuestro uso, yo replicaría que con su sacrificio les causamos un daño a los seres animados, puesto que les privamos de su alma. No se les debe sacrificar, por tanto. Porque el sacrificio, en cuanto al nombre, es ya un acto sagrado. Y no es santa la persona que satisface un agradecimiento con bienes ajenos, sin permiso, aunque coja frutos o plantas. ¿Cómo, pues, puede ser sagrado un acto, cuando se comete una injusticia contra unas personas a las que se les ha despojado de unas pertenencias? Y ni siquiera realiza un sacrificio dentro de la norma sagrada la persona que arrebatara los frutos de otros; es totalmente impío el ofrendar unos bienes más valiosos que los anteriores, quitándoselos a otros, porque, de este modo, el delito es todavía mayor. Y es mucho más valiosa que los seres nacidos de la tierra el alma, a la que no es conveniente quitársela a los animales sacrificándolos.³³⁶

Porfirio continúa con un detallado relato de los sacrificios en diferentes pueblos del Mediterráneo, para demostrar que los sacrificios no cruentos son los más recomendables y apelando a la autoridad de Pitágoras y la forma de vida de los pitagóricos, especialmente a su dieta, aunque estos consumían la carne de los sacrificios:

Por este motivo los pitagóricos, habiendo aceptado esta norma,³³⁷ se abstuvieron durante toda su vida de comer animales, y cuando ellos hacían partícipes a los dioses, como ofrenda, de algún animal, en lugar de ellos mismos, tan solo consumían este; a los demás realmente ya no los tocaban en su vida. Pero nosotros no obramos así. Llenos en exceso, hemos llegado al último extremo de la transgresión en estos temas, a lo largo de la vida. Porque ni se deben manchar los altares de los dioses con la sangre, ni los hombres deben tocar tal alimento, como tampoco los cuerpos de sus semejantes, sino que hay que realizar para toda la vida la norma que todavía subsiste en Atenas.³³⁸

³³⁵ *Sobre la abstinencia*, II, 2, 1.

³³⁶ *Sobre la abstinencia*, II, 12, 4. **Anexo 61.**

³³⁷ La norma de no realizar sacrificios animales, que Porfirio vincula a un altar en Delos en el que no se realizaban sacrificios cruentos.

³³⁸ *Sobre la abstinencia*, II, 28, 2-3. **Anexo 62.** Con “la norma que todavía subsiste en Atenas” se refiere Porfirio a las *Dipolia*, como ejemplo de ofrenda vegetal en los sacrificios y como crítica a la utilización en los sacrificios de los animales que ayudan al hombre en las tareas agrícolas.

Porfirio no propone eliminar esta tradición, pero quien se abstiene de carne por su modo de vida (el filósofo), es recomendable que también se abstenga de sacrificar animales.³³⁹ Evita así el de Tiro atacar directamente a la tradición de los sacrificios, dando una recomendación concreta al filósofo.

El libro tercero está dedicado a la defensa de la racionalidad de los animales, frente a la opinión de los estoicos, un argumento central en su defensa del vegetarianismo. Los animales poseen capacidad de comunicación y a quienes aducen que su lenguaje no es comprendido por los seres humanos, Porfirio responde que tampoco se entiende a veces el de estos (“la lengua de los sirios o de los persas es para nosotros inarticulada e incomprensible”³⁴⁰), y no por ello se afirma que estos pueblos no son racionales. Por otro lado, a lo largo de la historia han existido personas que entendían el lenguaje de los animales,³⁴¹ lo que prueba la racionalidad; los animales son capaces de entender el lenguaje humano y obedecer órdenes.³⁴² Además tienen también pasiones, lo que demuestra que su alma se parece a la humana, son solidarios y manifiestan afecto. Lo argumenta además con ejemplos de cultos vinculados a animales en Egipto y el papel de estos en grandes acontecimientos legendarios, como la loba que amamantó a Rómulo y Remo o la cabra que cuidó a Zeus para protegerlo de Cronos.³⁴³

Ante todos estos signos de racionalidad y virtudes de los animales se pregunta Porfirio cómo es posible que el ser humano los utilice para alimentarse. Las plantas no manifiestan estos signos de razón, por lo que no cabe incluirlas en la categoría de quienes merecen justicia, lo que sucede con los animales a pesar de su racionalidad “imperfecta”, sobre los que se produce “una gran injusticia”.³⁴⁴ La diferencia entre plantas y animales debía ser un tema de polémica, dada la atención que le presta Porfirio. Lo novedoso en Porfirio es la defensa de la capacidad de sentir de los animales³⁴⁵ y, por tanto, de sufrir, padecer temor o recibir daño, siendo así la percepción sensible otro argumento que justifica el respeto hacia ellos.³⁴⁶ La consideración moral de los animales constituye un

³³⁹ *Sobre la abstinencia*, II, 33, 2.

³⁴⁰ *Sobre la abstinencia*, III, 4, 1.

³⁴¹ Porfirio menciona a Melampo y Tiresias, dos adivinos que interpretaban el lenguaje de los animales y que aparecen en Homero, *Odisea*, X, 492 y XV, 225. También a Apolonio de Tiana, que entendía el lenguaje de los pájaros (Filóstrato, *Vida de Apolonio*, IV, 3).

³⁴² *Sobre la abstinencia*, III, 5, 1 y ss.

³⁴³ *Sobre la abstinencia*, III, 17.

³⁴⁴ *Sobre la abstinencia*, III, 18, 1-2 **Anexo 63**.

³⁴⁵ La capacidad de sentir de los animales ya se encuentra en Plutarco, *Sobre comer carne*, 997E, quien, sin embargo, no desarrolla demasiado el argumento.

³⁴⁶ *Sobre la abstinencia*, III, 19, 1-2. **Anexo 64**.

argumento poco frecuente en el discurso anterior a Porfirio y dota a su pensamiento en el tema del vegetarianismo de personalidad propia. Existe, además, un vínculo universal entre animales y humanos, de parentesco y de consanguinidad, ya que los seres vivos comparten la posesión de alma y racionalidad, constituyendo un mundo interconectado en el que debe regir la justicia:

Puesto que de esta manera son consanguíneos, si pareciera también, según Pitágoras, que les había correspondido la misma alma que a nosotros, sería con razón considerado impío el que no se abstuviera de la injusticia para sus parientes. Evidentemente, porque algunos de ellos sean feroces, no se rompe por ello el vínculo de parentesco. Pues algunos hombres, en nada menos, sino incluso más que los animales, son unos malvados contra sus semejantes y se dejan llevar, para hacer daño a cualquiera, como impulsados por una corriente de su particular naturaleza y maldad.³⁴⁷

El cuarto y último libro es menos homogéneo en cuanto a la temática, sirve de conclusión e incorpora un elogio de la abstinencia y la práctica de esta en diferentes contextos y épocas, comenzando con la mítica Edad de oro griega, basándose fundamentalmente en los *Trabajos y Días* de Hesíodo para presentar una sociedad idílica tanto en las relaciones humanas como de los hombres con la naturaleza, y tras la cual se inicia un ciclo de degeneración que se manifiesta, entre otras cosas, en el consumo de animales.³⁴⁸ Gran parte del resto del libro se dedica a presentar ejemplos de abstinencia de carne, desde los sacerdotes egipcios, hasta en los cultos persas, pasando por diferentes pueblos, como judíos y sirios. Al final de estos ejemplos, Porfirio reflexiona sobre los motivos por los que la abstinencia de carne es recomendable:

Y un filósofo, especialmente, suscribiría para sí unas leyes sagradas, que dioses y hombres, obedientes a las divinidades, fijaron. Surgen leyes sagradas en pueblos y estados que ordenan la santidad, prohíben el alimento de seres animados a los sacerdotes, e impiden beber en cantidad, ya por piedad ya por algunos perjuicios que se originan de esa alimentación. Por consiguiente, o hay que imitar a los sacerdotes, o hay que obedecer a todos los legisladores. En cualquiera de ambos casos, la persona justa y piadosa en un sentido perfecto debe abstenerse de todos los animales. Porque, si algunos se abstienen parcialmente de ciertos animales por piedad, el piadoso se abstendrá por completo de todos los animales.³⁴⁹

Porfirio responde aquí al argumento de que la legislación no prohíbe el consumo de carne, que todas las sociedades aceptan. Sus prescripciones no van dirigidas a todos,

³⁴⁷ *Sobre la abstinencia*, III, 26, 1-2. **Anexo 65.**

³⁴⁸ *Sobre la abstinencia*, IV, 1-2.

³⁴⁹ *Sobre la abstinencia*, IV, 18. **Anexo 66.**

sino solo a los filósofos y a quienes buscan ser piadosos y alcanzar la virtud. El final del libro incluye algunas reflexiones sobre la pureza, basadas en Plutarco, defendiendo que el mantenimiento de la ella es necesario para el filósofo y poniendo el énfasis en la relación entre carne e impureza. El consumo de carne contamina el alma, mientras que la dieta vegetal la purifica vinculándolo además a la falta de legitimidad de suprimir una vida a la que se priva de su capacidad sensible.³⁵⁰ Tras algunos ejemplos de testimonios individuales sobre la abstinencia, el libro termina por su pérdida en el proceso de transmisión textual, aunque es probable que la parte perdida sea escasa, dado que la longitud del texto es similar a la de los libros anteriores.

Se ha discutido acerca del propósito de la obra y si esta es un mero ejercicio retórico y en ocasiones irónico de respuesta a los postulados de otras corrientes filosóficas o si supone una sentida exposición de argumentos a favor del vegetarianismo. La clave la proporciona el libro tercero, donde se discute la racionalidad de los animales, que Porfirio, como se ha visto, defiende frente al pensamiento aristotélico, según el cual la posesión de un alma no implicaba ser racional. Ello conlleva implicaciones éticas, que un filósofo debe tener en cuenta. Pero si la muerte de cualquier ser racional es un acto injusto ¿por qué Porfirio solo recomienda el vegetarianismo para los filósofos y no lo hace extensible a toda la sociedad? Esta pregunta constituye el núcleo de la discusión historiográfica sobre el pensamiento en este tema de Porfirio. Catherine Osborne³⁵¹ defiende que las recomendaciones de vegetarianismo no van dirigidas a toda la sociedad porque el consumo de carne era en esa época minoritario y excepcional en relación con otros productos de consumo diario; por esta razón, Porfirio no se ocupa de la dieta diaria de la población que es “ya casi correcta”; la elección del vegetarianismo en el filósofo debe derivar de una reflexión consciente. No es que a Porfirio no le preocupe la alimentación del resto de la sociedad, sino que el destinatario de su obra es el filósofo y, en todo caso, nunca indica que esta dieta no sea igualmente recomendable para toda la sociedad, simplemente no es ese el propósito de su obra.

La mayoría de quienes han abordado el tema piensan que Porfirio hace una defensa sincera de la racionalidad de los animales y de las consecuencias que de esto se

³⁵⁰ *Sobre la abstinencia*, IV, 20. **Anexo 67.**

³⁵¹ OSBORNE, C. 1995. Ancient Vegetarianism, en WILKINS, J., HARVEY, D. y DOBSON, M. (eds.) *Food in Antiquity: Studies in Ancient Society and Culture*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 214-224.

derivan,³⁵² aunque hay quienes piensan que el tratado es un mero ejercicio dialéctico contra los estoicos. Es el caso de G. Fay Edwards³⁵³ quien sostiene que si sus opiniones fueran sinceras extendería la obligación moral del vegetarianismo a toda la sociedad; Porfirio mismo admite estar en polémica con los estoicos,³⁵⁴ criticando que su idea de justicia solo se aplica a lo racional (τὸ λογικόν) pero no a lo irracional (τὸ ἄλογον). Ello explica que en la obra se dedique tanto espacio a defender la racionalidad de los animales. Si los animales se demuestran como racionales, habría una necesidad de justicia y consideración hacia ellos.

Pero Porfirio, como se ha visto, se basa también en otros argumentos, como su capacidad de sentir,³⁵⁵ que los hace merecedores de justicia, que es también, según su perspectiva, un estado del alma, por lo que su posición favorable hacia el vegetarianismo es una vía para la búsqueda de justicia en el filósofo, lo que puede ayudar a explicar que lo restrinja a estos. En la obra, además, hace un verdadero elogio y una defensa de la dieta vegetal en sí misma que creemos permite afirmar que Porfirio cree en sus argumentos. Y aunque se llegara a asumir la idea de que la defensa de la racionalidad de los animales es meramente retórica, lo que es indudable es que Porfirio muestra una compasión hacia los animales que tiene un peso muy relevante en su defensa del vegetarianismo; es esto lo que distingue su pensamiento de los argumentos heredados de la tradición filosófica anterior, de la que, sin duda, depende. El *De abstinentia* destaca por la calidad de los argumentos y la extensión expositiva. El tratado, además, es el último conservado de la tradición clásica que aborda esta temática.

La evolución del pensamiento filosófico pagano en esta época hacia planteamientos más místicos y a una preocupación mayor de cuestiones como la verdad o la salvación se explica en el contexto de la época. El cristianismo incorporó igualmente

³⁵² Así lo defienden SORABJI, *Animal Minds...*, p. 182; OSBORNE, C. (ed.) 2007c. *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, p. 228; NEWMYER, *Animals in Greek...*, p. 108; STEINER, G. 2010. *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 104-111; CLARK, G. (trad.). 2000. *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. London: Bloomsbury Academic, p. 3; WALTER, K.S. y PORTMES, L. 1999. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. Albany: State University of New York Press, p. 36; PASSMORE, J. 1975. The Treatment of Animals, *Journal of the History of Ideas*, 36, 2, pp. 195-218; DOMBROWSKI, *Vegetarianism: The Philosophy...*, p. 116.

³⁵³ EDWARDS, The Purpose of Porphyry's..., pp. 263-290; EDWARDS, Irrational Animals..., pp. 22-43.

³⁵⁴ *Sobre la abstinencia*, I, 4-6.

³⁵⁵ *Sobre la abstinencia*, III, 19, 1-2.

las ideas platónicas y, especialmente, la interpretación neoplatónica de estas;³⁵⁶ por este motivo no cabe hacer un análisis en clave de confrontación entre dos formas de pensamiento, pues el ambiente en el que surgen es el mismo y, como se analizará en el capítulo siguiente, existieron paralelismos y préstamos entre el mundo pagano clásico y el cristiano en relación con la alimentación y en concreto sobre el vegetarianismo.

³⁵⁶ La vinculación entre neoplatonismo y cristianismo se encarna fundamentalmente en la figura de Agustín de Hipona, cf. MATTHEWS, A.W. 1980. *The development of St. Augustine, from Neoplatonism to Christianity*, 386-391 A.D. Lanham: University Press of America; O'DALY, G. 2001. *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. Farnham: Ashgate. Para cuestiones más genéricas de la relación entre neoplatonismo y cristianismo véase FINAN, T. y TWOMEY, V. (eds.). 1992. *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin: Four Courts Press.

5. VEGETARIANISMO Y CRISTIANISMO

Esta segunda parte de la Tesis está destinada a estudiar cómo se reflejan las ideas relacionadas con el vegetarianismo en los primeros siglos del cristianismo, para tratar de constatar la continuidad o discontinuidad con respecto al pensamiento filosófico clásico. Se estudiará, en primer lugar, la actitud de los primeros textos cristianos hacia el consumo de carne, para examinar luego el vegetarianismo como parte del ideal ascético y en el primer monacato, donde se advierten los mayores paralelismos con la filosofía clásica. En las primeras reglas monásticas se encuentran las recomendaciones sobre la dieta más apropiada para los monjes que representan el ideal de vida cristiana al final de la Antigüedad.

5.1. El consumo de carne en el Nuevo Testamento

Las cuestiones alimentarias no juegan un papel muy relevante en el pensamiento cristiano de los orígenes, desde luego no si lo comparamos con el judaísmo.³⁵⁷ En el Levítico se encuentra la reglamentación sobre los alimentos lícitos o no de ser consumidos, con la prohibición de consumir determinados animales por motivos de pureza. Se encuentra allí una clasificación de los mamíferos, animales acuáticos, aves, etc., con la indicación de las características que deben tener para poder ser comidos.³⁵⁸ Cuestiones similares se recogen también en el Deuteronomio.³⁵⁹ Y en el Génesis³⁶⁰ se establece que:³⁶¹

El temor y espanto a vosotros sean sobre todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo; han sido puestos en vuestra mano, con todo aquello de que bulle el suelo y todos los peces del mar. Todo moviente dotado de vida os

³⁵⁷ SOLER, J. 1979. The Semiotics of Food in the Bible, en FORSTER, R. y RANUM, O. (eds.). *Food and Drink in History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

³⁵⁸ Lv 11:3-47.

³⁵⁹ Dt 14:3-21.

³⁶⁰ Para el tema de la formación y cronología de la Biblia véase CARR, D.M. 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press.

³⁶¹ Para las citas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento se utiliza la traducción de la Biblia realizada por Francisco Cantera y Manuel Iglesias y editada por la Biblioteca de Autores Cristianos que, aunque impresa por primera vez en 1975, se sigue considerando como una de las mejores traducciones al castellano, si no la mejor. Las citas están extraídas de la última versión impresa en el año 2015.

servirá de alimento; os lo he dado todo lo mismo que la hierba verde. Sólo no habéis de comer la carne con su alma, [es decir], su sangre.³⁶²

Este relato en el que los animales están al servicio del hombre para servirle de alimento aparece en una cronología postdiluviana y por tanto en el contexto del pacto de Dios con Noé.³⁶³ Pero el relato inicial de la creación no se sitúa en esos parámetros, sino que se hace una descripción ideal y primigenia de la dieta vegetal de humanos y animales que recuerda a descripciones en el mundo clásico, en donde el ser humano se alimentaba solo de plantas inicialmente hasta que se produce una degeneración que, en el ámbito judío, configura el pecado que desencadena el Diluvio:

Dijo también Elohim: «He aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera, y todo árbol que contenga en sí fruto de árbol seminífero: os servirá de alimento; y a toda bestia salvaje, toda ave del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra, cuanto encierra en sí espíritu vital, [señalo] por alimento toda hierba verde».³⁶⁴

En el islam existe también reglamentación sobre la alimentación, que incluye normas sobre qué alimentos se pueden comer y cuáles están prohibidos, sobre la forma en que deben tratarse, por ejemplo el sacrificio del animal, y otras cuestiones como los ayunos o la regulación de la caza y la pesca.³⁶⁵ La distinción que se hace en el Corán con respecto a los alimentos que se pueden comer o no tiene grandes paralelismos con el Antiguo Testamento, distinguiendo entre lo que es permitido (*halal*) y lo que está prohibido (*haram*).³⁶⁶ Igualmente en los textos islámicos se establecen una serie de animales que no son lícitos para consumir, sobre todo el cerdo, así como las directrices de una forma determinada de realizar el sacrificio que requiere, como en el judaísmo, de la eliminación de la sangre.³⁶⁷

Tanto en los textos islámicos como en los judíos se abordan otros asuntos relacionados con la alimentación. Así el ayuno, que en el caso del judaísmo se establece

³⁶² Gn 9:2-4. La sangre tenía para los hebreos una gran importancia ritual y también de significado vital, pues en ella se encuentra “la vida de la carne” (Lv 17:11,14), motivo por el que en el Antiguo Testamento se prohíbe su consumo (Dt 12:23), y es esencial también para las alianzas (Ex 24:8). Al ser la sangre la vida y pertenecer esta solo a Dios, su consumo no está permitido, por eso se debe despojar a la carne de su sangre antes de consumirla, una práctica que aún está presente en las comunidades judías e islámicas, que desangran a los animales antes de consumirlos, mediante el ritual *kashrut* o *kósher* en el caso judío y *halāl* en el caso musulmán.

³⁶³ Gn 9:11, en el que Dios establece que no habrá más diluvios.

³⁶⁴ Gn 1:29-30. No obstante en Gn 1:28 se establece el dominio de los hombres sobre el resto de seres que pueblan el mar, el cielo y la tierra.

³⁶⁵ RIBAGORDA CALASANZ, A. 1999. Los animales en los textos sagrados del islam, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 12, pp. 101-138.

³⁶⁶ Corán 2:168.

³⁶⁷ Corán 5:3; Cf. 2:173; 6:118.

de forma puntual para el Día de la expiación (Yom Kipur),³⁶⁸ una de las celebraciones más solemnes para los judíos, y en el islam cobra una importancia aún mayor pues el ayuno o *sawm* se realiza durante todo el mes de ramadán,³⁶⁹ el cuarto pilar de la religión musulmana.

Tanto en el judaísmo como en el islam la motivación del rechazo de ciertos alimentos responde al mantenimiento de la pureza. En el cristianismo,³⁷⁰ en cambio, no hay referencias a restricciones alimenticias por razón de pureza, aunque ya en el Nuevo Testamento se refleja un cierto debate sobre esta cuestión no declarando impuro ningún alimento con la intención de separarse en esto del judaísmo.³⁷¹ Se advierte ya en las epístolas de Pablo de Tarso,³⁷² en las que es frecuente la mención a los alimentos.³⁷³ Aun así Pablo muestra una postura bastante conciliadora en su texto, tratando de que la comida o el seguimiento o no de la ley judía en relación con esta cuestión no sea motivo de enfrentamiento entre los cristianos.³⁷⁴ En la Epístola a los Romanos, Pablo expone uno de los aspectos centrales para entender la relación entre alimentación y cristianismo, señalando que no hay alimentos impuros, lo cual no implica que no sea recomendable la moderación en la alimentación. En ella se recomienda evitar la carne, aunque el contexto se refiere al consumo de la carne de los sacrificios.³⁷⁵

³⁶⁸ Lv 16:29-31.

³⁶⁹ Corán 2:185.

³⁷⁰ Para el tema del origen, configuración y separación del cristianismo con respecto al judaísmo véase FERNÁNDEZ UBIÑA, J. 2009. Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana, *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 59-86). Esta evolución del cristianismo ha sido ampliamente estudiada por ejemplo en SACHOT, M. 1998. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva; un buen resumen del debate historiográfico lo encontramos en PESCE, M. 2003. Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 20, pp. 39-56; también sobre la cuestión del nacimiento del cristianismo BAZZANA, G.B. y CACITTI, R. 2004. Fonti e interpretazione delle fonti. A proposito di alcuni testi recenti sulla nascita del cristianesimo, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 21, 2, pp. 569-579.

³⁷¹ BLIDSTEIN, M. 2017. *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press.

³⁷² Sobre la cronología y configuración del Nuevo Testamento véase PIÑERO, A. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta; BROWN, R.E. 2002. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta.

³⁷³ Los alimentos o la comida se mencionan en Romanos (Ro 14:2-3; 14:6; 14:14-15; 14:17; 14:19-22); en 1 Corintios (1 Co 5:11; 6:13; 8:8-13; 10:16-21; 10:25-27; 10:31-32; 11:20-29; 11:33-34); en Efesios (Ef 5:18; 5:29); en Colosenses (Col 2:16-17; 2:20-23); 2 Tesalonicenses (2 Ts 3:8-10); y en 1 Timoteo (1 Tm 4:1-5; 6:8). De las epístolas citadas, tan solo Romanos y 1 Corintios forman parte del conjunto de cartas sobre las que hay amplio consenso a la hora de atribuir su autoría a Pablo de Tarso. La autoría del resto de cartas mencionadas ha sido frecuentemente puesta en cuestión. Véase AUNE, D.E. 2010. *The Blackwell Companion to The New Testament*. Hoboken: Wiley-Blackwell, p. 9 y ss.

³⁷⁴ Esto es lo que aborda Pablo en Ro 14:2-3 al hablar de que la comida no puede ser motivo para juzgar.

³⁷⁵ La cuestión de la carne procedente de sacrificios se aborda en 1 Cor 8:1-13 y es un tema de conflicto entre cristianos de origen gentil y cristianos de origen judío.

Sé y estoy convencido en [el] Señor Jesús, que, de suyo, nada [es] profano, a no ser para el que opina que es profana alguna cosa; para ese [es] profana. Pues si por una comida se entristece tu hermano, ya no caminas conforme a [la] caridad. ¡No echas a perder, por tu comida, a aquel por quien murió Cristo! Así que no hagáis que se hable mal de eso bueno que tenéis; pues el reino de Dios no consiste en comida ni bebida, sino en justicia, y paz, y alegría en [el] Espíritu Santo; pues el que en eso es esclavo de Cristo es grato a Dios y aprobado por los hombres. Por consiguiente, busquemos lo [que ayude] a la paz y lo [que ayude] a la edificación mutua. ¡No destruyas la obra de Dios por una comida! Todo [es] puro, pero [es] malo para el hombre que come dando escándalo; es mejor no comer carne ni beber vino ni [hacer aquello] con lo que tu hermano da un mal paso. Tú guarda para ti delante de Dios la fe que tienes. ¡Feliz el que no se condena a sí mismo en lo que aprueba! Pero el que tiene dudas, si come queda condenado porque no [actúa] con buena conciencia, y todo lo que no [se hace] con buena conciencia es pecado.³⁷⁶

Gran parte de las referencias a la alimentación en las cartas paulinas, así como en las deuteropaulinas, inciden en que la cuestión de la alimentación no debe ser objeto de polémica dentro del judeocristianismo. Se encuentran también algunas referencias a la moderación, por ejemplo: “«¡Todo me está permitido!» Pero no todo viene bien. «¡Todo me está permitido!» Pero yo no me dejaré dominar por nada. «La comida [es] para el vientre, y el vientre para la comida, y Dios destruirá a los dos»”.³⁷⁷ Si pretendiéramos encontrar en Pablo las raíces cristianas del vegetarianismo o el ayuno ascético quedaríamos, como dice Veronica E. Grimm,³⁷⁸ un tanto desencantados; a pesar de esto, autores cristianos posteriores trataron de buscar en las cartas paulinas los argumentos para justificar la abstinencia alimenticia. En la primera epístola a Timoteo, una epístola deuteropaulina³⁷⁹ compuesta en torno al 100 d.C. se critica a los herejes, a aquellos que “prohibirán casarse [y mandarán] abstenerse de manjares que Dios creó para que los fieles y conocedores de la verdad los tomen con acción de gracias”,³⁸⁰ una crítica a corrientes dualistas gnósticas que tendrán relevancia en el cristianismo posterior.³⁸¹ En este contexto se debe interpretar el fragmento citado y no como una reprobación genérica de la abstinencia.

³⁷⁶ Ro 14:14-23.

³⁷⁷ 1 Co 6:12-13.

³⁷⁸ Cf. GRIMM, V. E. 1996. *From Feasting to Fasting, The evolution of a sin: Attitudes to food in late antiquity*. New York: Routledge, p. 69.

³⁷⁹ PIÑERO, Guía para entender..., pp. 455-458

³⁸⁰ 1 Tim 4:3. Sobre este fragmento véase YOUNG, C.A. 1999. *Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism, and Animal Rights*. Peru, Illinois: Open Court, pp. 115-118.

³⁸¹ La crítica podría ir dirigida en concreto a los encratitas, de los que se hablará más adelante. También se critica a los que siguen la “gnosis” en 1 Tim 6:20.

Las pocas referencias que se encuentran en los Evangelios canónicos se centran en la cuestión de la pureza, en un intento de alejarse del judaísmo, de forma más clara que en Pablo. Así se pone en boca de Jesús:³⁸²

Y convocando de nuevo a la gente les decía: «Oídmelos todos y entended. No hay nada fuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo, sino que lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre». [...] «¿No comprendéis que todo lo que desde fuera entra en el hombre no puede contaminarlo, porque no entra en su corazón, sino en su vientre, y va a parar a la letrina?» (Declaraba puros todos los alimentos).³⁸³

La frase final entre paréntesis (“Declaraba puros todos los alimentos”) es un comentario del evangelista para explicar las palabras de Jesús, que ha suscitado muchas dudas en cuanto a su interpretación. Es difícil sostener que Jesús pretendiera afirmar eso, pues el fragmento anterior parece tratarse, más que de una declaración de la pureza de los alimentos, de una discusión entre fariseos sobre si es posible que algo creado por Dios sea negativo, en un debate sobre un rito de higiene y en un contexto en el que se trata de poner de relieve que lo que verdaderamente genera impureza es aquello que el hombre provoca con su comportamiento (“sino que lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre”). Así pues, es difícil sostener que Jesús pretendiera con esto declarar puros todos los alimentos, contraviniendo la ley judía de prohibición de comer algunos animales. Aunque Jesús insiste en que lo que viene de fuera de la persona no lo contamina, esta es una reflexión genérica, que en todo caso debería entenderse dentro del marco general de la ley judía. Así pues, la aclaración que hace el evangelista es intencionada, pero influyó en la interpretación cristiana posterior del pasaje.³⁸⁴ Algunas otras menciones tienen que ver con no preocuparse de la alimentación por ser una cuestión terrenal,³⁸⁵ o al ayuno,³⁸⁶ cuyo fin debe ser agradar a Dios y no exhibirse ante los demás.³⁸⁷

³⁸² Sobre la conformación de los evangelios ROBINSON, J.M. 2005. *The Sayings Gospel Q: Collected Essays*, en HEIL, C y; VERHEYDEN, J. (eds.). *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 189, Leuven: Peeters.

³⁸³ Mc 7:14-19.

³⁸⁴ Sobre esta cuestión véase las referencias de PIÑERO, A. 2015. *¿Fundador de una nueva religión? El libro sobre Jesús de Nazaret, el cristo, de Gabriel Andrade (591) (IV)*. [Consulta 20/02/2019]. Disponible en https://www.tendencias21.net/crist/Fundador-de-una-nueva-religion-El-libro-sobre-Jesus-de-Nazaret-el-cristo-de-Gabriel-Andrade-591-IV_a1871.html

Reflexiones en el mismo sentido, apelando a que lo que entra en el cuerpo no contamina a la persona las encontramos en Mt 15:11-14.

³⁸⁵ Mt 6:25-34; Lc 12:23.

³⁸⁶ Mt 6:16-18.

³⁸⁷ Para la cuestión del ayuno hay que mencionar el clásico trabajo de ARBESMANN, R. 1951. *Fasting and prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, *Traditio*, 7, pp. 1-71.

Los Hechos de los Apóstoles³⁸⁸ contienen numerosas referencias a la alimentación, la mayor parte de ellas sobre las comidas en común de los primeros cristianos,³⁸⁹ aunque también se aborda el conflicto entre gentiles y judíos sobre los alimentos puros o impuros³⁹⁰ que se resuelve de una forma similar a Pablo: “Y de nuevo le [dijo] una voz por segunda vez: «Lo que Dios declaró puro, tú no [lo] declares profano»”.³⁹¹ También se menciona el ayuno.³⁹² Pero sin duda el pasaje más relevante es el que, en el contexto del Concilio de Jerusalén, aborda la cuestión de la alimentación para los cristianos gentiles, a quienes se prohíbe consumir animales sacrificados, los estrangulados o la sangre:

Por eso yo dictamino que no [hay que] molestar indebidamente a los que se convierten a Dios [provenientes] de los gentiles, sino escribirles que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de la fornicación, de [carne de animal] estrangulado y de la sangre. Pues Moisés tiene en cada ciudad, desde épocas antiguas, quienes lo predicán al ser leído todos los sábados en la sinagoga.³⁹³

Como se ve, la principal preocupación es la separación del judaísmo, un tema que desaparecerá cuando esta cuestión quede superada. Se advierte, no obstante, el interés clásico por la moderación, especialmente en Pablo. Cuando la idea de que no hay alimentos impuros triunfe en el cristianismo de forma definitiva, el interés y los argumentos para rechazar la carne serán, como veremos, diferentes.³⁹⁴

5.2. El vegetarianismo en la literatura cristiana (siglos II-IV)

En los textos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento apenas hay referencias a la cuestión alimenticia, salvo al ayuno, por ejemplo, en la *Didaché*, en donde se establecen los días de la semana en que los cristianos deben ayunar, no haciéndolo “juntamente con los hipócritas”³⁹⁵, una alusión, de nuevo, al debate entre los cristianos

³⁸⁸ Sobre su cronología PERKINS, P. 2012. *Reading the New Testament: An Introduction*. Mahwah: Paulist Press, p. 20.

³⁸⁹ Hch 2:42; 2:46; 16:34; 20:7; 27:33-36.

³⁹⁰ Hch 10:10-15; 11:2-3; 15:19-20.

³⁹¹ Hch 10:15.

³⁹² Hch 13:2-3; 14:23.

³⁹³ Hch 15:19-21; cf. Hch 15:29.

³⁹⁴ GRIMM, *From Feasting...*, pp. 13-84.

³⁹⁵ *Didaché*, 8, 1.

gentiles y los de origen judío.³⁹⁶ En el *Pastor de Hermas* también aparecen referencias al ayuno, de forma más genérica.³⁹⁷

El interés por la alimentación emerge en el siglo II al hilo del encratismo³⁹⁸ cristiano, del que se considera iniciador a Taciano³⁹⁹ (c. 120- c. 180).⁴⁰⁰ El encratismo fue un movimiento de corte dualista, influenciado por el pensamiento platónico y judío de Filón de Alejandría, así como por las ideas gnósticas, que defendía la abstinencia extrema tanto en el ámbito sexual como en el alimenticio.⁴⁰¹ En su preocupación por la contraposición entre cuerpo y alma, es decir, entre lo material y lo espiritual, se encuentra un gran paralelismo con las concepciones que sustentaban el vegetarianismo en el mundo helenístico y en el neoplatonismo. Las ideas encratitas, pronto condenadas, dejaron sin embargo una fuerte impronta en el cristianismo de los siglos posteriores,⁴⁰² especialmente en el ascetismo que emerge con fuerza a partir del siglo IV.

Las primeras menciones en la literatura cristiana al vegetarianismo son para condenarlo. El motivo se encuentra en Ireneo de Lyon (c. 140 - c. 202), quien en polémica con los encratitas defiende la pureza de todos los alimentos, porque todos proceden de la creación de Dios:⁴⁰³

[...] aquellos que se llaman Encratitas (autocontrolados) predicaron contra el matrimonio, dejando de lado la creación original de Dios e indirectamente culpando a Aquel que hizo al hombre y a la mujer para la propagación de la

³⁹⁶ DRAPER, J. 2006. The apostolic fathers: the Didache, *The Expository Times*, 117, 5, p. 179.

³⁹⁷ *Pastor de Hermas*, 9, 2.

³⁹⁸ Del griego ἐγκράτεια.

³⁹⁹ De Taciano, conocido especialmente por las críticas que le dirigen autores posteriores como Clemente de Alejandría, se conserva una de sus obras titulada *Discurso contra los griegos* (cf. TORRES PRIETO, J. 2011. La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana: El Discurso contra los griegos de Taciano, en BRAVO, G y GONZÁLEZ SALINERO, R. (coords.). *Propaganda y persuasión en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros, pp. 269-278).

⁴⁰⁰ Sobre Taciano, el encratismo y su visión heresiológica véase la obra de HUNT, E.J. 2003. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. London and New York: Routledge. Para un análisis más general del encratismo véase SFAMENI GASPARRO, G. 1995. Asceticism and anthropology: enkrateia and “double creation” in early Christianity, en WIMBUSH, V.L. y VALANTASIS, R. (eds.). *Asceticism*, New York: Oxford University Press, pp. 127-146; y también el amplio y variado análisis que se aborda en los trabajos incluidos en la obra de BIANCHI, U. (ed.). 1985. *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale-Milano, 20-23 aprile 1982*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

⁴⁰¹ BIANCHI, U. (ed.). 1985. *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale-Milano, 20-23 aprile 1982*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 23-24).

⁴⁰² TEJA CASUSO, R. 2004. El primum vivere: la dieta alimenticia de los monjes, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (coord.), *Vida y muerte en el monasterio románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Mª la Real. Centro de Estudios del Románico, p. 11.

⁴⁰³ SHAW, T.M. 2008. Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity, en GRUMETT, D. y MUERS, R. (eds.). *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. New York: T&T Clark, p. 77.

raza humana. Algunos de los que se cuentan entre ellos también han introducido la abstinencia de alimento procedente de animal, demostrando así que son ingratos con Dios, quien creó todas las cosas.⁴⁰⁴

La categorización que Ireneo realiza del vegetarianismo como parte de la herejía no da pie a que, en sus textos, ni en otros de tipo heresiológico, se hable ampliamente de la cuestión alimenticia,⁴⁰⁵ por lo que hay que buscar en otro tipo de autores cristianos.

5.2.1. Clemente de Alejandría

Clemente de Alejandría (c. 150 - c. 215) es el primero que aborda la cuestión alimenticia de una manera amplia, influido por la *paideia* griega, que pone al servicio del conocimiento divino,⁴⁰⁶ como él mismo expresa: “que, si la filosofía profesa templanza de lengua, de vientre y de los de debajo de él, y es un valor por sí misma, parecerá más respetable y autorizada si se practica por el honor de Dios y por la sabiduría”.⁴⁰⁷

En el *Pedagogo*, Clemente aborda diferentes cuestiones de la moral, los hábitos y la vida en sociedad y el comportamiento en relación con el propio cuerpo. En lo referente a la alimentación desarrolla ideas esenciales en la forma en que el cristianismo entenderá esta cuestión en siglos siguientes, entroncando con la concepción filosófica clásica de la moderación como condición para controlar los excesos del cuerpo y sus efectos placenteros:⁴⁰⁸

Algunos viven para comer, como los animales privados de razón, para quienes la vida no presenta mayor aliciente que el estómago. Pues bien, el Pedagogo nos prescribe comer para vivir; ni el comer debe ser nuestra obsesión, ni nuestro fin el placer, sino que el alimento es lícito para facilitarnos nuestra permanencia aquí en la tierra, que el Logos pretende trocar, siguiendo sus principios pedagógicos, en inmortalidad. Que nuestro alimento sea simple y sencillo, conforme a la verdad, [...].⁴⁰⁹

Clemente recurre a la Epístola a los Romanos para recomendar que se evite la carne, aunque insistiendo en que consumirla no es pecado. Pero también, al lado de Pablo,

⁴⁰⁴ Ireneo, *Contra las herejías*, I, 28, 1. Traducción propia. **Anexo 68.** Otros heresiólogos un poco posteriores, como Hipólito de Roma, realizan descripciones similares de los encratitas, por ejemplo, Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 8, 20.

⁴⁰⁵ SHAW, T.M. 2008. Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity, en GRUMETT, D. y MUERS, R. (eds.). *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. New York: T&T Clark, p. 77.

⁴⁰⁶ GRIMM, *From Feasting...*, p. 91.

⁴⁰⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 5, 30. Cuestiones similares las plantea en *Stromata*, II, 20.

⁴⁰⁸ DRUILLE, P. 2011. La dieta ascética en Clemente de Alejandría, *Praesentia*, 12, pp. 1-27.

⁴⁰⁹ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 1, 4. **Anexo 69.**

menciona a Pitágoras, reforzando así la posición cristiana con un referente clásico para el tema que está tratando:

«Bueno es no comer carne ni beber vino»;⁴¹⁰ en este mismo sentido se pronuncia Pitágoras y su escuela. Se refiere a la carne de caza mayor,⁴¹¹ cuyos olores más espesos oscurecen, en densas sombras, el alma. Mas, si alguno la prueba, no peca; sea moderado al tomarla, no sea ávido en exceso, ni esclavo; ni saque su lengua hacia el plato, porque oirá la voz: «No arruines por causa de un manjar la obra de Dios»^{412 413}.

Clemente vincula de forma evidente la dieta frugal con la dieta vegetal, pero aclara que ningún alimento está prohibido, e incluso habla de la carne:

Por eso, pues, nuestra obligación se centra en rechazar aquel tipo de alimento que, sin tener hambre, nos induzca a comer, por proporcionar gusto a nuestro apetito. Pero, ¿acaso no puede darse una sana variedad de alimentos, en medio de una sana frugalidad? Cebollas, aceitunas, algunas legumbres, leche, queso, fruta y diversos manjares sin salsa. Y si conviene carne asada o cocida, debe ofrecerse.⁴¹⁴

Esta última referencia a que la carne deba ser asada o cocida se explica seguramente porque estas eran las formas más sencillas y austeras de consumirla, evitando otros condimentos o preparaciones más elaboradas que fueran consideradas un exceso en la sobriedad que defiende el texto. Clemente mezcla argumentos de varias tradiciones: clásica, cristiana y judía, como en este texto:

Dice la Escritura: «Come como hombre lo que te ofrezcan, sé el primero en terminar por educación y, si estás sentado en medio de muchos comensales, no seas el primero en alargar la mano».⁴¹⁵ No conviene saltar ante los demás dejándonos llevar por la glotonería, ni por avidez quedarse tendidos largo tiempo, haciendo gala de intemperancia con insistencia. Tampoco conviene, mientras se come, estar como fieras sobre el pasto, ni servirse excesiva comida. El hombre por naturaleza no come carne, sino pan.⁴¹⁶

⁴¹⁰ Ro 14:21.

⁴¹¹ Esta interpretación de Clemente de Alejandría probablemente derive de su imaginario helenístico, pues no tiene en el mundo clásico la misma consideración la carne de grandes animales, especialmente mamíferos, que por ejemplo la de aves, cuestión a la que probablemente hace referencia con esta aclaración. Esto se encuentra en las reglas monásticas, donde la carne que se suele prohibir es la de cuadrúpedo (cf. *Regla de San Benito*, XXXIX, 6-11).

⁴¹² Ro 14:20.

⁴¹³ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 11, 1. **Anexo 70.**

⁴¹⁴ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 15, 1-2. **Anexo 71.**

⁴¹⁵ *Eclesiástico* 31:16-18.

⁴¹⁶ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 55, 2-3. **Anexo 72.** Ya desde Homero (*Odisea*, IX, 191) se señala este elemento como signo de civilización.

A la vez, Clemente se muestra combativo contra la abstinencia estricta en polémica con los encratitas, cuyas prácticas compara con las paganas, como las de los ascetas de la India, que igualmente rechazaban el matrimonio y el consumo de carne:

Pero quienes por odio contra la carne desean con espíritu de ingratitud librarse de la unión del matrimonio y de la participación de los convenientes manjares, son ignorantes y ateos, practicando irracionalmente la continencia como la mayoría de los otros gentiles. Así, los bracmanes [sic] ni comen ser animado ni beben vino y algunos de ellos ingieren el alimento, como nosotros, cada día, otros cada dos días, según dice Alejandro Poliístor en las *Investigaciones Indiacas*.⁴¹⁷

En Clemente de Alejandría vemos una clara continuidad en las opiniones cristianas sobre la alimentación, basadas en la premisa de que no hay alimentos impuros, pero con un desarrollo ya evidente de la idea de que la moderación es un pilar fundamental a la hora de la evolución de este tema entre los cristianos. Aun así, ver en Clemente las bases del ascetismo cristiano es seguramente un tanto excesivo,⁴¹⁸ pero lo cierto es que sus consejos para la vida cristiana afianzan el pensamiento posterior.

5.2.2. Tertuliano

Tertuliano (c. 155 - c. 220), influyente escritor cristiano, aunque controvertido por su adhesión al montanismo,⁴¹⁹ abordó también las cuestiones alimenticias en varias de sus obras: *Apologeticus*, *De Spectaculis*, *De Patientia*, *De Poenitentia* y, especialmente, *De Ieiunio*, escrito en su fase montanista. En el *Apologeticus* Tertuliano expone la defensa de los cristianos frente a los ataques paganos, mezclando elementos defensivos, con otros de ataque, mediante los cuales da la vuelta (*retorsio*) a los argumentos paganos. Sobre la alimentación Tertuliano responde a las acusaciones vertidas contra los cristianos de canibalismo o el infanticidio.⁴²⁰ Para ello se basa en la literatura clásica y especialmente en Heródoto,⁴²¹ donde encuentra documentado el consumo de sangre humana entre los

⁴¹⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 7, 60. **Anexo 73.** Clemente hace referencia a Alejandro Poliístor, prolífico escritor griego del siglo I a.C., que entre sus numerosas obras dedicó varias a los pueblos vecinos de Grecia, llegando hasta la India.

⁴¹⁸ GRIMM, *From Feasting...*, p. 106.

⁴¹⁹ Movimiento cristiano de carácter profético y con una fuerte preocupación escatológica que se extendió a partir del siglo II, combatido como herejía.

⁴²⁰ Cf. MCGOWAN, A. 1994. Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century, *Journal of Early Christian Studies*, 2, 4, pp. 413-442.

⁴²¹ Tertuliano no es muy preciso a la hora de citar autores clásicos. El caso de Heródoto es un gran ejemplo, porque dice que “cree” que este autor menciona el consumo de sangre humana en algunos pueblos. Seguramente se refiere a los escitas, en Heródoto, *Historias*, IV, 70.

paganos, que argumenta como imposible entre los cristianos al prohibírsele su tradición religiosa.⁴²² Respondiendo a estas acusaciones, aporta interesante información sobre las comidas comunales de los cristianos.⁴²³ En *De Spectaculis* aborda la cuestión de forma indirecta en sus recomendaciones generales a los cristianos de que se aparten de las formas de entretenimiento paganas. En *De Patientia* da indicaciones de la moderación que se espera de los cristianos, también en cuanto a la alimentación, con una comida simple,⁴²⁴ no tanto por el bien del cuerpo sino del alma, como explica también en *De Poenitentia*.⁴²⁵ En *De Ieiunio*,⁴²⁶ el primer tratado cristiano dedicado íntegramente a un tema de alimentación,⁴²⁷ defiende el ayuno voluntario (breve o de larga duración), así como un tipo de alimentación, *xerofagia*, exclusiva de alimentos secos, que excluye la carne, ciertos vegetales húmedos y el vino, que en la Antigüedad se vincula con la sobriedad y es la utilizada para disminuir la potencia del cuerpo en los impulsos sexuales,⁴²⁸ siendo esta la recomendación que da a los seguidores del montanismo.⁴²⁹

Tertuliano establece en su etapa montanista dos categorías de cristianos, una más elevada, los que buscan el conocimiento (los montanistas), y otra, los *psychicos*,⁴³⁰ propensa a los excesos tanto en la alimentación como en el matrimonio que también critica, especialmente las segundas nupcias. Establece una relación estrecha entre el exceso en la alimentación y la lujuria,⁴³¹ defendiendo el ayuno sobre la base del Nuevo Testamento⁴³² y la tradición judía, comenzando con el relato de Adán y Eva y el pecado original, que surgió por una cuestión relacionada con el alimento prohibido.⁴³³ Como los clásicos, para Tertuliano la dieta vegetal es la original del ser humano.⁴³⁴ Además, el ayuno es recomendable como forma de expiación:

Ahora, si ha habido temeridad en nuestro retroceso a las experiencias primordiales, las razones por las que Dios las haya hecho recaer, y nuestro

⁴²² Tertuliano, *Apologeticus*, 9, 9-12. Se refiere a la prohibición judía de comer animales estrangulados o carne con sangre, tema que ya se aborda especialmente en Hch 15:19-21.

⁴²³ Tertuliano, *Apologeticus*, 39.

⁴²⁴ Tertuliano, *De Patientia* 13, 2.

⁴²⁵ Tertuliano, *De Poenitentia*, 9.

⁴²⁶ El título completo es *De ieiunio adversus psychicos*, en referencia a los enemigos del montanismo o en general a los cristianos que no seguían su doctrina.

⁴²⁷ SHAW, *Vegetarianism, Heresy...*, p. 79-80.

⁴²⁸ GRIMM, *From Feasting...*, p. 118.

⁴²⁹ Así lo defiende por ejemplo BARNES, T.D. 1971. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon Press, p. 135.

⁴³⁰ *De Ieiunio*, I, 1, frente a los “espirituales”, *De Ieiunio*, I, 5.

⁴³¹ Tertuliano, *De Ieiunio*, I, 2: “*per edacitatem salacitas transit*”.

⁴³² 1 Cor 8:8; Mc 2:18-20 y 7:15; Mt 15:10.

⁴³³ Tertuliano, *De Ieiunio*, III, 3.

⁴³⁴ Tertuliano, *De Ieiunio*, IV.

deber de poner restricciones a la comida, consultemos la conciencia común. [...] ya sea con una mente mucho más vigorosa, con un corazón mucho más vivo, que cuando toda esa habitación de nuestro hombre interior, rellena de carnes, inundada de vinos, fermentando con el propósito de secreción excremental, ya se está volviendo en un premeditado de retretes, donde, evidentemente, nada es tan superfluo como el disfrute de la lujuria.⁴³⁵

Tertuliano defiende la *xerofagia* en general y la abstinencia de la carne en particular sobre bases bíblicas⁴³⁶ y argumenta que es una dieta apropiada para momentos de persecución, como acababa de suceder unos años antes, en tiempos de Septimio Severo, con una persecución⁴³⁷ que se había hecho sentir especialmente en el norte de África. Tertuliano reflexiona sobre la alimentación de los mártires encarcelados en Cartago en el año 197,⁴³⁸ recomendando la abstinencia como forma de renuncia. Como se verá, al concluir las persecuciones en el siglo IV y cuando desaparezca la figura del mártir, serán los monjes y ascetas cristianos como herederos suyos quienes adopten esta renuncia,⁴³⁹ incluyendo las prescripciones alimenticias.

Aunque Tertuliano no hace tanto una crítica al consumo de carne como una defensa del ayuno, su postura es relevante como evidencia del cristianismo más radical en cuestiones de praxis cristiana como tal. A pesar de las posiciones extremas de Tertuliano en algunos de sus escritos finales como este, lo cierto es que lo plasmado en ellos ya comienza a anticipar debates que se vivirán posteriormente en el cristianismo, sobre los límites del ascetismo y hasta donde los cristianos podían llevar la renuncia de lo terrenal, circunstancia que se planteará especialmente con la expansión del monacato un siglo más tarde.

5.2.3. Orígenes de Alejandría

Orígenes (c. 184 - c. 253), discípulo de Clemente de Alejandría, es una de las figuras más relevantes de la teología cristiana. Prolífico escritor, en su obra abordó desde

⁴³⁵ Tertuliano, *De Ieiunio*, VI, 1. Traducción propia. **Anexo 74.**

⁴³⁶ Cf. Tertuliano, *De Ieiunio*, IX, 4.

⁴³⁷ Sobre las persecuciones a los cristianos y el debate historiográfico sobre su contexto véase SORDI, M. 1988. *Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Ediciones Encuentro; y también GONZÁLEZ SALINERO, R. 2005. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano: una aproximación crítica*. Madrid: Signifer Libros, pp. 11-37.

⁴³⁸ *Ad Martyras*, en la que realiza una exhortación de ánimo y perseverancia. Cf. MCGOWAN, A. 2004. Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage, *Harvard Theological Review*, 96, 4, pp. 455-476.

⁴³⁹ Cf. MARCOS SÁNCHEZ, M. 2003. El monacato cristiano, en SOTOMAYOR MUÑOZ, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.). *Historia del cristianismo I: el mundo antiguo*, Madrid: Trotta, p. 647.

cuestiones apologéticas hasta exegeticas, que ejercieron gran influencia en el ascetismo cristiano. Las principales opiniones sobre cuestiones alimenticias se encuentran en *Contra Celso* cuando responde al autor pagano sobre las acusaciones realizadas por este en su *Discurso verdadero contra los cristianos*. Los argumentos no difieren demasiado de lo expuesto por Clemente de Alejandría, especialmente en la defensa de la pureza de los alimentos frente a la tradición judía opuesta a las enseñanzas de Jesús, quien había declarado puros todos los alimentos.⁴⁴⁰ La respuesta de Orígenes derivaría de las acusaciones de Celso contra los cristianos, seguramente en este tema dirigidas a su rechazo de algunos alimentos, tal y como hacían los judíos.

Orígenes defiende el ascetismo cristiano frente a los ataques de Celso, incidiendo justamente en el rechazo de la carne. Establece una diferenciación entre el motivo por el que los pitagóricos se abstenían de ella y lo que mueve a los ascetas: mientras que los primeros lo hacían por la creencia en la transmigración, en los cristianos se debe al deseo de mortificación del cuerpo y evitar las pasiones.⁴⁴¹ Este fragmento es uno de los más ilustrativos de la literatura cristiana sobre la diferencia de motivación entre paganos y cristianos, aunque en realidad la vertiente ascética, como se ha visto, está también presente en el pensamiento filosófico grecorromano:

No mancha al hombre lo que entra por la boca,⁴⁴² ni la comida nos recomienda ante Dios;⁴⁴³ de ahí que no nos envanecemos demasiado por no comer, ni vamos tampoco a comer por mera gula. Por lo mismo y en cuanto a nosotros toca, alégrense los pitagóricos de abstenerse de todo lo animado. Lo que importa es la diferente causa por que los discípulos de Pitágoras se abstienen de comer seres vivos y por la que lo hacen nuestros ascetas. Aquellos se abstienen de lo animado por razón del mito de la transmigración de las almas: «Y alguien, gran insensato, al hijo caro levantado, lo inmolará, entre preces, sobre el ara»;⁴⁴⁴ mas nosotros, si algo de eso hacemos, es que abofeteamos nuestro cuerpo y lo reducimos a servidumbre⁴⁴⁵ y queremos mortificar los miembros que están en la tierra, la fornicación, la impureza, la disolución, la pasión y el mal deseo,⁴⁴⁶ y todo lo ordenamos a matar las acciones del cuerpo^{447, 448}.

⁴⁴⁰ Cf. Orígenes, *Contra Celso*, 5, 49.

⁴⁴¹ También Clemente de Alejandría lo menciona, aunque colateralmente, cuando habla de los sacrificios (*Stromata*, VII, 6, 32,8).

⁴⁴² Mt 15:11.

⁴⁴³ 1 Cor 8:8.

⁴⁴⁴ Se trata del fragmento de Empédocles, ya comentado: *Frag.* 124 Wright (137 Diels-Kranz).

⁴⁴⁵ 1 Cor 9:17.

⁴⁴⁶ Col 3:5.

⁴⁴⁷ Ro 8:13.

⁴⁴⁸ Orígenes, *Contra Celso*, 5, 49. **Anexo 75.**

Aunque Orígenes insiste, como sus antecesores, en la idea de la pureza de todos los alimentos y en el no rechazo de ninguno de ellos entre los cristianos,⁴⁴⁹ marca distancias con la tradición pagana, poniendo el énfasis en la finalidad ascética de la abstinencia.⁴⁵⁰ Orígenes aclara que el cristianismo solo prohíbe carne sacrificada a los ídolos o que contenga sangre. La negación de racionalidad de los animales en Orígenes impide que se pueda desarrollar una idea de consideración moral o incluso de simpatía hacia aquellos, como sí se encuentra en algunos filósofos paganos tardíos.⁴⁵¹ Igualmente tampoco encontramos en los autores cristianos un rechazo al consumo de carne por la creencia en la transmigración.⁴⁵²

Orígenes representa además el modelo de vida filosófica, dedicado al estudio, a la austera vida del ayuno y la abstinencia alimenticia. La descripción, que se debe a Eusebio de Cesarea, es, no obstante, exagerada y no encaja en cómo se presenta Orígenes mismo en sus textos.⁴⁵³ Al fin y al cabo, Eusebio construyó sobre Orígenes el ideal cristiano de hombre santo: persona que se centra en el estudio y filosofía, que apuesta por la castidad y la frugalidad en la comida y que, además, es víctima del martirio,⁴⁵⁴ pues según la tradición cristiana y tal y como relata Eusebio de Cesarea,⁴⁵⁵ Orígenes sufrió la persecución de Decio que transcurrió entre los años 250 y 251 y durante la cual fue encarcelado y torturado, muriendo después de ser finalmente liberado fruto del empeoramiento de salud que le produjeron estos hechos.

5.2.4. Basilio de Cesarea

Basilio de Cesarea (c. 330-379), uno de los grandes Padres capadocios, elogia también el ayuno y la dieta moderada, poniendo de relieve lo negativo de los excesos para el cristiano. Una de sus homilías está dedicada a esta cuestión, *De ieiunio*, en la que, a partir de ejemplos del Antiguo Testamento, defiende el ayuno como un instrumento para

⁴⁴⁹ Orígenes, *Contra Celso*, 8, 29.

⁴⁵⁰ Orígenes, *Contra Celso*, 8, 30.

⁴⁵¹ SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals: the Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press). La idea de la falta de racionalidad de los animales en el cristianismo, además de proceder de la tradición judía, tiene una fuerte influencia del estoicismo.

⁴⁵² Sobre la postura en relación con la transmigración de los autores cristianos de los primeros siglos véase el resumen del tema en HERRERO DE JÁUREGUI y LÓPEZ SALVÁ, *Transmigración en el cristianismo...*, pp. 385-415.

⁴⁵³ Eusebio, *Historia eclesiástica*, VI, 3.

⁴⁵⁴ GRIMM, *From Feasting...*, pp. 141-145.

⁴⁵⁵ *Historia eclesiástica*, VI, 39.

dominar las pasiones y potenciar el espíritu; los excesos alimenticios potencian la sexualidad, una idea que tampoco es novedosa. Basilio expone la situación idílica que se vivía en el paraíso en cuanto a la alimentación⁴⁵⁶ y explica la evolución desde la dieta vegetal hasta la que incluye carne, incluso entre los animales, como una degradación de las formas originales de vida. Quien quiera seguir la vida del Paraíso debe alimentarse de frutas y granos y abandonar los excesos.⁴⁵⁷

No obstante, Basilio no recomienda la dieta vegetal para todos los cristianos. De hecho, en algunas de sus epístolas, advierte contra los encratitas y su vegetarianismo.⁴⁵⁸ En la época de Basilio no hay ya una preocupación por responder a las acusaciones paganas sobre la alimentación, sino que el elemento de preocupación mayor es cómo se aborda este asunto en el ascetismo y el monacato ya muy difundido en esta época.

5.2.5. Jerónimo de Estridón

Jerónimo de Estridón (c. 340-420), uno de los Padres que más obras dedicó a promocionar el ascetismo, lo experimentó en persona en el desierto sirio durante un corto periodo de su vida, lo que le dejó amargos recuerdos. Un famoso fragmento de sus cartas recordando ese periodo ofrece una pintura vívida de la dificultad de la experiencia ascética, entre ello la restricción de alimento:

Contemplaba con espanto mis miembros deformados por el saco; mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Todo el día llorando, todo el día gimiendo. Y si, contra mi voluntad, alguna vez me vencía un sueño repentino, daba contra el suelo con mis huesos, que apenas si estaban ya juntos. De la comida y de la bebida prefiero no hablar, pues hasta los mismos enfermos sólo beben agua fría, y tomar algo cocido se considera un lujo. Así, pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero únicamente de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido por los ayunos; pero mi alma ardía de deseos dentro de un cuerpo helado, y muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos. Así, pues, desamparado de todo socorro, me arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con mis lágrimas y domaba la repugnancia de mi carne con ayuno de semanas.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ *De ieiunio homiliae*, I, 5.

⁴⁵⁷ *Cf. De hominis structura homiliae*, II, 7.

⁴⁵⁸ *Cartas*, 236, 4.

⁴⁵⁹ Jerónimo, *Cartas*, 22, 7. **Anexo 76.**

Jerónimo ejerció en Roma de guía espiritual de mujeres de la aristocracia romana que deseaban practicar el ascetismo doméstico o urbano,⁴⁶⁰ hasta que finalmente se trasladó a Belén donde fundó una comunidad monástica. Así pues, en los textos de Jerónimo se muestra un especial interés por el ascetismo y la vida monacal, en los cuales encontramos descripciones de los tipos de monjes en los que diferencia a los que viven en comunidad, de los que viven solos en el desierto y un tercer grupo, que critica, y que se dedica a una vida ociosa y poco ajustada al ideal cristiano, dándose comilonas y fiestas,⁴⁶¹ en una descripción que muestra la preocupación de Jerónimo, existente en su época, sobre la falta de regulación del monacato en ciertos casos, lo que se trató de solventar con la regulación de la vida monacal a través de las reglas monásticas.

El tema de la alimentación y el ascetismo se convierte en sus escritos en objeto de polémica. En el *Contra Joviniano*,⁴⁶² una obra contra un cristiano de Roma que criticaba el valor del ascetismo como mérito excepcional, Jerónimo recuerda la distancia entre los motivos cristianos y los paganos para llevar una alimentación moderada, recordando a Pitágoras y Empédocles,⁴⁶³ parafraseando el texto ya citado de Orígenes.⁴⁶⁴ Incide en las bondades de la moderación y la amenaza de la carne en cuanto potenciadora de la sexualidad: “El comer carne y el beber vino, teniendo así el vientre repleto, es el semillero de la lujuria. De ahí que el cómico afirmase: «*Sine Cerere et Libero, friget Venus*»”.⁴⁶⁵ Lo más recomendable son los vegetales, por su sencillez y facilidad para digerir:

No consumamos alimentos que, o son difíciles de digerir, o que, una vez comidos, nos dan motivo de lamentar el haberlos conseguido y perdido con gran esfuerzo. La elaboración culinaria de verduras, frutas y legumbres es sencilla y no precisa de arte ni dispendio alguno por parte de los cocineros: nutren el cuerpo humano sin que tengamos que preocuparnos y, consumidos con moderación (pues tampoco se devora con avidez aquello que no supone un incentivo para la gula), se asimilan con fácil digestión. Por comer uno o dos platos, y además, frugales, nadie se siente atiborrado hasta la hinchazón del vientre, cosa que sí sucede cuando las carnes son variadas y se busca deleite con sus sabores.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Cf. SERRATO GARRIDO, M. 1991. *Monachae Christianae: Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano*, *Habis*, 22, pp. 371-380.

⁴⁶¹ Jerónimo, *Cartas*, 22, 34. **Anexo 77.**

⁴⁶² Cf. TORRES PRIETO, J. 2009. La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el s. IV, en MARCOS SÁNCHEZ, M. (ed.). *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta.

⁴⁶³ Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 6.

⁴⁶⁴ Orígenes, *Contra Celso*, 5, 49.

⁴⁶⁵ Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 7. El cómico al que hace referencia es Terencio y la cita de *Eunuco*, 732: “sin comida (Ceres) ni vino (Líber) se enfría el amor (Venus)”.

⁴⁶⁶ Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 10. **Anexo 78.**

Para Jerónimo el ayuno⁴⁶⁷ es un pilar de la práctica ascética, ya realizada por Jesús en el desierto,⁴⁶⁸ e igualmente presente en el Antiguo Testamento.⁴⁶⁹ En la *Vida de Pablo*, eremita egipcio al que Jerónimo promocionó como el iniciador del ascetismo en la Tebaida, en el Alto Egipto, este es caracterizado como un extremo renunciante en el tema de la alimentación.

El asunto que nos ocupa fue tratado también por otros autores cristianos como Agustín de Hipona (354-430) que dejó en sus *Confesiones* interesantes reflexiones sobre el tema. Su visión de la comida, como de tantos otros aspectos de la vida, es positiva, poniendo de relieve su importancia para preservar la salud.⁴⁷⁰ Agustín dedicó un tratado a *La utilidad del ayuno*, recomendando la moderación si no se era capaz de adoptar un ayuno severo. No obstante, tal y como se verá a continuación, además de la reflexión de los escritores cristianos sobre el tema alimenticio, fue en el mundo ascético y en la literatura vinculada a él, donde mejor quedó plasmada esta cuestión.

5.3. El vegetarianismo en la ascesis cristiana

Fueron los ascetas y monjes quienes recogieron el ideal de vida cristiano de renuncia e incorporaron con fuerza la preocupación por la alimentación, frente a la flexibilidad que primó en esto para el resto de los cristianos. En el primer monacato cristiano, que surge en la Antigüedad tardía en una época de amplias transformaciones en el Imperio romano y con nuevas necesidades religiosas,⁴⁷¹ influyeron corrientes como el encratismo, así como otras filosófico-religiosas del mundo clásico, como el pitagorismo,⁴⁷² junto con la tradición ascética del judaísmo y del maniqueísmo, aunque es complejo establecer líneas de continuidad entre estos y el ascetismo cristiano, derivando todos de un ambiente religioso y filosófico compartido en el Mediterráneo

⁴⁶⁷ Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 17.

⁴⁶⁸ Descrito en Mc 1:12-13; Mt 4:1-2; Lc 4:1-2.

⁴⁶⁹ Lv 16:26-31.

⁴⁷⁰ Agustín, *Confesiones*, X, 31. Cf. FERRARI, L. 1979. The gustatory Augustin, *Augustiniana*, 29, pp. 304-315.

⁴⁷¹ Sobre las motivaciones del monacato cristiano véase DUNN, M. 2000. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Massachusetts: Blackwell Publishers, p. 2 y ss.

⁴⁷² Jerónimo, *Contra Joviniano*, II, 9 establece el paralelismo con los pitagóricos, que se apartaban de la sociedad para vivir su ascetismo. Véase BREMMER, J. 1992. Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks, *Greece & Rome*, 39, 2, pp. 205-214.

antiguo.⁴⁷³ Es a partir del siglo IV cuando se extiende la praxis ascética y se popularizan figuras que viven diversas formas de monacato: experiencias solitarias fuera de las ciudades, los llamados anacoretas, que posteriormente se agruparán en comunidades para vivir de forma organizada y con unas reglas de comportamiento que faciliten el desarrollo de la vida en comunidad o cenobítica (κοινός βίος en griego).⁴⁷⁴

El origen del eremitismo cristiano se atribuye a Antonio de Egipto,⁴⁷⁵ seguido de Pacomio, a quien se atribuye la primera regla monástica. La *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría,⁴⁷⁶ fue un *bestseller* del mundo antiguo, sirviendo de inspiración al monacato de oriente y occidente, e igualmente la figura de Pacomio y su regla fue imitada en la organización de los monjes en época antigua y medieval.⁴⁷⁷ Con el movimiento monástico floreció un género literario, el de las “vidas de monjes”, que harán circular por el Mediterráneo el ideal de vida monástica. El *corpus* de este tipo de literatura hagiográfica tardoantigua es enorme y en esta Tesis hemos seleccionado cuatro obras representativas para estudiar la importancia de la alimentación en la praxis ascética: la *Historia de los monjes de Egipto*, *Historias de los monjes de Siria*, la *Historia Lausiaca* de Paladio y los *Apophthegmata Patrum*, un conjunto de breves biografías y dichos de monjes de Siria y Egipto, los espacios más célebres del primer monacato.

5.3.1. *Historia de los monjes de Egipto*

Esta obra, atribuida tradicionalmente a Rufino de Aquilea,⁴⁷⁸ narra el viaje que entre los años 394 y 395 realizaron por Egipto siete monjes procedentes de un monasterio del Monte de los Olivos de Jerusalén, con la intención de realizar un peregrinaje durante

⁴⁷³ Véase FUERTES MARTÍN, F.J. 2015. *Santos y demonios: el protagonismo de lo demoníaco en la primera literatura hagiográfica sobre Egipto en la Antigüedad tardía*. Teja Casuso, R. y Acerbi, S. (dirs.). Tesis doctoral, Universidad de Cantabria, pp. 108-114.

⁴⁷⁴ Para la cuestión terminológica véase CHOAT, M. 2002. The development and usage of terms for monk in Late Antique Egypt, *JAC*, 45, pp. 5-23.

⁴⁷⁵ También conocido como Antonio Abad o san Antonio, vivió en Egipto entre el año 251 y el 356.

⁴⁷⁶ Cf. BRAKKE, D. 1998. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 201-265.

⁴⁷⁷ Entre la abundantísima bibliografía, véase en español la síntesis de COLOMBÁS, G.M. 1974. *El monacato primitivo*, Madrid: BAC.

⁴⁷⁸ RUSSELL, N. y WARD, B. 1981. *The Lives of the Desert Fathers*, Oxford: Cistercian Publications, p. 7. La obra, conservada en griego, no tiene autor conocido, a pesar de los intentos de atribuírsela a figuras como Jerónimo o Rufino; pero lo cierto es que no hay datos históricos que avalen las autorías propuestas, por lo que actualmente se piensa que el autor fue uno de los monjes que realizó este viaje y que escribiría esta obra poco tiempo después de regresar al monasterio.

el cual conocieron a los más famosos ascetas de la época.⁴⁷⁹ El relato comienza con una introducción general al viaje y algunas reflexiones sobre el monacato y sobre su extensión en Egipto y continúa con una descripción en veintiséis pequeños capítulos de las principales figuras y comunidades del monacato egipcio para terminar con un epílogo en el que se hace una reflexión sobre los peligros del viaje y anécdotas del mismo.⁴⁸⁰

En cuanto al tema que nos ocupa, como en los textos cristianos ya estudiados, no se encuentra una prescripción o la obligatoriedad de seguimiento de una dieta vegetal ni tampoco la prohibición del consumo de carne, aunque se recomienda la vegetariana y frugal como la más recomendable para el monje, compuesta de hierbas, raíces y agua.⁴⁸¹ Es la idea de que los ascetas no necesitan alimentarse con comida “terrenal” porque ya se alimentan con la “celestial”. La comida pertenece al mundo terrenal del que el monje debe apartarse para acercarse al espiritual, por lo que la renuncia tiene un sentido metafísico (alimentación del alma frente a alimentación del cuerpo):

Los grandes padres tienen la costumbre de no ofrecer alimento a la carne antes de conceder el alimento espiritual al alma, esto es, la comunión de Cristo. [...] Nos dijo: «Yo conocí a un hombre que en el desierto no comió ninguna comida terrenal durante tres años, sino que un ángel le alimentaba con comida celestial cada tres días y él se lo echaba a la boca. El monje tenía esto en vez de comida y bebida».⁴⁸²

Se documenta también el rechazo a los alimentos cocinados⁴⁸³ como compromiso espiritual, pues el cocinado, en el que interviene el fuego, se interpreta como un símbolo de la civilización y, por tanto, la negativa a utilizar el fuego supone un distanciamiento de la sociedad y lo mundano,⁴⁸⁴ sin dejar de lado, el propósito de la frugalidad y la sencillez. Se prefieren también las plantas silvestres⁴⁸⁵ a las cultivadas, una tradición que entronca con el pensamiento clásico y neopitagórico junto con una interpretación

⁴⁷⁹ La *Historia de los monjes de Egipto* se ha conservado en diferentes traducciones del original griego. La versión griega fue editada por FESTUGIÈRE, A.J. 1971. *Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée*. Bruselas: Société des Bollandistes. Sobre esta fuente véase CAIN, A. 2016. *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁸⁰ FRANK, G. 2000. *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, p. 39.

⁴⁸¹ *Historia de los monjes de Egipto*, 2, 4.

⁴⁸² *Historia de los monjes de Egipto*, 2, 8-9. **Anexo 79**. Referencia similar en 1, 46.

⁴⁸³ *Historia de los monjes de Egipto*, 1, 17.

⁴⁸⁴ Cf. SEGAL, C. 1974. The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor, *The Classical Journal*, 69, 4, pp. 289-308.

⁴⁸⁵ La preferencia por el consumo de plantas silvestres no cultivadas la encontramos en Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 21. Igualmente Porfirio hablaba de la preferencia de los frutos que proporciona la tierra (*Sobre la abstinencia*, II, 12, 3).

propia cristiana, con la preferencia por el alimento generado por Dios.⁴⁸⁶ Una alimentación vegetariana, basada esencialmente en el consumo de pan y legumbres, es característica también de los monjes de Egipto:

Tras escuchar esto, se marchó a un desierto cercano, donde vivió absolutamente solo. Se construyó una pequeña cabaña, donde se contentó únicamente comiendo legumbres en conserva, a menudo, una sola vez por semana incluso.⁴⁸⁷ [...]

Y la mayoría de ellos no comían ni pan ni fruta, sino sólo endivias. Algunos no dormían en toda la noche, sino que, sentados o en pie, se mantenían firmes orando hasta el amanecer.⁴⁸⁸

La relación del monje con la vida natural emerge en múltiples relatos en los que los animales salvajes aparecen dominados por los ascetas, desde un monje que ordena a un hipopótamo marcharse de una aldea en la que está causando estragos,⁴⁸⁹ a otro que utiliza un cocodrilo para cruzar un río⁴⁹⁰ o una hiena que solicita ayuda para que cure a sus cachorros ciegos y después obsequia al monje con un regalo en agradecimiento por el milagro.⁴⁹¹ La capacidad para comunicarse con los animales y tener una relación estrecha con ellos también la encontramos en hombres santos paganos, como Apolonio de Tiana⁴⁹², Pitágoras⁴⁹³ y Orfeo. La capacidad de comunicarse con los animales era en la Antigüedad un signo de poderes sobrenaturales, que evidenciaba una relación especial con lo divino. En el caso de los ascetas cristianos esta relación pacífica y de dominio sobre los animales podría también interpretarse como una imagen y anticipación de la vida ideal en el paraíso, que imitaba la vida monástica. En ello entra también en juego la dieta vegetariana:⁴⁹⁴

Comía semillas que no necesitaban ser cocidas. Y, según cuentan, salía por la noche de la celda, se reunía con los animales salvajes y les daba de beber del agua que tenía, pues se podían ver las huellas de antílopes, asnos salvajes, gacelas y otros animales alrededor de su morada, con los que siempre se divertía.⁴⁹⁵

⁴⁸⁶ *Historia de los monjes de Egipto*, 8, 9.

⁴⁸⁷ *Historia de los monjes de Egipto*, 2, 5. **Anexo 80.**

⁴⁸⁸ *Historia de los monjes de Egipto*, 20, 17. **Anexo 81.**

⁴⁸⁹ *Historia de los monjes de Egipto*, 4, 3.

⁴⁹⁰ *Historia de los monjes de Egipto*, 12, 9.

⁴⁹¹ *Historia de los monjes de Egipto*, 21, 15.

⁴⁹² Filóstrato, *Vida de Apolonio*, IV, 3.

⁴⁹³ Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 36.

⁴⁹⁴ BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert...*, p. 221.

⁴⁹⁵ *Historia de los monjes de Egipto*, 6, 4. **Anexo 82.**

El ayuno representa una forma de ascesis extrema en la vida monacal egipcia, hasta extremos inverosímiles, con el objeto de despertar la admiración de los lectores; la representación de la renuncia extrema de los monjes no estaba destinada a la imitación por parte de los cristianos en general sino más bien a la inspiración de las virtudes cristianas que el monacato representaba en su grado más elevado:⁴⁹⁶

En una ocasión, estando él solo en el desierto, tuvo deseo de miel. Acto seguido, como encontró panales de miel bajo una piedra, dijo: «Apártate de mí, desenfrenado deseo. Pues escrito está: Proceaded guiados por el Espíritu y no satisfacáis el deseo de la carne».⁴⁹⁷ Y dejándolos [ahí], se alejó. En su tercera semana de ayuno en el desierto, encontró unos frutos tirados. Entonces se dijo: «Ni comeré, ni siquiera cogeré uno de los frutos, para no ser ocasión de ofensa contra mi hermano, esto es, el alma. Pues escrito está: No sólo de pan vivirá el hombre».⁴⁹⁸ Ayunando incluso otra semana más, al final se durmió.⁴⁹⁹

5.3.2. *Historia Lausiaca*

Esta obra,⁵⁰⁰ fue escrita entre los años 419 y 420 por Paladio, un monje y obispo de Galacia (c. 363 - c. 430) que viajó durante su juventud por Egipto y pasó largos periodos de tiempo viviendo en comunidades monásticas donde tuvo contacto con algunos de los principales representantes del monacato. Al final de su vida escribió esta obra por encargo de Lauso, un alto funcionario del emperador Teodosio II. La *Historia Lausiaca* es peculiar en el panorama de la literatura hagiográfica, pues no es una mera colección de biografías y milagros de monjes, sino que también aporta información sobre la formación y organización de las comunidades monásticas.

La obra comienza con una descripción llena de elogios a la vida en el desierto, que anuncia la finalidad del texto. Aquí ya la cuestión de la alimentación y el rechazo al consumo de carne se menciona como uno de los elementos más destacados de la renuncia ascética, con alusiones al Nuevo Testamento. Es relevante en el prólogo la alusión a la tradición clásica pagana, en concreto a Pitágoras, que es singular en la literatura de este género. A lo largo de la obra, Paladio alude numerosas veces a la dieta basada en

⁴⁹⁶ Cf. RUSSELL y WARD, *The Lives of the Desert...*, p. 27.

⁴⁹⁷ Gl 5:16.

⁴⁹⁸ Mt 4:4 y Lc 4:4.

⁴⁹⁹ *Historia de los monjes de Egipto*, 12, 2-3. **Anexo 83.**

⁵⁰⁰ Sobre la historia del texto véase BUTLER, C. 1898. *The Lausiaca History of Palladius*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press. Para el texto griego con traducción paralela en italiano véase BARTELINK, G.J.M. (trad.). 1974. *La Storia Lausiaca*. Milán: Fondazione Lorenzo Valla.

vegetales, fundamentalmente legumbres, en algunos casos pan (aunque a veces se rechaza por estar cocinado) y algunos otros vegetales.⁵⁰¹ Algunos casos de renuncia extrema ponen al monje incluso al borde de la muerte:

Y nuevamente dijo: «Desde que llegué al desierto no he tocado una lechuga, ni ninguna otra legumbre verde, ni fruta, ni uvas, ni carne, ni agua para lavarme». Finalmente, después de dieciséis años de este régimen sin alimentos cocinados, porque su cuerpo, debido a la debilidad del estómago, necesitaba de comida pasada por el fuego, no tocó más el pan, sino que solo tomó un poco de verduras, o infusiones o verduras secas durante dos años; y mientras seguía este régimen murió, después de recibir la comunión en la iglesia, el día de la Epifanía.⁵⁰²

La *Historia Lausiaca* contiene interesantes referencias a la vida cotidiana de las comunidades monásticas, a la elaboración de la comida y sus ingredientes.⁵⁰³ El ayuno caracteriza la vida tanto de los ascetas solitarios del desierto como de los monjes cenobitas y es igualmente un tema recurrente.⁵⁰⁴ No obstante, la alimentación no es el tema que más le preocupa a Paladio, que da por hecho que esta era una cuestión que venía dada con la forma de vida ascética:

Es superfluo hablar de comida y bebida, cuando ni siquiera entre las personas más débiles encontramos gula o indiferencia en esos lugares, ya sea por la escasez de alimentos necesarios, ya sea por el celo sagrado de los hombres que viven allí. Hablaré en su lugar de los otros aspectos de su ascetismo.⁵⁰⁵

5.3.3. *Historias de los monjes de Siria*

Esta obra, conocida como *Historia Philotea*, *Vida ascética*, *Historia de los monjes*, *Historia religiosa* o *Historias de los monjes de Siria*,⁵⁰⁶ siendo esta última la que adoptamos aquí, es también una colección de vidas, sin ningún orden cronológico o geográfico aparente, principalmente de hombres a las que se añaden algunas de mujeres en los capítulos finales. Compuesta en torno al año 444 por Teodoreto de Ciro (c. 393 - c. 457), las *Historias de los monjes de Siria* se suele considerar una obra menor dentro de

⁵⁰¹ *Historia Lausiaca*, 18, 1; 52, 1; 57, 1.

⁵⁰² *Historia Lausiaca*, 38, 12-13. **Anexo 84.**

⁵⁰³ *Historia Lausiaca*, 32, 11.

⁵⁰⁴ *Historia Lausiaca*, 18, 13.

⁵⁰⁵ *Historia Lausiaca*, 17, 5. **Anexo 85.**

⁵⁰⁶ Análisis de la obra y texto griego en la edición crítica de CANIVET, P. y LEROY-MOLINGHEN, A. (eds.). 1979. *Théodore de Cyr: Histoire des moines de Syrie*, 2 vol. París: Editions du Cerf.

la amplia producción de Teodoreto, pero es de gran interés para conocer la historia del monacato cristiano a mediados del siglo V en Siria.

Teodoreto describe dos grandes grupos de monjes, los que vivieron antes de su época y que por tanto conoce a través de tradiciones literarias u orales, y los monjes contemporáneos a él, de los que tiene conocimiento directo. En las biografías se hace una breve presentación del personaje, la descripción de su modo de vida y una serie de anécdotas y milagros atribuidos a cada uno de ellos, que en ocasiones son muy breves y en otros casos ocupan varias páginas. En el comienzo de cada biografía, cuando menciona el modo de vida, se encuentran la mayoría de las referencias a la alimentación, que aparecen además en la mayoría de los monjes.

Se incide en la dieta vegetariana y a pesar de que no se encuentran prohibiciones del consumo de carne, se menciona la dieta basada en pan, legumbres, lechuga y algún otro alimento vegetal, como la achicoria.⁵⁰⁷ A algún monje se le denomina critófago,⁵⁰⁸ es decir, que se alimenta de cereales (cebada). Algunos monjes solo comían harina remojada en agua y que preparaban para todo un mes, volviéndose esta al cabo de los días “mohosa y maloliente”, desagradable de comer para que así ayudara a reprimir las pasiones.⁵⁰⁹ Igualmente hay una preferencia por los alimentos que surgen de forma natural sin cultivarlos, así como el rechazo por la utilización del fuego:

Se alimentaba no de aquello que uno se fatiga en sembrar o plantar, sino de lo que crece espontáneamente. En efecto, recogía los frutos naturales de los árboles silvestres y hierbas comestibles similares a nuestras legumbres para proporcionar a su cuerpo lo indispensable para vivir y rechazando siempre servirse del fuego.⁵¹⁰

Teodoreto insiste también en la moderación como un medio de mejorar el espíritu y en las bondades de una situación constante de ayuno.⁵¹¹ Entre los ascetas destacados por esta práctica sobresale Simeón el Estilita,⁵¹² uno de los más famosos ascetas de su tiempo. La relación de los monjes con los animales salvajes aparece igualmente reflejada en la obra, a veces vinculando este hecho con la alimentación de aquellos. Así aparece

⁵⁰⁷ *Historias de los monjes de Siria*, 2, 2; 3, 3; 12, 3; 17, 6; 26, 7.

⁵⁰⁸ *Historias de los monjes de Siria*, 13, 1.

⁵⁰⁹ *Historias de los monjes de Siria*, 3, 21.

⁵¹⁰ *Historias de los monjes de Siria*, 1, 2. **Anexo 86.**

⁵¹¹ *Historias de los monjes de Siria*, 3, 3.

⁵¹² *Historias de los monjes de Siria*, 26, 7. Se trata de Simeón el Viejo, que vivió entre finales del siglo IV y la primera mitad del V, así llamado para diferenciarlo de Simeón Estilita el Joven, monje posterior que vivió en el siglo VI.

por ejemplo en el relato de una peregrinación al Sinaí en la que se narra el encuentro con diversos ascetas, uno de ellos alimentado por un león:⁵¹³

Así hablaba cuando un león apareció a lo lejos; a los acompañantes del anciano les invadió la angustia. Cuando se dio cuenta de ello el otro, que estaba sentado tranquilamente en el borde de su agujero, se puso de pie y ordenó al león que pasase por el otro lado. El león obedeció al instante, depositó su racimo de dátiles, dio media vuelta y se fue. Cuando ya estaba bastante lejos se tumbó en el suelo y se durmió.⁵¹⁴

Como se ha dicho, Teodoreto dedica la parte final de la obra a las mujeres. Los relatos de sus experiencias son muy similares a las de los hombres, aunque pone más énfasis en su virtud y en el esfuerzo de la vida solitaria, como en este fragmento sobre Domnina:

Como alimento se sirve de lentejas en remojo, y soporta esta penitencia a pesar de tener un cuerpo débil y esquelético. Su piel, muy ligera, como una membrana, recubre sus frágiles huesos, pues las penitencias han consumido su grasa y sus músculos. Está expuesta a la vista de todos, hombres y mujeres, pero ella no ve a nadie ni muestra sus ojos a nadie, pues está rigurosamente cubierta con un velo que le cae en pliegues hasta las rodillas.⁵¹⁵

5.3.4. *Apotegmas de los Padres del desierto*

Los *Apophthegmata Patrum* (*Apotegmas de los Padres del desierto*) son un conjunto heterogéneo de textos que incluyen sentencias, reflexiones, anécdotas y descripciones de la vida de los monjes cristianos. Las primeras recopilaciones de estas anécdotas son del siglo V, de las que se han conservado una en etíope, la *Collectio Monastica*, y otra en griego, más popular, *Asceticon*.⁵¹⁶ Después las colecciones se fueron ampliando y se han conservado varias versiones más tardías, cuya datación es difícil. Los *Apotegmas* ponen el énfasis en la renuncia como modo de vida cristiano ideal, el dominio de las pasiones para alcanzar la excelencia moral y, para el tema que aquí nos ocupa, la relación entre consumo de carne y sexualidad, así como la recomendación de la dieta

⁵¹³ TEJA CASUSO, R. y ACERBI, S. 2011. En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. y TEJA CASUSO, R. (coords.). *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa Mª la Real. Centro de Estudios del Románico, pp. 9-29.

⁵¹⁴ *Historias de los monjes de Siria*, 6, 10. **Anexo 87.**

⁵¹⁵ *Historias de los monjes de Siria*, 30, 2. **Anexo 88.**

⁵¹⁶ Recopilados por MIGNE, J.P. (ed.). 1864. *Patrologia Graeca*, vol. 65, Paris. Para su estudio véase GOULD, G. 1993. *The Desert Fathers on Monastic Community*. Oxford: Oxford University Press; BURTON-CHRISTIE, D. 1993. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press.

vegetariana y frugal, los beneficios del ayuno y los riesgos del vino. Es paradigmático el caso de Sinclética de Alejandría, una de las escasas biografías de mujeres contenidas en la literatura monástica, a quien se le atribuye esta sentencia:⁵¹⁷

«No te dejes seducir por los placeres de los ricos de este mundo, como si estos goces encerrasen gran utilidad. Por ellos dan culto al arte culinario. Pero tú, estima en más las delicias del ayuno y de una comida vulgar. En efecto, la escritura dice: “El alma que está en la abundancia se burla de los panales de miel”.⁵¹⁸ Ni siquiera te sacies de pan, ni desees vino». ⁵¹⁹

A menudo se menciona la relación entre la comida y el sexo. Así lo expresó un monje anciano de nombre desconocido: “Un anciano dijo: «La gula es la madre de la fornicación». Dijo también: «El que domina su vientre, puede dominar su fornicación y su lengua»”.⁵²⁰ Algunos *Apotegmas* se refieren al consumo de carne y a la preferencia de vegetales entre los monjes, especialmente legumbres:

Un día los hermanos fueron a Alejandría, llamados por el arzobispo Teófilo, para que con su oración quedasen destruidos los templos paganos. Y mientras comían con él, les fue servida carne de vaca, y la comieron sin saber lo que era. Y tomando un trozo el arzobispo se la ofreció al anciano, que se sentaba a su lado, diciendo: «Come, Padre, que es un buen pedazo». Pero los otros le respondieron: «Habíamos creído, hasta ahora, que se trataba de legumbres. Pero si es carne no comeremos más». Y ninguno de ellos volvió a tomar nada.⁵²¹

En el texto se pone en evidencia la diferencia de compromiso entre los monjes y otros miembros de la Iglesia, en este caso de la jerarquía eclesiástica, de donde puede inferirse un atisbo de crítica a esta, que no es extraña en la literatura monástica.⁵²² La dieta del monje, a juzgar por los textos hagiográficos, estaba basada, en definitiva, en pan y legumbres,⁵²³ evitando los alimentos cocidos y las frutas, que eran consideradas un exceso; una dieta mínima para sobrevivir, en algunos casos con alimentos

⁵¹⁷ Sobre las Madres del desierto véase UBRIC RABANEDA, P. 2015. Ammas, las madres del desierto: ¿Maestras espirituales con voz propia?, en FERRER, E. y PEREIRA, A. (coords.). *Hijas de Eva. Mujeres y Religión en la Antigüedad*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 175-190; ALBARRÁN MARTÍNEZ, M.J. 2011. *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*. Barcelona: l'Abadia de Montserrat. También BAGIJ, M. y THIERMEYER, A.A. 2008. *Metericon: La sabiduría de las madres del desierto*. Barcelona: Claret.

⁵¹⁸ Prov 27:7.

⁵¹⁹ *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 51. **Anexo 89**. Se sigue aquí la numeración de la Serie Temática de la traducción de González Gude.

⁵²⁰ *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 80-81.

⁵²¹ *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 76. **Anexo 90**.

⁵²² *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 15.

⁵²³ *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 13, y 4, 69-70.

extremadamente pobres y poco nutritivos. Alimentarse solo de hierbas y agua era considerado un gran logro ascético.⁵²⁴

Obras como las vistas hasta ahora marcan el tono de los muchos textos hagiográficos que se escribirán, sobre todo en oriente en época bizantina. La literatura hagiográfica, sin alejarse de la línea de los primeros textos cristianos, no rechaza ningún alimento por su impureza; todo puede ser consumido y el motivo de la preferencia por evitar algunos alimentos se debe a que el monacato requiere de unas condiciones especiales de modo de vida que no se exige al resto de cristianos.

5.4. Prescripciones alimenticias en las reglas monásticas

El último grupo de textos cristianos que dedicó un espacio de reflexión a la alimentación en la Antigüedad son las reglas monásticas, destinadas a la organización de la vida en las comunidades, en las que se puede observar la regularización de la tradición anterior de la literatura ascética. Las reglas, a menudo colecciones de textos, aunque en otros casos verdaderos *corpora* de reglamentación de la vida monacal, fueron apareciendo de manera paralela al monacato cenobítico. Estudiamos aquí tres de ellas, las más significativas en cuanto a importancia en su época y repercusión, comenzando por la más antigua, la *Regla de Pacomio*, siguiendo con la de Agustín de Hipona y terminando con la *Regla benedictina*, más tardía pero esencial por su nivel de detalle y su influencia posterior. Estos tres textos fueron destinados a comunidades muy diferentes, pues poco tenía que ver la vida en el desierto egipcio de los seguidores de Pacomio con el norte de África de Agustín o las comunidades de Italia de san Benito, pero demuestran que la esencia de la exigencia ascética original, en particular en materia alimenticia, pervivió a lo largo de los siglos y en los más variados contextos.⁵²⁵

⁵²⁴ *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 84.

⁵²⁵ La mayor parte de estudios sobre la alimentación en las reglas monásticas se centran en el monacato medieval, aunque hay trabajos que lo abordan también en la época tardoantigua. Así, RIERA MELIS, A. 1998. Alimentació i ascetisme als segles VI i VII. Anàlisi comparativa d'alguns models dietètics monacals italians i iberics', *Anuario de Estudios Medievales*, 28, pp. 505-551; RIERA MELIS, A. 1999. Restricciones alimenticias como recurso expiatorio en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII, *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (2), pp. 1303-1316; HARVEY, B. 1996. Monastic Diet: Problems and Perspectives, en CAVACIOCCHI, S. *Alimentazione e nutrizione. Atti della ventottesima Settimana di Studi dell'Istituto Internazionale di Storia Economica*, Florencia, pp. 611-641; LINAGE, A. 1967. La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas, *Cuadernos de Historia de la medicina española*, 6, pp. 9-22. También se han realizado estudios de regiones particulares, como ROUSSELLE, A. 1974. Abstinence et continence dans les monastères de Gaule Méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Age. Étude d'un régime alimentaire et de sa fonction, en BARROUL, G. *Hommage à André Dupont (1897-1972)*.

5.4.1. Regla de Pacomio

Pacomio (c. 292 - c. 348), originario de Egipto y de origen pagano, tras pasar por el ejército romano se convirtió al cristianismo y tuvo sus primeras experiencias ascéticas tras convivir junto a un anacoreta, después de lo cual se estableció en Tabenesi, donde creó una comunidad monástica que en la literatura hagiográfica ha pasado por ser el origen del cenobitismo. Acabó fundando nueve comunidades de monjes y otras dos de monjas y su popularidad fue tal que sobre Pacomio se ha conservado un buen número de biografías.⁵²⁶

La llamada *Regla de Pacomio* es el producto de una elaboración paulatina a medida que iban surgiendo necesidades en las recientes comunidades monásticas,⁵²⁷ y de ella han llegado varias versiones, la más relevante la compilada y traducida por Jerónimo, que es la más larga y completa, conocida como *Pachomiana Latina*,⁵²⁸ que este hizo, según él mismo indica,⁵²⁹ por una petición llegada desde Alejandría y que realizó a partir de la traducción griega del original copto. La obra serviría para uso de las comunidades latinas de monjes. Se han conservado también varias versiones en griego⁵³⁰ y por referencias, como la *Historia Lausiaca* de Paladio.⁵³¹

La *Regla de Pacomio*⁵³² contiene prescripciones para ordenar la vida en comunidad, por lo que la mayor parte de referencias a la alimentación se restringen a cuestiones vinculadas con este tema, esencialmente cómo deben celebrarse las comidas, siempre en comunidad y nunca en soledad, al igual que la mayoría de las actividades en

Etudes médiévales languedociennes offertes par ses collègues, amis et anciens élèves. Montpellier: Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, pp. 239-254; JEANSELME, É. 1922. *Le régime alimentaire de; anachorètes et des moines byzantins.* París: Comptes rendus du 2e congrès international d'histoire de la médecine; TEJA CASUSO, R. y ACERBI, S. 2003. El ambiente económico y social reflejado en las Reglas Monásticas de Italia e Hispania (siglos VI-VII), *Silos, un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos, vol. II (Studia Silensia 26)*, pp. 111-130.

⁵²⁶ Cf. VERGOTE, J. 1977. La Valeur des vies grecques et coptes de s. Pakhôme, *Orientalia Lovaniensia Periódica*, 8, pp. 175-86.

⁵²⁷ Para la organización de las comunidades de Pacomio véase VEILLEUX, A. 1981. *Pachomian koinonia II: Pachomian chronicles and rules*, Kalamazoo: Cistercian Publications.

⁵²⁸ BOON, A. 1932. *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et 'liber' de s. Orsiesius*, Texte latin de s. Jérôme, *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 7.

⁵²⁹ Así lo explica Jerónimo en su traducción.

⁵³⁰ Editadas en ALBERS, S. (trad.). 1923. *Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae Monasticae, Florilegium Patristicum*, 16, pp. 60-86.

⁵³¹ *Historia Lausiaca*, 32, 10.

⁵³² Para las colecciones denominadas *Praecepta* y *Praecepta et instituta* seguimos aquí la edición de LEFORT, L.T. 1956. *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, CSCO, 159.

el cenobio. Se marca un horario de comidas,⁵³³ se indica que no se debe comer dentro de la celda,⁵³⁴ y también el precepto de los ayunos,⁵³⁵ elemento este último que a pesar de la importancia que sabemos que tenía para los monjes, solo aparece mencionado en un par de ocasiones. Hay también una breve mención a la gula, cuando en una larga lista de prohibiciones se dice que “los ojos no se fijen sobre los aderezos de la mesa”,⁵³⁶ en alusión a un pasaje del Antiguo Testamento⁵³⁷, que prohíbe admirar o desear la comida ajena. El único alimento que se menciona en la versión copta de la *Regla* es el pan, dando indicaciones para a su elaboración en relación con el comportamiento de los monjes que lo elaboran:⁵³⁸

A propósito del lugar de amasar (la panadería), nadie hablará mientras amasa por la noche, ni los que estén horneando los panes, ni los que estén enfriando los panes por la mañana; sino que recitarán todos juntos hasta que terminen, y si les hace falta algo, no [lo dirán] hablando, sino golpeando con conocimiento. Nadie irá a la panadería si no le ha sido indicado. Nadie se quedará en los hornos mientras los panaderos estén cociendo [los panes], a no ser los que han sido designados.⁵³⁹

En la versión latina de la *Regla de Pacomio* que transmitió Jerónimo, se conservan dos colecciones más, además de las originales coptas que en su traducción latina se conservan también más ampliamente; así encontramos referencias a la cuestión alimenticia en temas como la comida en común o la alimentación de aquellos que llevan una vida más austera de renuncia y ni siquiera comen con la comunidad y se les alimenta con panecillos en sus celdas;⁵⁴⁰ se menciona el consumo de legumbres en varias ocasiones,⁵⁴¹ que constituían, junto al pan, el alimento básico de los monjes. También se menciona la recolección de alimentos fuera del monasterio, como los dátiles,⁵⁴² dando indicaciones precisas de cómo deben realizar los monjes labores como esta fuera de la

⁵³³ *Regla de Pacomio, Praecepta*, 90.

⁵³⁴ *Regla de Pacomio, Praecepta* 114.

⁵³⁵ *Regla de Pacomio, Praecepta*, 88.

⁵³⁶ *Regla de Pacomio, Praecepta et instituta*, 18.

⁵³⁷ Sir 40:29.

⁵³⁸ En este tipo de tareas los monjes rotaban dentro de la comunidad, cf. ROUSSEAU, P. 1985. *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley: University of California Press, pp. 81-82.

⁵³⁹ *Regla de Pacomio, Praecepta*, 116-117. **Anexo 91.** El día a día de los monjes en las comunidades monásticas está bien estudiado, por ejemplo en HUSSON, G. 1979. L'habitat monastique en Égypte à la lumière des papyrus grecs, des textes chrétiens et de l'Archeologie, en VERCOUTTER, J. *Homnages a Serge Sauneron, LE Égypte Post-Pharaonique*, El Cairo: IFAO, pp. 191-207. Y en concreto para la elaboración del pan véase BATTAGLIA, E. 1989. *Artos. Il lessico della panificazione nei papiri greci*. Milán: Vita e Pensiero.

⁵⁴⁰ *Regla de Pacomio, Praecepta*, 79.

⁵⁴¹ *Regla de Pacomio, Praecepta*, 90.

⁵⁴² *Regla de Pacomio, Praecepta*, 75.

comunidad. En la versión latina se relaciona la abstinencia de alimentos con la expiación del pecado; ante comportamientos no aceptables, se condena al monje a llevar una dieta de frugalidad extrema, comiendo tan solo un poco de pan y agua.⁵⁴³ El control de la alimentación se convierte así en medio de reconfigurar la conducta, asumiendo que el exceso de alimento perjudica el propósito ascético.

5.4.2. *Regla de Agustín de Hipona*

La *Regla de Agustín* comprende un conjunto de textos compendiado a partir de diversos escritos atribuidos por la tradición cristiana a este y utilizada por diversas comunidades monásticas desde el siglo V hasta el presente, lo que la convierte en uno de los escritos monásticos de mayor trascendencia de la historia del cristianismo occidental. De todos los escritos englobados bajo la rúbrica de *Regla de san Agustín*, solo el *Praeceptum* o *Regula ad servos Dei* es el que podría definirse como una regla. A ella a menudo se han añadido la *Carta 211* de Agustín, que incluye recomendaciones a comunidades monásticas de Hipona; otros textos, como *Consensoria monachorum* o el *Ordo monasterii*, que la tradición ha incluido en la regla agustiniana, no son obra de Agustín y pertenecen a un periodo más tardío.⁵⁴⁴

La *Regula ad servos Dei* se escribió en torno al año 400, coincidiendo con el establecimiento de las primeras comunidades monásticas en Hipona. Este texto no contiene muchos preceptos para la organización de la vida diaria y se ocupa más del comportamiento de los monjes; hay que entender esto en el contexto en el que se escribe la regla, bien diferente al desierto egipcio de Pacomio donde la necesidad de reglamentar al máximo la vida diaria de los monjes era más alta; en Agustín vemos que la preocupación está más dirigida hacia cuestiones de moral. Esto último explica en gran medida el éxito de esta regla y que se difundiera entre comunidades monásticas de regiones y características muy diversas, al permitir una gran variabilidad a la hora de organizar el monasterio. El texto de la regla es breve, aunque aborda un buen número de temas, desde pautas para la convivencia, a las formas en las que se debe realizar la oración, preceptos sobre la pureza, la castidad (a la que se dedica bastante espacio), el uso

⁵⁴³ *Regla de Pacomio, Praecepta atque iudicia*, l. Pertenece a una versión que no aparece en los fragmentos coptos.

⁵⁴⁴ Véase la contextualización de la regla en la edición de TRAPÈ, A. (ed.). 1996. *Sant' Agostino: La Regola*. Roma: Città Nuova Editrice.

de los bienes de la comunidad, las penas para las conductas no aceptables y la obediencia a los superiores del monasterio. Las directrices son, en general, concisas y directas.

La alimentación juega un papel importante desde el principio de la Regla: será el monasterio el que administre el alimento a los monjes, dando a cada uno según sus necesidades,⁵⁴⁵ pudiendo haber diferencias y especificidades según cada monje. Más allá de esta cuestión el principal asunto que preocupa es el ayuno y la abstinencia de comida como vía para dominar el cuerpo y las pasiones:

Domen su carne por medio de ayunos y abstinencia en el comer y beber, en cuanto que lo permita su salud. Cuando alguien no puede ayunar, que se abstenga de tomar algún alimento fuera de la hora de la comida, a no ser que esté enfermo.⁵⁴⁶

En la regla también se dan directrices de comportamiento en la mesa, por ejemplo, comer en silencio,⁵⁴⁷ aunque muchas de las indicaciones van encaminadas a casos particulares, especialmente a lo que debe comer un enfermo, insistiendo en la frugalidad.⁵⁴⁸ En esta *Regla* no hay prohibiciones expresas sobre el consumo de carne ni se mencionan alimentos concretos, como ocurría con el pan que aparece mencionado en varias ocasiones en la de Pacomio. Así, la de Agustín, aunque más genérica, sigue las pautas de lo marcado en reglas anteriores.

5.4.3. *Regla de Benito de Nursia*

Aunque la *Regla de Benito de Nursia*, conocida como *Regla de san Benito*, escapa a los límites cronológicos de esta Tesis, su trascendencia y su influencia en la cultura occidental invita a un breve análisis.; es, además, la que recoge con mayor detalle prescripciones alimenticias, en buena medida porque es también la regla más extensa y detallada de las conservadas. Benito de Nursia (480-547), nacido en una familia acomodada y educado en Roma, pasó primero por una experiencia eremítica y luego cenobítica en varias comunidades, en algunas de las cuales tuvo serios enfrentamientos con sus miembros, debido a la vida poco ajustada a la moral cristiana que según su visión

⁵⁴⁵ *Regla de Agustín*, I, 3.

⁵⁴⁶ *Regla de Agustín*, III, 1. **Anexo 92.**

⁵⁴⁷ *Regla de Agustín*, III, 2.

⁵⁴⁸ *Regla de Agustín*, III, 4.

llevaban a cabo algunos monjes. Ello le llevó a fundar su propia comunidad, en el célebre monasterio de Montecasino, germen de la orden religiosa benedictina.

En este contexto de necesidad de ordenación de la vida monástica surgió la *Regla*, la más influyente en los monasterios de Europa occidental hasta la popularización de la *Regla de Agustín* a partir del siglo XII. El rechazo a consumir carne es un principio elemental de esta regla; solo los enfermos podían consumirla, aunque tras la vuelta de la salud retornaban a la dieta vegetariana; esto era una costumbre en el monasterio.⁵⁴⁹ La *Regla de Benito* es tan detallada a la hora de determinar la rutina diaria de los monjes que incluye un capítulo dedicado a las cantidades de comida que se deben consumir. Se establece que la alimentación es a base de pan y legumbres, en cantidades moderadas. Se incide en el peligro de la glotonería y se incluye una prohibición a comer carne de cuadrúpedo, lo cual es novedoso, haciéndose así una distinción con la carne de ave, siguiendo la creencia de que la carne de mamífero, esencialmente carne roja, es más perjudicial en cuanto que exacerba las pasiones:

Creemos que es suficiente en todas las mesas para la comida de cada día, tanto si es a la hora de sexta como a la de nona, con dos manjares cocidos, en atención a la salud de cada uno, para que, si alguien no puede tomar uno, coma del otro. Por tanto, todos los hermanos tendrán suficiente con dos manjares cocidos, y, si hubiese allí fruta o legumbres tiernas, añádase un tercero. Bastará para toda la jornada con una libra larga de pan,⁵⁵⁰ haya una sola refección, o también comida y cena, Porque, si han de cenar, guardará el mayordomo la tercera parte de esa libra para ponerla en la cena. Cuando el trabajo sea más duro, el abad, si lo juzga conveniente, podrá añadir algo más, con tal de que, ante todo, se excluya cualquier exceso y nunca se indigeste algún monje, porque nada hay tan opuesto a todo cristiano como la glotonería, como dice nuestro Señor: «Andad con cuidado para que no se embote el espíritu con los excesos».⁵⁵¹ A los niños pequeños no se les ha de dar la misma cantidad, sino menos que a los mayores, guardando en todo la sobriedad. Por lo demás, todos han de abstenerse absolutamente de la carne de cuadrúpedos, menos los enfermos muy débiles.⁵⁵²

⁵⁴⁹ *Regla de Benito*, XXXVI, 9.

⁵⁵⁰ Es complejo establecer equivalencias de las unidades de medida en la Antigüedad porque variaron en el tiempo y no eran comunes en todos los territorios, pero cuando se habla de una “libra larga” no parece que se haga referencia a la tradicional libra romana, que rondaba los 300 gramos, sino a una más grande, cercana al kilogramo, como prueba una antigua balanza conservada en Montecasino y que la tradición cristiana vincula con la época de san Benito, cf. TEJA CASUSO, *El primum vivere...*, p. 17.

⁵⁵¹ Lc 21:34.

⁵⁵² *Regla de Benito*, XXXIX, 1-11. **Anexo 93.**

La *Regla* establece instrucciones sobre el consumo moderado de vino⁵⁵³ durante las comidas, las horas de estas y los ayunos.⁵⁵⁴ No insiste Benito en la moderación, un principio ya interiorizado en la vida monástica, donde se asumía la dieta vegetariana a base de pan, legumbres y hortalizas. La prohibición de la carne, no obstante, no es estricta y se permite en algunos contextos, al igual que el consumo de pescado, que no se menciona y que se consumiría seguramente en fechas determinadas. Así, aunque en el cristianismo no se prohibió de forma tajante la carne como en algunas corrientes filosóficas y religiosas paganas, la dieta ideal fue la vegetariana, a la vista de lo aquí expuesto.

⁵⁵³ *Regla de Benito*, XL.

⁵⁵⁴ *Regla de Benito*, XLI.

6. CONCLUSIONES

1. La cuestión de la alimentación emerge en la literatura desde su más temprano desarrollo. En Grecia se encuentran las primeras referencias ya en Homero, donde se menciona a menudo en dos planos, el religioso (sacrificios) y el social y comunitario (banquetes). Además de su valor simbólico, se especula ya tempranamente acerca de *la relación entre la dieta cereal y la civilización*, de tal modo que los griegos se llamaban a sí mismos los “comedores de pan” para distinguirse de los bárbaros “comedores de carne cruda”. Aunque el sacrificio animal está documentado desde el origen de la civilización griega, la literatura evidencia la *visión idílica de una dieta vegetariana y unos sacrificios realizados con vegetales* evitando el derramamiento de sangre.

2. No obstante, no es hasta el surgimiento de órficos y pitagóricos cuando se encuentra un rechazo al consumo de carne en Grecia y una defensa fundamentada de la *dieta vegetariana en relación con la vida ascética propia del filósofo y con la pureza*, dos argumentos que se mantendrán en este discurso hasta el final de la Antigüedad. En el caso de los órficos, el estado de pureza pretende redimir la culpa del pecado antecedente, por lo que el mito tiene una gran relevancia, frente a los pitagóricos donde el vegetarianismo tiene un componente filosófico y no vinculado a redimir una culpa, derivado de sus concepciones del orden natural en un mundo interconectado entre seres con alma; entre los pitagóricos la creencia en la transmigración es base fundamental del vegetarianismo.

A pesar de la escasez de fuentes directas, órficos y pitagóricos son bien conocidos en la literatura griega y la mayoría de las referencias indican que se distinguían por un particular modo de vida, como se puede ver en los textos anexos, que incluía la comida vegetariana, lo que los distinguía socialmente. Este exclusivismo en el comportamiento marca otro de los parámetros que siguió la práctica del vegetarianismo en la Antigüedad, esto es, que nunca fue una recomendación dirigida al conjunto de la población, sino prerrogativa de determinados grupos filosóficos y religiosos, un comportamiento que hacía que fueran percibidos como ajenos por el resto de la sociedad. La misma percepción se aplica al cristianismo, donde la dieta vegetariana se recomendaba para los monjes y no para el conjunto de los cristianos, y su adopción era un marcador de la renuncia ascética y el distanciamiento social.

Se puede decir que el vegetarianismo en la Antigüedad clásica fue un desarrollo del modo de vida órfico y pitagórico, siendo especialmente la figura de Pitágoras la que se evocará a lo largo de los siglos como referente del ideal del filósofo abstinentes. En el cristianismo se encuentra un paralelismo en las exigencias de la vida ascética: en las apelaciones a una vida sencilla, a consumir solo alimentos no cocinados y agua, así como la concepción de que la carne tiene efectos perniciosos por fomentar los placeres y potenciar la corporalidad sobre el alma. Tanto las fuentes clásicas como las cristianas coinciden en asociar ciertos alimentos a las digestiones pesadas, incorporando a la reflexión filosófico-religiosa los planteamientos médicos. Es común también al clasicismo y el cristianismo la relación especial entre el hombre santo y los animales, como se observa en las Vidas de Pitágoras y la literatura hagiográfica, así como su capacidad para comunicarse con ellos. En Empédocles se encuentran por primera vez en la Antigüedad referencias directas al vegetarianismo de la mano de un filósofo, y, por tanto, se hallan en los fragmentos conservados de su obra las primeras reflexiones de los órfico-pitagóricos en torno a esta materia. Aunque sus textos aportan una información limitada, anticipan algunas las claves del posterior debate filosófico sobre el vegetarianismo y sus motivaciones.

3. Tras las bases fijadas por órficos, pitagóricos y Empédocles, es en Platón donde se encuentra por primera vez una reflexión amplia sobre la cuestión, que ejerció una gran influencia posterior, en particular por sus ideas acerca del alma. Platón es también importante por los aspectos secundarios en la reflexión sobre el vegetarianismo, que tienen que ver con su forma de explicar el mundo, derivada de su teoría de las Ideas y la relación entre el cuerpo y el intelecto. Aunque *Platón no defendió el vegetarianismo de forma explícita, reflexiona sobre la alimentación, en particular sobre los problemas que su exceso genera en el cuerpo y su repercusión en el ideal de la vida filosófica*. No obstante, su reflexión no tiene repercusiones religiosas, como en el ámbito órfico-pitagórico en relación con la metempsicosis o con la expiación de una culpa. En Platón la dieta frugal tiene un valor *per se*, por los beneficios que esta genera y no por otros elementos que se escapan de lo racional. Aunque describe la dieta vegetal como la primigenia y la elogia en su visión ideal de la sociedad, Platón no hace una defensa explícita de ella como tampoco una crítica al consumo de carne en su tiempo. Pero que no defendiera directamente el vegetarianismo no resta valor a su reflexión para el tema que nos ocupa, pues sus ideas en relación con la carne y la potenciación de las pasiones

del cuerpo es clave para entender el pensamiento cristiano, tan imbuido de platonismo, al respecto.

4. La filosofía aristotélica supone a simple vista una ruptura en este tema con el pensamiento platónico, pero la realidad es más compleja. Es cierto que la concepción de la realidad en Aristóteles difiere de la de Platón, sobre todo en lo que tiene que ver con el alma y su *especulación sobre la racionalidad de los animales*, que los priva de una consideración moral. No obstante, en algunos aristotélicos, como Teofrasto, se encuentra una crítica al uso de los animales en los sacrificios y por extensión al consumo de carne, asumiendo que la falta de racionalidad de estos no implica que no posean alma y por tanto que, siguiendo las ideas pitagóricas, vivan en un mundo interconectado en el que habitan todos los seres con alma. La negación de la racionalidad de los animales es un elemento central también en la filosofía estoica. Desde el estoicismo antiguo se encuentran argumentos que defienden la utilización de los animales por los hombres, pues de la negación de racionalidad se deriva la no necesidad de justicia hacia ellos. Si en algún momento los estoicos, como Séneca, defienden el vegetarianismo, es por una cuestión pragmática: es una dieta buena para el cuerpo, pero no porque haya otra motivación más profunda, de tipo filosófico-religioso. Con el estoicismo se produce un cambio en el paradigma de pensamiento sobre el vegetarianismo que se verá reflejado posteriormente en el cristianismo, donde no tienen cabida las ideas pitagóricas de un mundo interconectado de seres con alma y *una actitud compasiva hacia los animales*; el vegetarianismo se aceptará solo porque es beneficioso para unos propósitos determinados, esencialmente la consecución del ideal ascético, una idea que está también presente en el estoicismo.

Los paralelismos entre la moral estoica y la cristiana están bien estudiados.⁵⁵⁵ A pesar de la popular creencia de que, frente al cristianismo, que proporcionaba un discurso universal de salvación, el estoicismo proyectaba una moral filosófica para un grupo de elegidos, también en el estoicismo es posible encontrar la idea de proyección universal de una moral determinada que se pretende plasmar en un modelo concreto de sociedad. Para el tema que nos ocupa los paralelismos son evidentes en cuanto a las motivaciones que en ambos sustentan el rechazo del consumo de carne, fruto de una cosmovisión semejante en lo que respecta al ser humano, a la idea del alma, al comportamiento frente

⁵⁵⁵ Cf. THORSTEINSSON, R.M. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.

a las pasiones y los placeres y a la propia manera de estar en el mundo. La negación de la racionalidad del alma de los animales, idea ampliamente desarrollada en el estoicismo, se asumirá también en el cristianismo y será un elemento central de la (no) consideración moral de los animales en la cultura occidental.

5. De que las ideas sobre el vegetarianismo estuvieron presentes en Roma son buena prueba las referencias a la dieta vegetal y especialmente a Pitágoras que aparecen en las *Metamorfosis* de Ovidio. El filósofo de Samos fue el principal referente durante toda la Antigüedad para esta cuestión, hasta el punto de que su figura servirá como ejemplo de virtud y modo de vida, especialmente con la revitalización de las ideas pitagóricas que supuso el desarrollo del neopitagorismo en el mundo romano y que favoreció también la exaltación y mitificación, más si cabe, del personaje. *Con el neopitagorismo la dieta vegetal se vinculó de forma definitiva al ideal ascético*; es evidente en el caso de “hombres santos”, como Apolonio de Tiana, que encarnan el ideal de la vida austera, la alimentación vegetariana, y, en general, el rechazo de lo terrenal, que sustenta todo movimiento ascético.

Sobre comer carne de Plutarco es una de las obras más interesantes y que más información aporta en la Antigüedad sobre la cuestión del vegetarianismo en el ámbito filosófico y religioso. El texto, a pesar de su brevedad, sintetiza las claves esgrimidas previamente sobre la crítica al consumo de carne, con la novedad de que está escrito en polémica filosófica en torno a dos ideas: por un lado la racionalidad o no de los animales y su consiguiente consideración moral y, por otro, la moderación en la alimentación como cualidad moral. En Plutarco aparecen sintetizados los tres grandes argumentos que fundamentan la defensa del vegetarianismo en la Antigüedad. A) El primero de ellos *es la creencia en la doctrina de la transmigración* que, aunque no es el elemento central de la argumentación de Plutarco se utiliza como argumento secundario. B) El segundo tiene que ver con *la salud*, que vincula el consumo de carne a un perjuicio tanto para el cuerpo como para el alma. Pocos autores reflejan de forma tan bien fundamenta esta cuestión como Plutarco, que aparece en varias de sus obras, incluidas las que tratan de cuestiones médicas. Este argumento tiene en Plutarco un peso mayor que la especulación religiosa (transmigración), fruto de una evolución en los parámetros de defensa del vegetarianismo, que se van alejando de las cuestiones religiosas para centrarse en los beneficios más tangibles. C) Resultado también de esa evolución es la defensa, novedosa, de *la consideración moral de los animales* como seres dotados de alma, en polémica con los

estoicos, lo que implica que merecen respeto. Oponiéndose a otras corrientes filosóficas que insistían en señalar las diferencias entre humanos y animales, en Plutarco emerge la simpatía hacia los animales. No obstante, siguiendo la tradición aristotélica de gradación del alma, no trata de equipararlos a los humanos y los sitúa en un grado de racionalidad inferior. Pero las diferencias no justifican la falta de consideración hacia ellos y la licitud de su consumo. La negación de su racionalidad por parte de los estoicos no es para Plutarco sino una forma de justificar el abuso.

6. El neoplatónico Porfirio completa la argumentación de Plutarco exponiendo en *Sobre la abstinencia* la defensa más completa y mejor articulada del vegetarianismo de las que nos han llegado de la Antigüedad. El neoplatonismo supuso el último gran intento de recuperación del pensamiento filosófico-religioso del helenismo en un tiempo en el que se evidencian nuevas necesidades religiosas y nuevas preguntas a las que una filosofía cada vez más ecléctica no parecía poder responder. Neoplatónicos como Plotino aparecen representados ya no solo como sabios filósofos, sino como místicos, fruto de la fusión entre filosofía y religión. Las *ideas de moderación y sencillez*, también en la cuestión alimenticia, están cada vez más vinculadas al retrato moral del filósofo. *Sobre la abstinencia* de Porfirio está escrita en clave polémica con los estoicos, a los que el autor no duda en calificar como “enemigos”. El tratado es una gran exposición argumental en defensa del vegetarianismo, apartándose en gran medida de aspectos religiosos, como la transmigración que, aunque aparece, no es un elemento nuclear y centrándose en exponer lo negativo del consumo de carne y en rebatir los argumentos favorables a su consumo. Pero más allá de ser una obra de confrontación, el tratado es una *guía de conducta para el filósofo*. Destaca también el concepto de justicia hacia los animales como seres racionales, que en Porfirio aparece amplificado y va más allá de un mero ejercicio retórico; el carácter polémico de la obra no impide que los argumentos en ella expresada sean igualmente válidos para quien los expone, más allá de las exageraciones propias de un texto de confrontación como este. La creencia en la racionalidad de los animales expuesta por los pensadores neoplatónicos conduce al vegetarianismo, pues son inevitables las implicaciones éticas que se derivan de la creencia de que la muerte de cualquier ser racional es un acto injusto.

Así pues, en el neoplatonismo la adopción del vegetarianismo se basa no solo en una cuestión pragmática que mejora la salud física, sino que se preocupa también de la parte ética de las acciones del filósofo. Pero, es más, al introducir Porfirio la capacidad

de sentir de los animales como elemento para tomarlos en consideración, hace que *el vegetarianismo no sea ya una opción solo para la vida filosófica*, sino que tiene un valor intrínseco. Este es sin duda el elemento más moderno que encontramos en la filosofía clásica sobre el vegetarianismo y que no será adoptado, sin embargo, por el cristianismo.

7. La preocupación de los primeros cristianos por la cuestión de la alimentación fue escasa en comparación con otras religiones, como por ejemplo el judaísmo, y la tendencia a defender una ética moderada incluyó *la ausencia de restricciones alimenticias*. Las primeras referencias se enmarcan en el debate con el helenismo y el judeocristianismo, para insistir, en un esfuerzo por distanciarse del judaísmo, en la pureza de todos los alimentos, argumento recurrente en los primeros textos. El debate sobre la cuestión alimenticia se vincula con el encratismo, poniendo el acento en la relación entre alimentación y placer y una fuerte dicotomía entre cuerpo y espíritu. A pesar de que las posturas encratitas más radicales fueron condenadas, la frugalidad quedó como fundamento del ideal ascético, entroncando con la argumentación clásica. El ayuno se configura además como el punto de renuncia máxima para los cristianos, como elemento a la vez de mortificación y de purificación, vinculando glotonería y lujuria frente a la dieta frugal y predominantemente vegetariana. La literatura hagiográfica permite analizar el auge de estos valores, que quedaron finalmente plasmados en las Reglas monásticas. La comida se convierte en el monacato cristiano en un elemento tanto de mortificación para el cuerpo, como aparece en algunos relatos en los que los ascetas adoptan una dieta extremadamente pobre nutricionalmente y de mera subsistencia, así como de potenciación de la parte espiritual de la persona en detrimento de su parte corporal, siendo este último argumento el que presenta más similitudes con la tradición clásica. El rechazo de la carne en el movimiento ascético cristiano no responde, pues, a elementos de impureza de algunos alimentos como encontramos en la tradición judía, sino a una reflexión sobre los perjuicios del consumo de carne para el cuerpo que se encuentra en los albores de esta reflexión en el mundo griego.

8. *Clasicismo y cristianismo*. La abstinencia alimenticia en el cristianismo antiguo constituye un elemento de distinción para los que alcanzan el más alto grado de compromiso con la vida cristiana, en un punto que guarda muchos paralelismos con la renuncia de filósofos y místicos paganos por unos motivos que, aunque tienen en apariencia fines diferentes, comparten muchas semejanzas: la carne “engrosa” el cuerpo en detrimento de la parte espiritual de la persona; en el mundo clásico el fin es potenciar

la mente y en el cristianismo la perfección moral con un fin religioso. Filósofos y monjes se apartan de lo terrenal y la dieta vegetariana los distingue del resto de la sociedad.

No obstante, a pesar de las afinidades, algunos elementos clave de la reflexión clásica y especialmente helenística sobre el vegetarianismo, como la consideración moral de los animales, la idea de un mundo interconectado de seres con alma, la racionalidad de los animales, o la idea de justicia hacia ellos, no se proyectaron más allá del mundo filosófico y místico clásico, que se iría diluyendo con el auge del cristianismo en el mundo tardoantiguo. Hay préstamos claros en otros argumentos. De los tres más relevantes en la filosofía clásica (creencia en la transmigración; consideración moral hacia los animales; y consideración negativa de la carne para el cuerpo y el alma) el cristianismo heredó el último. Al descartarse el elemento mítico (transmigración) y el elemento ético (justicia hacia los animales) el cristianismo adopta el más “pragmático”, el rechazo de la carne por sus efectos corporales y espirituales.

El vegetarianismo, tema de actualidad en nuestros días, fue ampliamente debatido en la Antigüedad, pero tras el triunfo del cristianismo y su hegemonía en la historia de Europa, han tenido que pasar muchos siglos para que, ya en la modernidad, vuelvan a esgrimirse de nuevo los antiguos argumentos médico-éticos, con sus beneficios para la salud y la dignidad de los animales que los hace dignos de consideración y respeto.

6. CONCLUSIONI⁵⁵⁶

1. Il problema dell'alimentazione emerge nella letteratura sin dal suo esordio. In Grecia si incontrano i primi riferimenti già in Omero, in relazione spesso a due ambiti: quello religioso (i sacrifici) e quello sociale e collettivo (i banchetti). Oltre che sul suo valore simbolico, si specula sin da subito sulla *relazione tra la dieta cereale e la civiltà*, tanto è vero che i Greci chiamavano se stessi “mangiatori di pane” per distinguersi dai barbari “mangiatori di carne cruda”. Sebbene il sacrificio animale sia documentato sin dall'origine della civiltà greca, la letteratura evidenzia una *visione idilliaca di una dieta vegetariana e di alcuni sacrifici realizzati con vegetali*, evitando lo spargimento di sangue.

2. Tuttavia, bisogna attendere la comparsa di orfici e pitagorici per riscontrare un rifiuto di mangiare carne in Grecia e una difesa articolata della *dieta vegetariana in relazione alla vita ascetica propria del filosofo e alla purezza*, due argomenti che saranno mantenuti in questo dibattito sino alla fine dell'Antichità. Nel caso degli orfici, lo stato di purezza pretende di redimere la colpa del peccato originale, per il quale il mito assume una grande rilevanza. Per i pitagorici, invece, il vegetarianismo assume una componente filosofica e non è vincolato a redimere una colpa, derivando dalla loro concezione dell'ordine naturale in un mondo interconnesso tra esseri con anima. Pertanto, per i pitagorici credere nella trasmigrazione rappresenta la base del vegetarianismo.

Al di là dell'esiguità delle fonti dirette, orfici e pitagorici sono ben noti alla letteratura greca e la maggioranza dei riferimenti indica che si distinguevano per un particolare modo di vivere - come si può vedere nei testi in Appendice -, che includeva pasti vegetariani e che li differenziava socialmente. Questo esclusivismo nel comportamento segna un altro dei parametri che caratterizzò la pratica del vegetarianismo nell'Antichità, ovvero non si trattò mai di una raccomandazione diretta alla collettività, bensì di una prerogativa di determinati gruppi filosofici e religiosi e tale comportamento faceva sì che questi venissero percepiti come diversi dal resto della società. La medesima percezione si applica al Cristianesimo, dove la dieta vegetariana era prescritta solo ai

⁵⁵⁶ Por los mismos motivos expuestos en la introducción, se presenta esta parte de la Tesis también en italiano.

monaci e non a tutti i cristiani e l'adesione ad essa rappresentava un marcatore della rinuncia ascetica e del distacco sociale.

Si può affermare che il vegetarianismo nell'Antichità classica fu lo sviluppo del modo di vivere di orfici e pitagorici, soprattutto la figura di Pitagora avrebbe rappresentato e evocato nel corso dei secoli l'ideale del filosofo astinente. Nel Cristianesimo è possibile scorgere un parallelismo nelle esigenze della vita ascetica: nel richiamo a una vita semplice, nel consumo di alimenti non cucinati e di acqua, così come l'idea che il consumo di carne producesse effetti pericolosi fomentando i piaceri e facendo sì che la corporalità avesse la meglio sulla spiritualità. Tanto le fonti classiche quanto quelle cristiane concordano nell'associare determinati alimenti ad una digestione lenta, coniugando la riflessione filosofico-religiosa con un approccio medico. Inoltre, è presente tanto nel mondo classico quanto in quello cristiano la speciale relazione dell'uomo santo con gli animali, come si osserva nelle Vite di Pitagora e nella letteratura agiografica, e la sua capacità di comunicare con loro. In Empedocle si incontrano, per la prima volta nell'Antichità, dei riferimenti diretti al problema del vegetarianismo per mano di un filosofo e, pertanto, è nei frammenti che si sono conservati della sua opera che si trovano le prime riflessioni degli orfici-pitagorici su questo tema. Sebbene questi testi diano informazioni limitate, anticipano alcuni degli argomenti chiave del successivo dibattito filosofico e delle sue motivazioni.

3. Dopo le fondamenta fissate da orfici, pitagorici e da Empedocle, è in Platone che si trova per la prima volta una più ampia riflessione sul tema, in grado di esercitare successivamente una grande influenza, in particolare per le sue idee sull'anima. Platone è parimenti importante per gli aspetti secondari della questione del vegetarianismo, che hanno a che vedere con il suo modo di spiegare il mondo, derivato dalla sua teoria delle Idee e dalla relazione tra il corpo e l'intelletto. Sebbene *Platone non difenda il vegetarianismo in maniera esplicita, si interroga sull'alimentazione, in particolare sui problemi che il suo eccesso provoca sul corpo e sulla sua ripercussione sull'ideale della vita filosofica*. Ciononostante, la sua riflessione non ha ripercussioni religiose, come avviene, invece, nel contesto orfico-pitagorico in relazione alla metempsicosi o all'espiazione di una colpa. In Platone la dieta frugale ha un valore di per sé, grazie ai benefici che genera e non per altri elementi che sfuggono alla ragione. Sebbene descriva la dieta vegetariana come primordiale e la elogia nella sua visione ideale della società, Platone non la difende in maniera esplicita né tantomeno critica il consumo di carne ai

suoi tempi. Il fatto che egli non difenda esplicitamente il vegetarianismo non sminuisce la sua riflessione sul tema qui in esame, ma, anzi, le sue idee in relazione alla carne e al rafforzamento delle passioni del corpo fungono da chiave di lettura per comprendere come il pensiero cristiano, imbevuto di platonismo, si relazioni a queste stesse tematiche.

4. A prima vista, la filosofia aristotelica segna un momento di rottura su queste tematiche rispetto al pensiero platonico. La realtà, però, è più complessa. Senza dubbio, la concezione della realtà di Aristotele differisce da quella di Platone, soprattutto in merito all'anima e *alla sua riflessione sulla razionalità degli animali*, che li priva di una considerazione di tipo morale. Tuttavia, in alcuni aristotelici, come Teofrasto, si trova una critica all'uso degli animali nei sacrifici e, per estensione, al consumo di carne. Si sostiene, infatti, che la loro mancanza di razionalità non implica che non posseggano un'anima e, quindi, seguendo le teorie pitagoriche, vivano in un mondo interconnesso in cui abitano tutti gli esseri dotati di un'anima. La negazione della razionalità degli animali è un tema centrale nella filosofia stoica. Nello stoicismo antico si incontrano argomentazioni in difesa dell'uso degli animali da parte degli uomini, pertanto dalla negazione di razionalità ne deriva la non necessità di giustizia nei loro confronti. Se in alcuni momenti gli stoici, come Seneca, difendono il vegetarianismo è per motivi pratici: è una dieta buona per il corpo, ma non perché abbia altre motivazioni intrinseche di carattere filosofico-religioso. Con lo stoicismo si produce un cambio di paradigma nella riflessione sul vegetarianismo che si ritroverà successivamente nel Cristianesimo, all'interno del quale non vi è posto per le idee pitagoriche di un mondo interconnesso con esseri dotati di un'anima e un atteggiamento compassionevole verso gli animali. Il vegetarianismo verrà accettato come benefico solo per motivi specifici, ovvero il raggiungimento dell'ideale ascetico, idea questa già presente nello stoicismo.

I parallelismi tra la morale stoica e quella cristiana sono già stati studiati.⁵⁵⁷ Nonostante la credenza popolare secondo la quale a dispetto del Cristianesimo, che proponeva un discorso di salvezza universale, lo stoicismo presentava una morale filosofica destinata a un gruppo di eletti, anche nello stoicismo è possibile, invece, trovare l'idea di una proiezione universale di una determinata morale che possa plasmare concretamente una società. Per il tema qui in esame i parallelismi sono evidenti per quanto concerne le motivazioni legate al rifiuto di mangiare carne, che sono il frutto di

⁵⁵⁷ Cfr. THORSTEINSSON, R.M. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.

un'analogia visione del mondo per quel che attiene all'essere umano, all'idea dell'anima, al comportamento dinanzi le passioni e i piaceri e al proprio modo di stare nel mondo. La negazione della razionalità dell'anima degli animali, idea ampiamente sviluppata nello stoicismo, verrà assunta anche dal Cristianesimo e sarà un elemento centrale della non considerazione morale degli animali nella cultura occidentale.

5. Che le idee sul vegetarianismo circolassero a Roma è evidente dai riferimenti alla dieta vegetariana e specialmente a Pitagora, come si evince dalle *Metamorfosi* di Ovidio. Il filosofo di Samo fu il principale rappresentante di questa tematica in tutta l'Antichità, tanto che la sua figura fungerà da esempio di vita e di virtù, soprattutto grazie alla rivitalizzazione delle idee pitagoriche che determinò lo sviluppo del neopitagorismo nel mondo romano e favorì più che mai l'esaltazione e la mistificazione del personaggio. *Con il neopitagorismo la dieta vegetariana fu vincolata in maniera definitiva all'ideale ascetico.* Ciò è evidente nel caso degli "uomini santi", come Apollonio di Tiana, che incarnano l'ideale della vita austera, l'alimentazione vegetariana e, in generale, il rifiuto delle cose terrene, elemento caratteristico di tutto il movimento ascetico.

Sul mangiare carne di Plutarco è una delle opere più interessanti e che fornisce maggiori informazioni sul tema del vegetarianismo all'interno del contesto filosofico e religioso dell'Antichità. Il testo, nonostante la sua brevità, sintetizza le posizioni addotte precedentemente sulla critica al consumo della carne, introducendo come novità una polemica filosofica in merito a due idee: la razionalità o meno degli animali e la loro conseguente considerazione morale e la moderazione nell'alimentazione come virtù morale. In Plutarco appaiono sintetizzati i tre grandi argomenti alla base della difesa del vegetarianismo nell'Antichità. A) Il primo di questi è la credenza nella dottrina della trasmigrazione che, sebbene non sia l'idea centrale dell'argomentazione di Plutarco, viene utilizzata come elemento secondario. B) Il secondo argomento riguarda *la salute*, che limita il consumo della carne in quanto pericolo per il corpo e per l'anima. Pochi autori riflettono su questa questione in maniera tanto approfondita come fa Plutarco, che se ne occupa anche in altre sue opere, incluse quelle dedicate a questioni mediche. Questo secondo argomento ha in Plutarco un peso maggiore rispetto alla speculazione religiosa (trasmigrazione), frutto di un'evoluzione nei parametri della difesa del vegetarianismo, che pian piano si allontana dalle questioni religiose per concentrarsi sui benefici tangibili. C) Un altro risultato di questa evoluzione è la difesa, questa volta nuova, della *considerazione morale degli animali* come esseri dotati di un'anima, in polemica con gli

stoici, e per questo meritevoli di rispetto. Opponendosi ad altre correnti filosofiche che marcavano una differenza tra uomini e animali, Plutarco mostra una simpatia verso gli animali. Tuttavia, riprendendo la tradizione aristotelica sul processo graduale seguito dall'anima, non li colloca allo stesso grado di razionalità degli uomini ma in posizione inferiore. Tali differenze, però, non giustificano la mancanza di considerazione nei loro confronti e la liceità del loro consumo. La negazione della razionalità degli animali da parte degli stoici è per Plutarco solo un modo per giustificare il loro abuso.

6. Il neoplatonico Porfirio completa l'argomentazione di Plutarco, esponendo nel trattato *Sull'astinenza* la difesa più articolata e meglio argomentata tra quelle che ci sono giunte dall'Antichità. Il neoplatonismo rappresentò l'ultimo grande tentativo di recupero del pensiero filosofico-religioso dell'Ellenismo in un momento storico in cui si presentavano nuove necessità religiose e nuove domande alle quali la filosofia, sempre più eclettica, non sapeva dare una risposta. Neoplatonici come Plotino vengono rappresentati non solo come filosofi saggi, ma anche come mistici, in conseguenza della fusione tra filosofia e religione. *Le idee di moderazione e semplicità*, anche nella questione alimentare, sono di volta in volta più legate all'aspetto morale del filosofo. *Sull'astinenza* di Porfirio è stato scritto in polemica contro gli stoici, che l'autore definisce senza problemi "nemici". Il trattato è una grande esposizione argomentativa in difesa del vegetarianismo. Porfirio si sofferma in gran parte su aspetti religiosi, come la trasmigrazione che, sebbene sia presente, non è un elemento centrale, e si concentra sull'esposizione degli aspetti negativi del consumo di carne, ribattendo alle posizioni che sono invece a suo favore. Il trattato, però, è più che un'opera di confronti, anzi, è *una guida comportamentale per il filosofo*. Si distingue, inoltre, anche il concetto di giustizia verso gli animali come esseri razionali, che in Porfirio viene argomentato e va al di là del mero esercizio retorico. Il carattere polemico dell'opera non implica che gli argomenti in essa esposti siano ugualmente validi per chi li espone, al di là delle esagerazioni proprie di un testo di confronto come questo. La credenza nella razionalità degli animali esposta dai pensatori neoplatonici porta al vegetarianismo, quindi sono inevitabili le implicazioni etiche che derivano dalla credenza che la morte di qualsiasi essere razionale sia un atto ingiusto.

Pertanto, nel neoplatonismo l'adozione del vegetarianismo non ha solo una conseguenza pratica in quanto giova alla salute, ma coinvolge anche la parte etica delle azioni del filosofo. Per di più Porfirio, nel momento in cui introduce la capacità degli animali di "provare sentimenti" come elemento per tenerli in debita considerazione, fa in

modo che *il vegetarianismo non solo sia una scelta di vita per il filosofo*, ma possieda anche un valore intrinseco. Senza dubbio, questo è l'elemento più moderno che incontriamo nella filosofia classica sul tema del vegetarianismo. Si tratta, però, di un elemento che non verrà ripreso dal Cristianesimo.

7. La preoccupazione dei primi cristiani in merito al problema dell'alimentazione fu minima se comparata con altre religioni, come, ad esempio, il Giudaismo, e la tendenza a difendere un'etica moderata include *l'assenza di restrizioni alimentari*. I primi riferimenti si riscontrano nel dibattito con l'Ellenismo e il Giudeo-Cristianesimo, laddove si cercava di distanziarsi dal Giudaismo, sostenendo la purezza di tutti gli alimenti, ed è questo un argomento ricorrente nei primi testi. Il dibattito sulla questione alimentare è vincolato all'encratismo, ponendo l'accento sulla relazione tra alimentazione e piacere e su una forte dicotomia tra corpo e spirito. Nonostante le posizioni encratiche più radicali furono condannate, la frugalità permase come fondamento dell'ideale ascetico, ricollegandosi con la tradizione classica. Il digiuno si presenta, inoltre, come il massimo momento di rinuncia per i cristiani, come elemento talvolta di mortificazione e di purificazione, vincolandosi alla dieta frugale e maggioritariamente vegetariana in opposizione a gola e lussuria. La letteratura agiografica permette di analizzare l'auge di questi valori, che furono alla fine plasmati nelle Regole monastiche. Il pasto si converte nel monachesimo cristiano tanto in elemento di mortificazione per il corpo, come è evidente in alcune testimonianze nelle quali gli asceti adottano una dieta estremamente povera di nutrienti e di mera sopravvivenza, quanto nel potenziamento della parte spirituale della persona a danno di quella corporale. Quest'ultimo argomento presenta maggiori elementi in comune con la tradizione classica. Il rifiuto della carne nel movimento ascetico cristiano non corrisponde a elementi di impurezza presenti in alcuni alimenti, come nel caso della tradizione giudaica, bensì nasce da una riflessione sui danni che la carne può provocare al corpo, che affonda le sue radici nel mondo greco.

8. *Classicità e Cristianesimo*. L'astinenza alimentare nel Cristianesimo antico costituisce un elemento di distinzione per coloro che raggiungono il più alto livello di compromesso nella vita cristiana, in un punto che conserva molti parallelismi con la rinuncia dei filosofi e dei mistici "pagani" per dei motivi che, sebbene abbiano finalità diverse, condividono molti elementi simili: la carne "ingrossa" il corpo a danno della parte spirituale della persona; nel mondo classico il fine è potenziare la mente e nel mondo

cristiano è la perfezione morale che ha finalità religiose. Filosofi e monaci si estraniavano dalle cose terrene e la dieta vegetariana li differenziava dal resto della società.

Tuttavia, nonostante le affinità, alcuni elementi chiave della riflessione classica e soprattutto ellenistica sul vegetarianismo, come la considerazione morale degli animali, l'idea di un mondo interconnesso con esseri dotati di un'anima, la razionalità degli animali, o l'idea della giustizia nei loro confronti, non si proiettarono più in là del mondo filosofico e mistico classico, finendo con lo scomparire con il trionfo del Cristianesimo nell'epoca tardo-antica. Vi sono, però, prestiti evidenti in altre argomentazioni. Dei tre argomenti più rilevanti nella filosofia classica (credenza nella trasmigrazione, considerazione morale verso gli animali, considerazione negativa della carne per il corpo e per l'anima) il Cristianesimo ereditò quest'ultimo. Scartando l'elemento mitico (trasmigrazione) e quello etico (giustizia verso gli animali), il Cristianesimo adottò quello più "pragmatico", ovvero il rifiuto della carne per i suoi effetti sul corpo e sullo spirito.

Il vegetarianismo, tema di attualità ai nostri giorni, fu ampiamente dibattuto nell'Antichità, però in seguito al trionfo del Cristianesimo e alla sua egemonia nella Storia dell'Europa, sono passati secoli prima che, nella modernità, si tornasse a parlare degli argomenti medico-etici degli antichi, dei benefici del vegetarianismo per la salute e della dignità degli animali che li rende meritevoli di considerazione e di rispetto.

7. ANEXOS

1. Homero, *Ilíada* IX, 209-225.

Automedonte⁵⁵⁸ tenía el tajón, y el divino Aquiles los troceaba. Los trinchó bien y los ensartó en brochetas, mientras el Menecíada,⁵⁵⁹ mortal igual a un dios, encendía una gran hoguera. Y una vez que el fuego se consumió y la llama dejó de arder, esparció la brasa, extendió por encima las brochetas y espolvoreó divina sal, levantándolas por los morillos. Después de asarlos y echarlos en bandejas, Patroclo cogió el pan y lo distribuyó por la mesa en bellas canastillas, y Aquiles repartió las tajadas de carne. Luego se sentó enfrente del divino Ulises en la pared opuesta e invitó a hacer una ofrenda a los dioses a Patroclo, su compañero; éste echó al fuego las primicias. Tendieron las manos a los manjares preparados que había delante y después de saciar el apetito de bebida y comida, Ayante⁵⁶⁰ hizo una señal a Fénix.⁵⁶¹ La advirtió el divino Ulises y llenando la copa de vino se la tendió a Aquiles: ¡Salud Aquiles! [...].

τῷ δ' ἔχεν Αὐτομέδων, τάμνεν δ' ἄρα διὸς Ἀχιλλεύς. καὶ τὰ μὲν εὖ μίστυλλε καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειρε, πῦρ δὲ Μενoitιάδης δαΐεν μέγα ισόθεος φῶς. αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλόξ ἐμαράνθη, ἀνθρακίην στορέσας ὀβελούς ἐφύπερθε τάνυσσε, πάσσε δ' ἄλῳς θείοιο κρατευντάων ἐπαείρας. αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὤπησε καὶ εἰν ἔλεοῖσιν ἔχευε, Πάτροκλος μὲν σῖτον ἐλὼν ἐπένειμε τραπέζῃ καλοῖς ἐν κανέοισιν, ἀτὰρ κρέα νεῖμεν Ἀχιλλεύς. αὐτὸς δ' ἀντίον ἴζεν Ὀδυσσεύς θείοιο τοίχου τοῦ ἐτέροιο, θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον ὄν ἐταῖρον: ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς. οἱ δ' ἐπ' ὀνειάθ' ἐτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἱαλλον. αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο, νεῦσ' Αἴας Φοῖνικι: νόησε δὲ διὸς Ὀδυσσεύς, πλησάμενος δ' οἴνοιο δέπας δεΐδεκτ' Ἀχιλῆα: χαῖρ' Ἀχιλεῦ [...].

2. Homero, *Ilíada* II, 399-431.

Ahumaron con el fuego las tiendas y tomaron la comida. Cada uno hizo un sacrificio a uno de los sempiternos dioses, implorando huir de la muerte y del fragor de Ares. Por su parte Agamenón, soberano de hombres, sacrificó un buey pingüe, cincoño, en honor del prepotente Cronión⁵⁶² e invitó a los ancianos paladines del bando panaqueo [...]. Así habló, pero aún no iba a cumplir su plegaria el Cronión, que aceptó las víctimas, sino que aumentó su nada envidiable faena. Tras hacer la súplica y espolvorear los granos de cebada majada, echaron atrás las cabezas de las víctimas, y las degollaron y desollaron; despiezaron los muslos y los cubrieron con grasa formando una doble capa y encima pusieron trozos de carne cruda. Los fueron quemando con astillas sin hojas, pincharon las entrañas en espetones y las dejaron al fuego de Hefesto. Después de consumirse los muslos al fuego y catar las vísceras, trincharon el resto y lo ensartaron en brochetas, lo

⁵⁵⁸ Auriga de Aquiles.

⁵⁵⁹ Epíteto habitual de Patroclo.

⁵⁶⁰ Ayante o Áyax el Grande, uno de los héroes de la *Ilíada*.

⁵⁶¹ Educador y guerrero que acompañó a Aquiles en la guerra de Troya.

⁵⁶² Se refiere a Zeus, hijo de Crono.

asaron cuidadosamente y retiraron todo el fuego. Terminada la faena y dispuesto el banquete, participaron del festín, y nadie careció de equitativa porción.

κάπνισσάν τε κατὰ κλισίας, καὶ δεῖπνον ἔλοντο. ἄλλος δ' ἄλλω ἔρεξε θεῶν αἰειγενετάων εὐχόμενος θάνατόν τε φυγεῖν καὶ μῶλον Ἄρηος. αὐτὰρ ὁ βοῦν ἰέρευσσε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων πίονα πενταέτηρον ὑπερμενέϊ Κρονίωνι, κίκλησκεν δὲ γέροντας ἀριστῆας Παναχαιῶν, Νέστορα μὲν πρότιστα καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα, αὐτὰρ ἔπειτ' Αἴαντε δῶυ καὶ Τυδέος υἱόν, ἕκτον δ' αὖτ' Ὀδυσῆα Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον. αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος· ἦδε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὥς ἐπονείτο. βοῦν δὲ περιστήσαντο καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο· τοῖσιν δ' εὐχόμενος μετέφη κρείων Ἀγαμέμνων· 'Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαϊνεφὲς αἰθέρι ναίων μὴ πρὶν ἐπ' ἡέλιον δῦναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἐλθεῖν πρὶν με κατὰ πρηνὲς βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον αἰθαλόεν, πρῆσαι δὲ πυρὸς δηϊοιο θύρετρα, Ἐκτόρεον δὲ χιτῶνα περὶ στήθεσσι δαΐξαι χαλκῷ ῥωγαλέον· πολέες δ' ἄμφ' αὐτὸν ἐταῖροι πρηνέες ἐν κονίησιν ὁδᾶξ λαζοίατο γαῖαν. ὥς ἔφατ', οὐδ' ἄρα πῶ οἱ ἐπεκράαινε Κρονίων, ἀλλ' ὃ γε δέκτο μὲν ἰρά, πόνον δ' ἀμέγαρτον ὄφελλεν. αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὗξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο, αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν, μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν. καὶ τὰ μὲν ἄρ' σχίζησιν ἀφύλλοισιν κατέκαιον, σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο. αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κἀή καὶ σπλάγχνα πάσαντο, μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν, ὥπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα. αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα δαίνυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἵσης.

3. Homero, *Odisea* III, 453-472.

La cabeza a la víctima irguieron del suelo y al punto la degolló Pisístrato, el jefe de hombres: le brotó negra sangre y, con ella, escapó de sus miembros la vida. En seguida la partieron en trozos, cortaron los muslos y, guardando los ritos, les echaron grasa a ambos lados, colocaron encima tasajos aún crudos y el viejo, encendiendo la leña, la asperjó de vino espumante. A su lado los mozos tenían asadores de cinco largas puntas: quemados los muslos y ya devoradas las entrañas, el resto lo espetaron y fueron a asarlo con el mango cogido, arrimando al hogar los espiches. [...] Una vez que estuvieron asadas, sacaron las carnes y se sentaron a comer; atentos los buenos sirvientes les venían el vino a verter en las copas de oro.

οἱ μὲν ἔπειτ' ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης ἔσχον· ἀτὰρ σφάζεν Πεισίστρατος, ὄρχαμος ἀνδρῶν. τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἷμα ῥύη, λίπε δ' ὅστέα θυμός, αἶψ' ἄρα μιν διέχευαν, ἄφαρ δ' ἐκ μηρία τάμνον πάντα κατὰ μοῖραν, κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν. καῖε δ' ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἶθοπα οἶνον λειῖβε· νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν. αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο, μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν, ὥπτων δ' ἀκροπόρους ὀβελοὺς ἐν χερσίν ἔχοντες. [...] οἱ δ' ἐπεὶ ὥπτησαν κρέ' ὑπέρτερα καὶ ἐρύσαντο, δαίνυνθ' ἐζόμενοι· ἐπὶ δ' ἄνδρες ἐσθλοὶ ὄροντο οἶνον οἰνοχοεῦντες ἐνὶ χρυσέοις δεπάεσσιν.

4. Isócrates, *Panegírico*, 28.

Al llegar Deméter a esta tierra, cuando estaba errante tras el rapto de Core,⁵⁶³ fue benévolamente tratada por nuestros antepasados, con unos servicios que no pueden entender sino los iniciados, y les dio dos tipos de recompensas: las más importantes fueron las cosechas, causa de que no vivamos como fieras, y la celebración de los misterios, que dan a los iniciados las más dulces esperanzas para el final de la vida y para toda la eternidad.

Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἀρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμνημένοις ἀκούειν, καὶ δούσης δωρεὰς διττὰς αἵπερ μέγισται τυγχάνουσιν οὕσαι, τοὺς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν, καὶ τὴν τελετὴν, ἣς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίστους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν,

5. Plutarco, *Máximas de espartanos*, 224E.⁵⁶⁴

A Filipo, el sacerdote de los misterios órficos, que era absolutamente pobre y predicaba que los iniciados de su secta, después del fin de la vida, serían felices, le dijo: “¿Pues, por qué, insensato, no mueres lo más rápido posible para, de una vez, cesar de llorar tu infortunio y tu pobreza?”.

πρὸς Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μυηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, ‘τί οὖν, ὦ ἀνόητε,’ εἶπεν, ‘οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις’.

6. Eurípides, *Hipólito*, 948-955.

¿Así que tú eres el hombre sin par que vive en compañía de los dioses? ¿Tú el casto y puro de todo mal? Yo no podría creer en tus jactancias hasta el extremo de ser tan insensato de atribuir ignorancia a los dioses. Continúa ufanándote ahora y vendiendo la mercancía de que no comes carne y, según tu señor Orfeo, ponte fuera de ti, honrando el humo de innumerables libros. ¡Estás atrapado!

σὺ δὴ θεοῖσιν ὥς περισσὸς ὢν ἀνὴρ ζύνει; σὺ σώφρων καὶ κακῶν ἀκήρατος; οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμποις ἐγὼ θεοῖσι προσθεὶς ἀμαθίαν φρονεῖν κακῶς. ἤδη νυν αὖχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις καπλήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς: ἐπεὶ γ' ἐλήφθης.

7. Eurípides, *Cretenses* (fr. 472 Kannicht).

Con vestidos totalmente albos rehúyo la generación de los mortales y los sarcófagos, sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme de alimentos en los que hay ánima.

⁵⁶³ Core significa muchacha o doncella y es una forma habitual de referirse a Perséfone, la hija de Deméter.

⁵⁶⁴ Texto incluido en las *Moralia* de Plutarco. La anécdota que recoge Plutarco hace referencia a un rey espartano del siglo V a.C.

πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων βρῶσιν ἐδεστών πεφύλαγμα.

8. Platón, *Crátilo*, 400c.

En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba del alma» como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste también se la llama justamente «signo». Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *soma* (prisión) del alma, tal y como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

τις παρακλίνη, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὥς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι: καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχή, καὶ ταύτη 'σῆμα' ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὥς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφύζεται, δεσμοτηρίου εἰκόνα: εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ 'σῶμα,' καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα.

9. Aristófanes, *Ranas*, 1030-1036.⁵⁶⁵

Esos son los temas en que deben ejercitarse los poetas. Y mira, en efecto, desde los primeros tiempos cómo los poetas de más noble corazón son los que más útiles han resultado. Ahí está Orfeo, que nos enseñó los Misterios y a abstenernos de los muertos; y Museo, la curación de las enfermedades y los oráculos; y Hesíodo, el trabajo del campo, las estaciones de los frutos y el arado. ¿Y el divino Homero, de dónde tanto honor y gloria como tiene, sino de que nos enseñó las cosas más nobles: ejércitos ordenados, la virtud y el armamento de los varones?

ταῦτα γὰρ ἄνδρας χρὴ ποιητὰς ἀσκεῖν. σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὥς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηται. Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους: ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρος ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρήστ' ἐδίδαξεν, τάξεις ἀρετὰς ὀπλίσεις ἀνδρῶν;

10. Platón, *Leyes*, 782c-d.

Vemos que muchos mantienen aún hoy en día los sacrificios humanos. Y lo contrario, escuchamos en otros, cuando no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas “puras” semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica, puesto

⁵⁶⁵ En *Ranas* Aristófanes relata el viaje de Dioniso al Hades para traer de vuelta al poeta Eurípides de entre los muertos. En concreto este fragmento recoge, en boca del dramaturgo Esquilo, un relato sobre los antiguos poetas y sus enseñanzas, entre los que se incluye a Orfeo.

que se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado.

τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοδὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῆα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὥς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

11. Platón, *República*, 600a-b.

Pero si no se puede decir nada de él en lo público, ¿sí en lo privado? ¿Se cuenta que Homero mismo, mientras vivía, ha dirigido la educación de algunos que lo han amado por su trato y que han legado a sus sucesores alguna vía homérica de vida, tal como Pitágoras fue amado excepcionalmente por esto, al punto que sus sucesores aun hoy denominan 'pitagórico' un modo de vida por el cual resultan distintos de los demás hombres?

ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκεῖνον ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις;

12. Heródoto, *Historias*, II, 123.

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos.

πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὥς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστί, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὗτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνει· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὥς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

13. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 36.

Acerca de que él había nacido unas veces en una forma y otras en otra, da testimonio Jenófanes en una elegía, cuyo comienzo es: «Ahora me dirijo a otro discurso y mostraré el camino...». Y lo que sobre eso dice son estas palabras: Y en cierta ocasión, pasando junto a un perro apaleado dicen que sintió compasión por él y dijo esta frase: «Deja de golpearlo, que es el alma de un amigo mío, a la que he reconocido al oírla lamentarse».

περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ' ἄλλον αὐτὸν γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἥς ἀρχή, νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δεῖξω δὲ κέλευθον. ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως

ἔχει: καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος: "παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ", ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶ ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθελγζαμένης αἰῶν."

14. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 6.

Pitágoras creía en la metempsicosis y consideraba abominable el consumo de carne, argumentando que las almas de todos los seres vivientes se trasladan después de la muerte a otros seres vivos. Respecto a sí mismo, solía afirmar que recordaba que en tiempos de la guerra de Troya había sido Euforbo, el hijo de Panto, matado por Menelao.⁵⁶⁶ Cuentan que en cierta ocasión, durante su estancia en Argos, Pitágoras vio entre los despojos de Troya un escudo colgado de un muro y estalló en llanto. Al preguntarle los argivos por la causa de su dolor, contestó que él había tenido aquel escudo en Troya cuando era Euforbo.

ὅτι ὁ Πυθαγόρας μετεμψύχωσιν ἐδόξαζε καὶ κρεοφαγίαν ὡς ἀποτρόπαιον ἡγεῖτο, πάντων τῶν ζώων τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον εἰς ἕτερα ζῷα λέγων εἰσέρχεσθαι. καὶ αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἔφασκεν ἐπὶ τῶν Τρωικῶν χρόνων μεμνήσθαι γεγεννημένον Εὐφορβὸν τὸν Πάνθου μὲν υἱόν, ἀναιρεθέντα δὲ ὑπὸ Μενελάου. ὅτι φασὶν αὐτὸν ἐν Ἄργει ποτὲ παρεπιδημήσαντα καὶ θεασάμενον τῶν Τρωικῶν σκύλων ἀσπίδα προσηλωμένην δακρύειν. ἐρωτηθέντα δὲ ὑπὸ τῶν Ἀργείων τὴν τοῦ πάθους αἰτίαν εἰπεῖν, ὅτι τὴν ἀσπίδα ταύτην εἶχεν αὐτὸς ἐν Τροίᾳ γεγονὼς Εὐφορβος.

15. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 7.

Pitágoras exhortaba a buscar con ardor la sencillez de costumbres, puesto que la vida opulenta, decía, destruye no solo las fortunas de los hombres, sino también su cuerpo. En efecto, la mayor parte de las enfermedades provienen de una mala digestión, que a su vez está ligada a una vida opulenta. Persuadió a muchos a comer alimentos no cocidos y a beber sólo agua durante toda su vida a fin de alcanzar lo que de verdad es un bien.

ὅτι παρεκάλει τὴν λιτότητα ζηλοῦν: τὴν γὰρ πολυτέλειαν ἅμα τὰς τε οὐσίας τῶν ἀνθρώπων διαφθείρειν καὶ τὰ σώματα. τῶν γὰρ νόσων τῶν πλείστων ἐξ ὠμότητος γινομένων, αὐτὴν ταύτην ἐκ τῆς πολυτελείας γίνεσθαι. πολλοὺς δὲ ἔπειθεν ἀπύροις σιτίοις χρῆσθαι καὶ ὕδροποσίαις πάντα τὸν βίον ἕνεκεν τοῦ τάγαθὰ θηρᾶσθαι τὰ κατὰ ἀλήθειαν.

16. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 33.

La pureza se obtiene con purificaciones y baños y lustraciones y mediante los ritos de purificación después de un duelo fúnebre, el parto, y cualquier mancha (*miasma*), y además absteniéndose de carnes de animales muertos, de salmonetes, y melanuros, y de huevos y de animales ovíparos, y de habas, y de las otras cosas que suelen rechazar también los que inician en las ceremonias místicas en los santuarios.

τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ῥῶν καὶ τῶν ῥωτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

⁵⁶⁶ Se corresponde con el relato de *Iliada* XVII, 79-81.

17. Jámblico, *Vida pitagórica*, 24, 107-108.

Y puesto que también la alimentación contribuye grandemente a la mejor educación, siempre que tenga lugar correcta y ordenadamente, consideremos también qué prescribió en torno a ella. [...] Rechazaba lo que se oponía a la santidad y perturbaba en general la pureza del alma y las visiones en los sueños. Pues bien, estas normas prescribió en general sobre la alimentación, pero en particular a los filósofos más teóricos, y muy especialmente a los que estaban en la más alta cima, les impidió enteramente una alimentación excesiva e injusta, induciéndoles a que jamás comieran animal alguno, ni en absoluto bebieran vino, ni sacrificaran seres vivos a los dioses, ni los maltrataran lo más mínimo, sino que con el mayor cuidado observaran la justicia con ellos. Y él mismo vivía de ese modo, porque se abstenía de la alimentación de seres vivos, reverenciaba los altares incruentos y, esforzándose para que tampoco otros dieran muerte a animales de una naturaleza semejante a la nuestra, amansaba por su parte a los animales salvajes y los domesticaba mediante la palabra y la acción, pero nunca los dañaba con el castigo.

Quoniam vero et alimenta, si rite atque ordine adhibeantur, ad optimum institutionem plurimum conferunt, age consideremus etiam, quasnam illis leges dixerit. [...] Denique respuebat cuncta sanctitati aduersa, et tum caeteram animae puritatem, tum oblatas in somno species obfuscantia. Tales erant leges cibariae generales: singillatim vero iis, qui inter philosophos contemplationi addictiores forent, quique maxime seuera lege agitaturi essent, omnia superflua vetitaque ciborum genera semel submouebat; ac ne vnquam vel animata ederent, vel vinum biberent, vel diis hostias immolarent, vel vllo denique modo animalia laederent, quin iis potius debita iura studiosissime seruarent, auctor extitit. Sed et ipse ita vixit, vt a carne animalium abstineret et ad aras adoraret sanguine nunquam adspersas: prouidebat insuper, ne et alii animalia, vtpote eaudem nobiscum naturam sortita, caederent; ipse feras corripiens potius, et re ac verbis instituens, quam puniendo destruens.⁵⁶⁷

18. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, VIII, 38. (Aristofonte, *Pitagorizante*).

Y Aristofonte en su *Pitagorizante*:

- Narraba que en su descenso vio el modo de vivir de todos los de abajo, y que en mucho diferían los adeptos de Pitágoras de los demás difuntos. Sólo con estos se juntaba a comer en mesa común, dijo, Plutón, a causa de su piedad.

- Describes a un dios fácil de conformar, si se complace en la compañía de esos guarros.

Y, además, en la misma comedia:

Comen verduras y beben con ellas agua. Sus piojos, sus harapos y su falta de limpieza no los aguantaría ninguno de los otros muertos.

Ἀριστοφῶν Πυθαγοριστῇ:

⁵⁶⁷ Aunque escrita en griego, la *Vida pitagórica* de Jámblico es mucho más conocida por la traducción latina que aquí se presenta.

ἔφη καταβὰς ἐς τὴν δίαιταν τῶν κάτω ἰδεῖν ἐκάστους, διαφέρειν δὲ πάμπολυ τοὺς Πυθαγοριστὰς τῶν νεκρῶν: μόνοισι γὰρ τούτοις τὸν Πλούτωνα συσσιτεῖν ἔφη δι' εὐσέβειαν.

δυσχερῇ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ρύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών.

ἔτι ἐν τῷ αὐτῷ:

ἐσθίουσί τε λάχανά τε καὶ πίνουνσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ: φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τὴν τ' ἄλουσίαν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνεια τῶν ἐτέρων <νεκρῶν>.

19. Alexis, *Los Tarentinos*. Frag. 223 Kassel-Austin.

(A) Los pitagorizantes, pues, según oímos, no comen pescado, ni ningún otro alimento con soplo vital, y son los únicos que no beben vino.

(B) Epicárides, sin embargo, se zampa perros, y es uno de los pitagóricos.

(A) Después de matarlos; ya no es, pues, nada con vida.

Y más adelante dice:

(A) Pitagorismos y finos discursos y sutiles meditaciones los alimentan, y he aquí lo de cada día: un pan solo para cada uno, y un vaso de agua; esto, ni más ni menos.

(B) Hablas de un régimen de cárcel. ¿Así llevan su vida todos los sabios y tan mal se lo pasan?

(A) No. Estos viven con lujo respecto a otros. ¿No sabes que hay un acólito, Melanípides, y Faón, y Firómaco y Fano, que comen una sola cótila⁵⁶⁸ de cebada en cinco días?

(A) οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὥς ἀκούομεν, οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουνσιν μόνοι.

(B) Ἐπιχαρίδης μέντοι κύνας κατεσθίει, τῶν Πυθαγορείων εἷς.

(A) ἀποκτείνας γέ που: οὐκ ἔτι γάρ ἐστ' ἔμψυχον.

προελθὼν τέ φησι:

(A) πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι λεπτοὶ διεσμιλευμένοι τε φροντίδες τρέφουσ' ἐκείνους, τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε: ἄρτος καθαρὸς εἷς ἐκατέρῳ, ποτήριον ὕδατος: τοσαῦτα ταῦτα.

(B) δεσμωτηρίου λέγεις δίαιταν: πάντες οὕτως οἱ σοφοὶ διάγουσι καὶ τοιαῦτα κακοπαθοῦσιν;

(A) τρυφῶσιν οὗτοι πρὸς ἐτέρους. ἄρ' οἶσθ' ὅτι Μελανιπίδης ἐταῖρός ἐστι καὶ Φάων καὶ Φυρόμαχος καὶ Φᾶνος, οἱ δι' ἡμέρας δειπνοῦσι πέμπτης ἀλφίτων κοτύλην μίαν.

20. Jámblico, *Vida pitagórica*, 16, 69.

Además de esto, enseñó [entre] sus discípulos la abstinencia de todos los seres vivos e incluso de determinados alimentos, que imposibilitaban la lucidez y claridad mental; la continencia verbal y el silencio total, que se ejercitaba por muchos años por el dominio

⁵⁶⁸ Pequeña taza de cerámica con dos asas muy habitual en la Antigua Grecia.

de la lengua, y la continua e incesante investigación y reasunción de los temas más difíciles de comprender. Y por los mismos motivos, también aleccionó sobre la abstinencia del vino, la sobriedad en los alimentos, la parvedad en el sueño, y sobre el natural desprecio y repudio de la fama, de la riqueza y de otros temas semejantes, y también sobre el respeto sincero para con los que nos han precedido, una igualdad sin reparos y benevolencia con nuestros coetáneos, y una atención e incitación hacia los más jóvenes exentas de envidia.

Praeterea abstinentiam omnium animalium, vt et ciborum, qui rationis humanae promptitudinem puritatemque impedirent, commendauit discipulis, orisque continentiam et omnimodum ad linguam refranandam aptum silentium, et intentum atque indefessum examen difficiliorum speculationum, earumque ruminacionem. Propterea praescipsit eis vini abstinentiam et cibi somnique vsum moderatum; gloriae vero et opum atque his similium contemptum inaffectedum, animumque illis debelandis paratum: erga propinquos sinceramreuerentiam; erga pares non fictam aequabilitatem; erga iuuenes humanitatem, profectuum adiumenta et admonitiones inuidia vacuas.

21. Empédocles, *Frag. 107 Wright (115 Diels-Kranz)* y *Frag. 120 Wright (139 Diels-Kranz)*.

Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses, eterno, sellado por prolijos juramentos: “Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros y viola por tal yerro el juramento que prestara —hablo de démones a los que toca una vida perdurable—, ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices, en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo, mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida, pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar y la mar lo escupe al terreno de la tierra, y a su vez ésta a los fulgores del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter; cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen”. Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo, y es que en la Discordia enloquecida puse mi confianza.

[...]

¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable, antes de concebir la acción abominable de que mis labios devoraran carne!⁵⁶⁹

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις· εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μῆνηι, <νείκεϊ θ’> ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσηι, δαίμονες οἷτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φνομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, πόντος δ’ ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ’ ἐς αὐγὰς ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ’ αἰθέρος ἔμβαλε δίναις· ἄλλος δ’ ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νείκεϊ μαινομένωι πίσυος.

[...]

οἴμοι ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ, πρὶν σχέτλι’ ἔργα βορᾶς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι.

⁵⁶⁹ Este segundo fragmento lo recoge Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 31.

22. Empédocles, *Frag.* 122 y 124 Wright (136 y 137 Diels-Kranz).

¿No pondréis fin a esta matanza disonante? ¿No estáis viendo que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra inteligencia? Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su figura y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz. Y los otros, sin saber lo que hacen, lo sacrifican, aun cuando los implora. Pero aquél, sordo a los quejidos, después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido festín. De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre unos niños les arrancan la vida y devoran la carne antes amada.

οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο; μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἱὸν αἵρας σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνετο δαῖτα. ὥς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

23. Platón, *Fedón*, 72a.

— Por lo tanto —dijo él—, si existe el revivir, ¿ese sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

— Sí, en efecto.

— Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo

τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς ζῶντας αὕτη, τὸ ἀναβιώσκεσθαι;

πάνυ γε.

ὁμολογεῖται ἄρα ἡμῖν καὶ ταύτη τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἥττον ἢ τοὺς τεθνεώτας ἐκ τῶν ζώντων, τούτου δὲ ὄντος ἱκανὸν ποῦ ἐδόκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί ποῦ, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι.

24. Platón, *Fedón*, 81d-e y 82a.

— Lógico ciertamente, Cebes.⁵⁷⁰ Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes basta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado ellas, de hecho, en su vida anterior.

— ¿Cuáles son esos que dices, Sócrates?

⁵⁷⁰ Cebes, discípulo de Sócrates que Platón utiliza como interlocutor de este en el *Fedón*.

— Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, esos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees?

εἰκὸς μέντοι, ὦ Κέβης· καὶ οὐ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἱ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσai τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὕσης. καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἣθη ὅποι' ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ.

τὰ ποῖα δὴ ταῦτα λέγεις, ὦ Σώκρατες;

οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι. ἢ οὐκ οἶει;

25. Platón, *Timeo*, 82c-d-e y 83a.

Lo que se segrega de los tendones y la carne, resbaladizo y graso al mismo tiempo, pega la carne a los huesos y, alimentado el hueso mismo que se encuentra alrededor de la médula, lo hace crecer. El género más puro de triángulos, el más suave y graso, cuya filtración es posible por la estructura compacta del tejido óseo mientras cae y se vierte gota a gota desde los huesos, irriga la médula. Cuando todo sucede de esta manera, la salud es buena; las enfermedades se producen en el caso contrario. En efecto, cuando la carne, al disolverse, expulsa nuevamente a las venas su putrefacción, la sangre, mucha y múltiple, se mezcla en las venas con aire y adquiere colores variados y es diversamente amarga. Además, se vuelve ácida y salada y tiene bilis, suero y flema de todo tipo. Los restos de carne expulsados y corrompidos acaban primero con la sangre misma y se mueven a través de las venas por todo el cuerpo sin proporcionarle ningún alimento. [...]

κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες μὲν καὶ νεῦρα ἐξ αἵματος γίγνεται, νεῦρον μὲν ἐξ ἰνῶν διὰ τὴν συγγένειαν, σάρκες δὲ ἀπὸ τοῦ παγέντος ὃ πήγνυται χωριζόμενον ἰνῶν· τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπὸν αὐτὸ γλίσχρον καὶ λιπαρὸν ἅμα μὲν τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστέων φύσιν αὐτό τε τὸ περὶ τὸν μυελὸν ὀστοῦν τρέφον αὖξει, τὸ δ' αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ὀστέων διηθούμενον καθαρώτατον γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ λιπαρώτατον, λειβόμενον ἀπὸ τῶν ὀστέων καὶ στάζον, ἄρδει τὸν μυελόν. καὶ κατὰ ταῦτα μὲν γιγνομένων ἐκάστων ὑγίεια συμβαίνει τὰ πολλὰ· νόσοι δέ, ὅταν ἐναντίως. ὅταν γὰρ τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ, τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολὺ τε καὶ παντοδαπὸν ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις καὶ ἀλμυραῖς δυνάμεσι, χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα παντοῖα ἴσχει· παλιναίρετα γὰρ πάντα γεγονότα καὶ διεφθαρμένα τό τε αἷμα αὐτὸ πρῶτον διόλλυσι, καὶ αὐτὰ οὐδεμίαν τροφήν ἔτι τῷ σώματι παρέχοντα φέρεται πάντη διὰ τῶν φλεβῶν, [...].

26. Platón, *Timeo*, 88a-b.

Y cuando, a su vez, un cuerpo grande y altivo nace con una inteligencia pequeña y débil, dado que por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo, de alimentación y, por lo más divino que hay en nosotros, de conocimiento, los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan la enfermedad más grave, la ignorancia. Para ambos desequilibrios hay un método de salvación: no

mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos.

σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ ὑπέρψυχον σμικρᾷ συμφυῆς ἀσθενεῖ τε διανοίᾳ γένηται, διττῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θεϊότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αὔξουσιν, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνημόν τε ποιοῦσαι, τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται. μία δὲ σωτηρία πρὸς ἅμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπῳ καὶ ὑγιῇ.

27. Platón, *Timeo*, 77c.

Una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una fuente.

ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν ἡμῖν τροφήν, τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἶον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο.

28. Platón, *Timeo*, 80d-e.

En especial, la respiración, de donde partió nuestra exposición, surgió así por estas causas, como fue dicho anteriormente, porque el fuego corta los alimentos y, al oscilar dentro, sigue al aire y desde la cavidad llena las venas en su oscilación, porque vierte desde ellas las sustancias que ha cortado. Esta es la causa, por cierto, de que las corrientes de la alimentación fluyan así en todo el cuerpo de los animales. Las partículas que acaban de ser separadas de las sustancias alimenticias, unas de frutos, otras de hierba, que dios plantó para alimento, son de variados colores, a causa de la mezcla entre sí. El calor rojo producido por la impresión del corte del fuego en la humedad es el más común en ellas. Por eso, el color de lo que fluye en el cuerpo tiene el aspecto que describimos, lo que llamamos sangre, alimento de la carne y de todo el cuerpo, a partir de la cual las partes irrigadas llenan la base de lo que se vacía.

καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ἀναπνοῆς, ὅθεν ὁ λόγος ὥρμησεν, κατὰ ταῦτα καὶ διὰ τούτων γέγονεν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται, τέμνοντος μὲν τὰ σιτία τοῦ πυρός, αἰωρουμένου δὲ ἐντὸς τῷ πνεύματι συνεπομένου, τὰς φλέβας τε ἐκ τῆς κοιλίας τῇ συναιωρήσει πληροῦντος τῷ τὰ τετμημένα αὐτόθεν ἐπαντλεῖν: καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα πᾶσιν τοῖς ζώοις τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίρρυτα γέγονεν. νεότμητα δὲ καὶ ἀπὸ συγγενῶν ὄντα, τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης, ἃ θεὸς ἐπ' αὐτὸ τοῦθ' ἡμῖν ἐφύτευσεν, εἶναι τροφήν, παντοδαπὰ μὲν χρώματα ἴσχει διὰ τὴν σύμμειξιν, ἣ δ' ἐρυθρὰ πλείστη περὶ αὐτὰ χροὰ διαθεῖ, τῆς τοῦ πυρός τομῆς τε καὶ ἐξομόρξεως ἐν ὑγρῷ δεδημιουργημένη φύσις. ὅθεν τοῦ κατὰ τὸ σῶμα ῥέοντος τὸ χρῶμα ἔσχεν οἷαν ὅψιν διεληλύθαμεν ὃ καλοῦμεν αἷμα, νομὴν σαρκῶν καὶ σύμπαντος τοῦ σώματος, ὅθεν ὑδρευόμενα ἕκαστα πληροῖ τὴν τοῦ κενουμένου βᾶσιν

29. Platón, *República*, 372a y ss.

—Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y

calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.

Entonces Glaucón tomó la palabra y dijo:

—Parece que les das festines con pan seco.

—Es verdad —respondí—; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó: —Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que esas?

—Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón? —inquirí.

—Lo que se acostumbra —respondió—: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que se dispone actualmente.

—Ah, ya comprendo —dije—. No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado —el Estado sano, por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades solo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

—Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado?

πρῶτον οὖν σκενῶμεθα τίνα τρόπον διαιτήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα; καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοὶ τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἡμφιεσμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἱκανῶς: θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάζαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθάρᾳ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιοῦμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβοῦμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.

καὶ ὁ Γλαῦκων ὑπολαβὼν, Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὥς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἐστιωμένους.

ἀληθῆ, ἣν δ' ἐγώ, λέγεις. ἐπελαθόμην ὅτι καὶ ὄψον ἔξουσιν, ἄλας τε δῆλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβοὺς καὶ λάχανά γε, οἷα δὴ ἐν ἀγροῖς ἐψήματα, ἐψησονται. καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσιν πρὸς τὸ πῦρ, μετρίως ὑποπίνοντες· καὶ οὕτω διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὥς εἰκός, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν.

καὶ ὅς, εἰ δὲ ὑὼν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες;

ἀλλὰ πῶς χρή, ἣν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων;

ἅπερ νομίζεται, ἔφη: ἐπὶ τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἷμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα.

εἶεν, ἣν δ' ἐγώ: μανθάνω. οὐ πόλιν, ὥς ἔοικε, σκοποῦμεν μόνον ὅπως γίγνεται, ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν. ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει: σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται. ἡ μὲν οὖν ἀληθινή πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις: εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαίνουσαν πόλιν θεωρήσωμεν: οὐδὲν ἀποκωλύει. ταῦτα γὰρ δὴ τισιν, ὥς δοκεῖ, οὐκ ἐξαρκέσει, οὐδὲ αὕτη ἡ δίαίτα, ἀλλὰ κλῖναί τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκεύη, καὶ ὄψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἐταῖραι καὶ πέμματα, καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά. καὶ δὴ καὶ ἃ τὸ πρῶτον ἐλέγομεν οὐκέτι τἀναγκαῖα θετέον, οἰκίας τε καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα, ἀλλὰ τήν τε ζωγραφίαν κινητέον καὶ τὴν ποικιλίαν, καὶ χρυσὸν καὶ ἐλέφαντα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα κτητέον. ἦ γάρ;

ναί, ἔφη.

οὐκοῦν μείζονά τε αὖ τὴν πόλιν δεῖ ποιεῖν.

30. Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256b.

De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζώων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμέρα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τὰ γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα [20] καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητικὴ πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ἥ δεῖ χρῆσθαι πρὸς τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὥς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον.

31. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 11-12.

Siendo esto así, con toda razón Teofrasto prohíbe que los que quieren ser realmente piadosos sacrifiquen seres animados, utilizando también otros por el estilo. En primer lugar, porque se realizaron los sacrificios, cuando nos sobrevino, como decimos, una necesidad mayor; las hambres y las guerras fueron las causas que nos impusieron la necesidad de comer carne. Más, existiendo frutos, ¿qué necesidad había de recurrir, forzosamente, a los sacrificios?

ὦν δὴ τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον, εἰκότως ὁ Θεόφραστος ἀπαγορεύει μὴ θύειν τὰ ἔμψυχα τοὺς τῷ ὄντι εὐσεβεῖν ἐθέλοντας, χρώμενος καὶ τοιαύταις ἄλλαις αἰτίαις. Πρῶτον μὲν ὅτι ἐξ ἀνάγκης μείζονος, ὡς ἔφαμεν, ἡμᾶς καταλαβούσης κατήρξαντο αὐτῶν λιμοὶ γὰρ αἵτιοι καὶ πόλεμοι, οἱ καὶ τοῦ γεύσασθαι ἀνάγκην ἐπήγαγον. Ὅντων οὖν τῶν καρπῶν, τίς χρεῖα τῷ τῆς ἀνάγκης χρῆσθαι θύματι.

32. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 22.

Porque, pienso yo, al enseñorearse en todos los ámbitos el afecto y una percepción de parentesco, ninguno cometía un crimen, ya que consideraba que los demás seres vivos eran su propia esencia. Pero cuando Ares, el Tumulto, y toda rivalidad y fuente de conflictos se adueñaron de la situación, entonces ya ninguno respetó realmente a ser alguno de los que le eran propios. Hay que considerar todavía este hecho: aunque tuviéramos un vínculo de parentesco con la humanidad, consideramos que es necesario suprimir y castigar a todos los malvados y a los que se dejan llevar por una especie de arrebatado de su propia naturaleza y maldad para hacer el daño a todo el que encuentran. Por la misma razón, entre los seres irracionales, conviene igualmente destruir a los que son injustos por naturaleza y unos malvados, que por impulso natural se lanzan a dañar a todos los que se les acercan. Por el contrario, es injusto sin duda suprimir y dar muerte, del resto de los animales, a los que no cometen injusticia ni se lanzan a causar daño por naturaleza, del mismo modo que es también injusto hacerlo a los que sean así entre los hombres.

Τῆς γὰρ {οἶμαι} φιλίας {καὶ τῆς} περὶ τὸ συγγενὲς αἰσθήσεως πάντα κατεχούσης, οὐδεὶς οὐθὲν ἐφόνευεν, οἰκεῖα εἶναι νομίζων τὰ λοιπὰ τῶν ζώων. Ἐπεὶ δὲ Ἄρης καὶ Κυδοιμὸς καὶ πᾶσα μάχη καὶ πολέμων ἀρχὴ κατέσχευεν, τότε πρῶτον οὐθεὶς οὐθενὸς ὅλως ἐφείδετο τῶν οἰκείων. Σκεπτέον δ' ἔτι καὶ ταῦτα. Ὡς περ γὰρ οἰκειότητος οὔσης ἡμῖν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς κακοποιοὺς καὶ καθάπερ ὑπὸ τινος πνοῆς τῆς ἰδίας φύσεως καὶ μοχθηρίας φερομένους πρὸς τὸ βλάπτειν τὸν ἐντυγχάνοντα ἀναιρεῖν ἡγούμεθα δεῖν καὶ κολάζειν ἅπαντας, οὕτως καὶ τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἄδικα τὴν φύσιν καὶ κακοποιὰ πρὸς τε τὸ βλάπτειν ὠρμημένα τῇ φύσει τοὺς ἐμπελάζοντας ἀναιρεῖν ἴσως προσήκει, τὰ δὲ μηθὲν ἀδικοῦντα τῶν λοιπῶν ζώων μηδὲ τῇ φύσει πρὸς τὸ βλάπτειν ὠρμημένα ἀναιρεῖν τε καὶ φονεύειν ἄδικον δήπου, ὥς περ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς τοιούτους.

33. Séneca, *Epístolas morales*, 108, 22.

Empujado por estas razones comencé a abstenerme de la carne de animales y, transcurrido un año, la costumbre no sólo me resultaba fácil, sino agradable. Tenía la impresión de que mi espíritu estaba más ágil y hoy no podría asegurarte si lo estuvo realmente. ¿Quieres saber cómo dejé de abstenerme? La época de mi juventud coincidía con los primeros años del principado de Tiberio César: entonces eran llevados en procesión los objetos sagrados

de los cultos extranjeros y se consideraba prueba de superstición la abstinencia de carne de ciertos animales. Por ello, a ruegos de mi padre que no temía una falsa acusación, sino que aborrecía la filosofía, volví a mi antigua costumbre; sin dificultad me persuadió a que tomara alimentos más nutritivos.

His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo, sed dulcis. Agitatioem mihi animum esse credebam, nec tibi hodie adfirmaverim, an fuerit. Quaeris, quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat. Alienigena tum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinencia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii. Nec difficulter mihi, ut inciperem melius cenare, persuasit.

34. Séneca, *Epístolas morales*, 108, 17-21.

Puesto que he comenzado a explicarte cómo, siendo joven, me adherí a la filosofía con mayor ímpetu del que ahora, viejo, conservo, no me avergonzaré de confesar qué gran amor despertó en mí Pitágoras. Soción explicaba por qué motivo se había abstenido él de la carne de animales y por qué motivo, más tarde, lo había hecho Sextio. La motivación para uno y otro era diferente, mas para ambos espléndida. Sextio pensaba que, sin derramar sangre, tenía el hombre suficientes alimentos y que se originaba una costumbre cruel cuando, por causa del placer, se había provocado el desgarramiento de los animales. Añadía que era necesario reducir las ocasiones de la voluptuosidad; y concluía que la variedad de alimentos era contraria a la buena salud e inadecuada para nuestros cuerpos. Pitágoras, por su parte, afirmaba que existen vínculos de parentesco entre todos los seres y relaciones entre las almas que transmigran de unas a otras formas. Si le otorgas crédito, ningún alma perece, ni siquiera está inactiva, a no ser en el breve intervalo en que se traslada a otro cuerpo. Veremos a través de qué vicisitudes y en qué momento, después de recorrer varios domicilios, vuelve al cuerpo humano: entretanto Pitágoras infundió en los hombres el miedo a un delito y, concretamente, a un parricidio, puesto que estos podían sin saberlo lanzarse contra el alma del padre o de la madre y profanarla con un arma o con los dientes, si es que en un animal se hospedaba el espíritu de algún pariente. [...] Así, pues, suspende tu juicio, pero deja enteramente a tu decisión la respuesta: si esta doctrina es verdadera, haberte abstenido de la carne de animales es virtud; si es falsa, supone frugalidad

Quoniam coepi tibi exponere, quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagoras iniecerit. Sotion dicebat, quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus. At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. videbimus, per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur; interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit, cum possent in parentis animam, inscii incurrere et ferro morsuve violare, si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur. [...] Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum

omnia tibi in integro serva. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est.

35. Musonio Rufo, XVIIIa, 94-95.

Que igual que era necesario que el hombre prefiriera la comida sencilla a la suntuosa y la accesible a la inaccesible, así también había de preferir la que nos es afín a la que no. Y que nos era afín la que procede de lo que nace de la tierra, la del tipo de los cereales y la que, sin ser cereales, puede alimentar adecuadamente al hombre; y también la que procede de los animales no sacrificados, sino que son útiles de otra manera.

[...]

Y mostró que la alimentación basada en la carne es la más semejante a la de las fieras y la más propia de animales salvajes. Dijo también que esta era más pesada y un estorbo para el discernimiento y el pensamiento, pues al ser más turbias sus exhalaciones, ensombrece el alma; junto a eso estaba, además, que los que habían usado mucho de esa alimentación parecían más lentos de pensamientos.

ἅπαξ δέ ποτε τῶν ἄλλων ἀφέμενος λόγων, οὕς ἐκάστοτε διεξήει, τοιάδε τινὰ εἶπεν· ὥς χρὴ καθάπερ τὴν εὐτελεῖ τῆς πολυτελοῦς τροφὴν προτιμᾶν καὶ τὴν εὐπόριστον τῆς δυσπορίστου, οὕτω καὶ τὴν σύμφυλον ἀνθρώπῳ τῆς μὴ τοιαύτης· εἶναι δὲ σύμφυλον ἡμῖν τὴν ἐκ τῶν φυομένων ἐκ γῆς, ὅσα τε σιτώδη ὄντα καὶ ὅσα μὴ τοιαῦτα ὄντα δύνανται τρέφειν οὐ κακῶς τὸν ἄνθρωπον· καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ζώων οὐκ ἀναιρουμένων, ἄλλως δὲ χρησιμευόντων.

[...]

τὴν μέντοι κρεώδη τροφὴν θηριωδεστέραν ἀπέφηνε καὶ τοῖς ἀγρίοις ζώοις προσφορωτέραν. εἶναι δὲ ταύτην ἔλεγε καὶ βαρυτέραν καὶ τῷ νοεῖν τι καὶ φρονεῖν ἐμπόδιον· τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν τὴν ἀπ' αὐτῆς θολωδεστέραν οὔσαν ἐπισκοτεῖν τῇ ψυχῇ· παρὸ καὶ βραδυτέρους φαίνεσθαι τὴν διάνοιαν τοὺς πλείονι ταύτῃ χρωμένους.

36. Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 75-90.

Absteneos, mortales, de mancillar vuestros cuerpos con majares nefandos. Hay mieses, hay frutas que con su peso inclinan las ramas, y turgentes uvas en las vides, hay hierbas exquisitas, hay plantas que con la llama son susceptibles de madurar y ablandarse; tampoco se os quita el lácteo líquido ni las mieles que exhalan el aroma de la flor del tomillo; la tierra pródiga os proporciona abundancia y alimentos en sazón, y os ofrece manjares sin matanza y sin sangre. Con carne aplacan las fieras sus hambres, y aun no todas lo hacen: [...]. ¡Ay, cuán enorme crimen es que se almacenen vísceras en vísceras y que atiborrándose de cuerpo un cuerpo ansioso engorde y que un ser animado viva de la muerte de otro!

“Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis corpora! Sunt fruges, sunt deducunt ramos pondere poma suo tumidaeque in vitibus uvae, sunt herbae dulces, sunt quae mitescere flamma mollirique queant; nec vobis lacteus umor eripitur, nec mella thymi redolentia flore: prodiga divitias alimenta que mitia tellus suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebebat. Carne ferae sedant ieiunia, nec tamen omnes: [...]. Heu quantum

scelus est in viscera viscera condi congestoque avidum pinguescere corpore corpus alteriusque animantem animantis vivere leto!

37. Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 127-142.

Y no les basta llevar a cabo tamaño crimen:⁵⁷¹ como patrocinatorios de la fechoría nombran a los mismos dioses y creen que a la divinidad en las alturas le agrada la matanza de un sufrido y laborioso novillo. La víctima, desprovista de defectos y de intachable estampa (pues le perjudica el haber gustado), ornada de cintas y de oro, es colocada entre el altar y oye, sin sospechar nada, las preces del sacrificador, y ve que entre los cuernos le ponen en el testuz las mieses que ella cultivó, y, golpeada, tiñe de sangre el cuchillo que quizás ha visto antes en las límpidas aguas. Al instante le arrancan del pecho, aún vivo, las entrañas y las examinan, tratando de descubrir en ellas la voluntad de los dioses; a continuación, (¡tan grande es en el hombre la apetencia de manjares prohibidos!) os atrevéis a devorarla, oh raza mortal. No lo hagáis, os lo ruego, e inclinad vuestro espíritu a mis advertencias; y cuando entreguéis a vuestro paladar los miembros de bueyes sacrificados, sabed y comprended que estáis masticando a vuestros agricultores.

Nec satis est, quod tale nefas committitur: ipsos inscripsere deos sceleri, numenque supernum caede laboriferi credunt gaudere iuvenci. Victima labe carens et praestantissima forma (nam placuisse nocet) vittis insignis et auro sistitur ante aras auditque ignara precantem imponique suae videt inter cornua fronti, quas coluit, fruges percussa que sanguine cultros inficit in liquida praevisos forsitan unda. Protinus ereptas viventi pectore fibras inspicunt mentesque deum scrutantur in illis: unde (fames homini vetitorum tanta ciborum!) audetis vesci, genus o mortale? Quod, oro, ne facite, et monitis animos advertite nostris! Cumque boum dabitur caesorum membra palato, mandere vos vestros scite et sentite colonos.

38. Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 158-175.

Las almas están libres de la muerte, y, abandonando incesantemente su anterior residencia, son recibidas en nuevos domicilios en los que viven y habitan. También yo mismo (pues lo recuerdo) en la época de la guerra de Troya era Euforbo⁵⁷² [...]. Todo cambia, nada desaparece: el espíritu va errante y pasa de allí para acá y de aquí para allá ocupando cualesquiera miembros, y de los animales se traslada a los cuerpos humanos y a los animales el que era nuestro, y no perece en edad alguna, y como la cera adopta dócilmente las nuevas marcas que se le imponen, y no permanece como antes era ni conserva las mismas formas, pero aun así ella sigue siendo la misma, así os enseño que el alma es siempre la misma pero emigra a diferentes apariencias. Por tanto, para que la piedad no sea vencida por las apetencias del vientre, absteneos, yo os lo advierto como intermediario del cielo, de expulsar por la violencia de una criminal matanza, almas que os están emparentadas, y que la sangre no se alimente de sangre.

Morte carent animae, semperque priore relictas sede novis domibus vivunt habitantque receptae. Ipse ego (nam memini) Troiani tempore belli Panthoides Euphorbus eran [...].

⁵⁷¹ Se refiere aquí a los sacrificios, que antes ya ha descrito, y a la cuestión de que se justifiquen por agradar a la divinidad.

⁵⁷² Las referencias a que Pitágoras recordaba los cuerpos por los que su alma había pasado antes son frecuentes. El relato de haber habitado en el cuerpo de un protagonista de la guerra de Troya también aparece en Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 6.

Omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus spiritus eque feris humana in corpora transit inque feras noster nec tempore deperit ullo; utque novis facilis signatur cera figuris nec manet ut fuerat nec formas servat easdem, sed tamen ipsa eadem est: animam sic semper eandem esse, sed in varias doceo migrare figuras. Ergo, ne pietas sit victa cupidine ventris, parcite, vaticinor, cognatas caede nefanda exturbare animas, nec sanguine sanguis alatur!

39. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 21.

Y al rechazarle éste las riquezas, dijo: —Entonces, toma un ánfora de este vino de Babilonia que el rey nos regala a sus diez sátrapas, y también pedazos de carne asada de cerdo y gacela, harina, panes y lo que quieras. Que el camino después, en muchos estadios, son aldeas no demasiado bien aprovisionadas. —Pero, al caer en la cuenta, el eunuco añadió: —Pero ¿qué me pasa, por los dioses? Pues después de haber oído decir que este hombre no se alimenta de animales ni bebe vino, le invito a comer de modo grosero e ignorante. —Me puedes invitar a comer frugalmente —dijo— si me das pan y frutos secos. —Te daré —contestó— panes de levadura y dátiles de palmera como el ámbar y grandes. Te daré además legumbres, cuantas produce el Tigris en sus huertas. — Pero son más agradables —repuso Apolonio— las legumbres que crecen silvestres y espontáneas que las forzadas y cultivadas.

παραιτησαμένου δὲ αὐτοῦ τὰ χρήματα ‘σὺ δ’ ἀλλὰ οἴνου’ ἔφη ‘Βαβυλωνίου, προπίνει δὲ αὐτοῦ βασιλεὺς δέκα ἡμῖν σατράπαις, ἀμφορέα ἔχε, συῶν τε καὶ δορκάδων τεμάχη ὅπτα ἄλευρά τε καὶ ἄρτους καὶ ὅ τι ἐθέλεις. ἡ γὰρ μετὰ ταῦτα ὁδὸς ἐπὶ πολλὰ στάδια κῶμαί εἰσιν οὐ πάνυ εὖσιτοι.’ καὶ λαβόμενος ἑαυτοῦ ὁ εὐνοῦχος, ‘οἶον,’ ἔφη ‘ὧ θεοί, ἔπαθον: ἀκούων γὰρ τὸν ἄνδρα μῆτ’ ἀπὸ ζώων σιτεῖσθαι μήτε οἴνου πίνειν, παχέως αὐτὸν καὶ ἀμαθῶς ἐστιῶ.’ ‘ἀλλ’ ἔστι σοι’ ἔφη ‘καὶ λεπτῶς με ἐστιᾶν, ἢν ἄρτους τε δῶς καὶ τραγήματα.’ ‘δώσω’ ἔφη ‘ζυμίτας τε ἄρτους καὶ φοίνικος βαλάνους ἡλεκτρώδεις τε καὶ μεγάλας. δώσω καὶ λάχανα, ὅποσα ὁ Τίγρις κηπεύει.’ ‘ἀλλ’ ἡδίω’ εἶπεν ὁ Απολλώνιος ‘τὰ ἄγρια καὶ αὐτόματα λάχανα τῶν ἡναγκασμένων καὶ τεχνητῶν.

40. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, II, 6-7.

Al cruzar el monte se encuentran en seguida a unos hombres montados sobre elefantes. Están estos a mitad de camino entre el Cáucaso y el río Cofén, malviviendo como jinetes de este rebaño. A algunos también los llevaban camellos de los que usan los indios para trayectos rápidos; avanzan mil estadios por día sin doblar la rodilla en ninguna parte. Entonces un indio que montaba en un camello de estos le pregunto al guía a donde se encaminaban y cuando oyó el objetivo del viaje, se lo comunicó a los nómadas. Estos prorrumpieron en gritos, como muy alegres, les invitaron a acercarse y cuando se aproximaron, les ofrecieron un vino que elaboran de los dátiles, miel del mismo fruto y tajadas de carne de unos leones y panteras, cuyas pieles estaban recién desolladas. Tras haberles aceptado todo menos la carne, partieron hacia la India y se encaminaron hacia Oriente. [...] Dicho te queda esto, Damis,⁵⁷³ en defensa mía, pues no os impediría beber ni a ti ni a estos acompañantes y os perdonaría incluso que comierais carne, pues el

⁵⁷³ Damis es un personaje que aparece frecuentemente en el texto acompañando a Apolonio en sus viajes. Según Filóstrato, una de las fuentes que él utiliza para su *Vida de Apolonio* es un relato que Damis dejó por escrito sobre el sabio. Aun así, se ha puesto en duda tanto la existencia de ese relato como del propio Damis.

abstenerse de eso, veo que no os ha aprovechado para nada. A mí, en cambio, sí, para lo que he profesado respecto a la filosofía desde niño. Acogieron favorablemente este discurso los acompañantes de Damis y procedieron a banquetearse de buena gana, pensando que harían más fácilmente el camino si vivían con mayor desahogo.

ὑπερβάντες δὲ τὸ ὄρος ἐντυγχάνουσιν ἐπ' ἐλεφάντων ἤδη ὀχουμένοις ἀνδράσιν, εἰσὶ δ' οὗτοι μέσοι Καυκάσου καὶ ποταμοῦ Κωφῆνος ἄβιοί τε καὶ ἱππότες τῆς ἀγέλης ταύτης, καὶ κάμηλοι δὲ ἐνίους ἦγον, αἷς χρῶνται Ἴνδοι ἐς τὰ δρομικά, πορεύονται δὲ χίλια στάδια τῆς ἡμέρας γόνυ οὐδαμοῦ κάμψασαι. προσελάσας οὖν τῶν Ἰνδῶν εἷς ἐπὶ καμήλου τοιαύτης ἡρώτα τὸν ἡγεμόνα οἷ στείχοιεν, ἐπεὶ δὲ τὸν νοῦν τῆς ἀποδημίας ἤκουσεν, ἀπήγγειλε τοῖς νομάσιν, οἱ δὲ ἀνεβόησαν ὥσπερ ἡσθέντες ἐκέλευόν τε πλησίον ἦκειν καὶ ἀφικομένοις οἶνόν τε ὥρεγον, ὃν ἀπὸ τῶν φοινίκων σοφίζονται καὶ μέλι ἀπὸ ταυτοῦ φυτοῦ καὶ τεμάχῃ λεόντων καὶ παρδάλεων, ὧν καὶ τὰ δέρματα νεόδαρτα ἦν, δεξάμενοι δὲ πλὴν τῶν κρεῶν πάντα ἀπήλασαν τοὺς Ἰνδοὺς καὶ ἐχώρουν πρὸς ἔω. [...] καὶ εἰρηταί μοι, ὦ Δάμι, πρὸς σὲ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ταῦτα: οὔτε γὰρ σὲ τοῦ πίνειν ἀπάγοιμι ἂν οὔτε τοὺς ὁπαδοὺς τούτους, ξυγχωροίην δ' ἂν ὑμῖν καὶ κρεῶν σιτεῖσθαι, τὸ γὰρ ἀπέχεσθαι τούτων ὑμῖν μὲν ἐς οὐδὲν ὀρῶ προβαῖνον, ἐμαυτῷ δὲ ἐς ἃ ὠμολόγηταί μοι πρὸς φιλοσοφίαν ἐκ παιδός.' ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦτον οἱ περὶ τὸν Δάμιν καὶ ἡσπάσαντο εὐωχεῖσθαι, ῥᾶον ἡγούμενοι πορεύσεσθαι, ἣν ἀφθονώτερον διαιτῶνται.

41. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, V, 25.

Cuando subió al templo, el orden que en él había y la razón que se le dio para cada cosa le parecieron divinos y dispuestos con sabiduría. En cambio, respecto a la sangre de los toros y los gansos, y cuanto se sacrificaba, no aprobaba tales prácticas ni tampoco asistió a los banquetes de los dioses. Al preguntarle el sacerdote por qué motivo no celebraba de ese modo el sacrificio, dijo: —Mejor respóndeme tú, por qué motivo celebras de ese modo el sacrificio. —El sacerdote le respondió: —¿Quién es tan hábil como para enmendarles la plana a los egipcios? —Cualquier sabio —repuso— si llega de la India —y añadió—. Voy a asar una vaca hoy,⁵⁷⁴ así que participa conmigo del humo, pues no vas a disgustarte con esa parte, si es la que van a tomar los dioses. —Y mientras que la figurita se fundía, dijo: —Mira los sacrificios—. —¿Cuáles? —dijo el egipcio—. Pues no veo ninguno aquí.

ἀνελθόντι δὲ αὐτῷ ἐς τὸ ἱερὸν ὁ μὲν κόσμος ὁ περὶ αὐτὸ καὶ ὁ ἐφ' ἐκάστῳ λόγος θεῖός τε ἐφαίνετο καὶ κατὰ σοφίαν ξυντεθείς, τὸ δὲ τῶν ταύρων αἷμα καὶ οἱ χῆνες καὶ ὁπόσα ἐθύετο, οὐκ ἐπῆνει τὰ τοιάδε, οὐδὲ ἐς δαΐτας θεῶν ἦγεν: ἐρομένου δ' αὐτὸν τοῦ ἱερέως, τί μαθὼν οὐχ οὕτω θύοι, 'σὺ μὲν οὖν' εἶπεν 'ἀπόκριναί μοι μᾶλλον, τί μαθὼν οὕτω θύεις;' εἰπόντος δὲ τοῦ ἱερέως [p. 184] 'καὶ τίς οὕτω δεινός, ὥς διορθοῦσθαι τὰ Αἰγυπτίων;' 'πᾶς' ἔφη 'σοφός, ἦν ἀπ' Ἰνδῶν ἦκη. καὶ βοῦν' ἔφη 'ἀπανθρακιῷ τήμερον καὶ κοινώνει τοῦ καπνοῦ ἡμῖν, οὐ γὰρ ἀχθέσει περὶ τῆς μοίρας, εἰ κάκείνην οἱ θεοὶ δαΐσονται'. τηκομένου δὲ τοῦ πλάσματος 'ὄρα' ἔφη 'τὰ ἱερά'. ποῖα;' εἶπεν ὁ Αἰγύπτιος 'ὀρῶ γὰρ οὐδὲν ἐνθάδε.'

42. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 8.

—Tú vive a tu manera, que yo viviré como Pitágoras. Al darse cuenta Éuxeno de que este había emprendido un elevado propósito y al preguntarle por dónde iba a comenzar, Apolonio dijo: —Precisamente por donde los médicos. Pues ellos, purgando los vientres,

⁵⁷⁴ Apolonio no se refiere aquí a asar una vaca, sino a quemar una figurilla con la forma de este animal, como dice después, probablemente hecha de incienso.

a unos no los dejan enfermar y a otros los curan. Dicho esto, repudió los alimentos animados, como no puros y espesadores de la mente. Tomaba frutos secos y legumbres, afirmando que es puro cuanto da la propia tierra. También el vino decía que es una bebida pura por venirles a los hombres de una planta tan bien cultivada, pero que es contrario a la composición de la mente, por oscurecer el éter que hay en el alma. Después de realizada tal purgación de su vientre, hace del ir descalzo su adorno y se cubre con prendas de lino, rechazando las de animales. Se dejó crecer la cabellera y se fue a vivir al templo.

‘σὺ μὲν ζῆθι τὸν σεαυτοῦ τρόπον’ ἔφη ‘ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι’. ἡγουμένου δὲ αὐτὸν τοῦ Εὐξένου μεγάλης διανοίας ἄπτεσθαι καὶ ἐρομένου, ὁπόθεν ἄρξοιτο ‘ὅθεν περ οἱ ἱατροί’, ἔφη ‘καὶ γὰρ ἐκεῖνοι καθαίροντες τὰς γαστέρας τοὺς μὲν οὐδὲ νοσεῖν ἐῶσι, τοὺς δὲ ἰῶνται.’ καὶ εἰπὼν τοῦτο τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρητήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐσιτεῖτο, καθαρὰ εἶναι φάσκων, ὅποσα ἡ γῆ αὐτῇ δίδωσι, καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πῶμα ἐκ φυτοῦ οὕτως ἡμέρου τοῖς ἀνθρώποις ἤκοντα, ἐναντιοῦσθαι δὲ τῇ τοῦ νοῦ συστάσει διαθολοῦντα τὸν ἐν τῇ ψυχῇ αἰθέρα. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν τῆς γαστρὸς τοιαύτην γενομένην ἀνυποδησίαν τε ποιεῖται κόσμημα καὶ λίνου ἐσθῆτα ἀμπίσχεται παραιτησάμενος τὴν ἀπὸ τῶν ζῶων, ἀνῆκε τε τὴν κόμην καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ἔζη.

43. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 32.

Mi sabiduría es la de Pitágoras, un hombre de Samos, que me ha enseñado a honrar a los dioses de este modo y a estar en su compañía, visibles o no visibles, a frecuentar la conversación de los dioses y a vestirme con esta lana de la tierra, pues no la ha llevado encima un animal, sino que nace pura y de cosas puras, don del agua y de la tierra, el lino. Esto mismo de dejarme crecer la cabellera, lo practico por Pitágoras, y el mantenerme puro del alimento de animal me viene también de la sabiduría de aquel. Por tanto, no podría ser ni acompañante de la bebida ni compañero en la ociosidad o la molicie, ni tuyo, ni de ningún otro, pero a tus preocupaciones arduas y difíciles de aclarar podría darte soluciones; ya que no solo conozco lo que hay que hacer, sino también lo preveo.

σοφία δὲ ἐμοὶ Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρός, ὃς θεοὺς τε θεραπεύειν ὧδέ με ἐδιδάξατο καὶ ξυνιέναι σφῶν ὀρωμένων τε καὶ οὐχ ὀρωμένων φοιτᾶν τε ἐς διάλεξιν θεῶν καὶ γηίνων τούτῳ ἐρίῳ ἐστάλθαι, οὐ γὰρ προβάτου ἐπέχθη, ἀλλ’ ἀκήρατος ἀκηράτων φύεται ὕδατος τε καὶ γῆς δῶρα ὀθόνη: καὶ αὐτὸ δὲ τὸ ἄνετον τῆς κόμης ἐκ Πυθαγόρου ἐπήσκησα, καὶ τὸ καθαρεύειν ζῶου βορᾶς ἐκ τῆς ἐκείνου μοι σοφίας ἦκει. συμπότης μὲν δὴ καὶ κοινωνὸς ῥαστώνης ἢ τρυφῆς οὐτ’ ἂν σοι γενοίμην οὐτ’ ἂν ἐτέρῳ οὐδενί, φροντίδων δὲ ἀπόρων τε καὶ δυσσευρέτων δοίην ἂν λύσεις οὐ γινώσκων τὰ πρακτέα μόνον, ἀλλὰ καὶ προγινώσκων.’

44. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, I, 37.

Una vez que el rey se disponía a ir a una cacería de los animales de los parques en los que los bárbaros tienen leones, osos y panteras, invitó a Apolonio a que lo acompañara en la caza, pero él dijo: —¿Te has olvidado, rey, de que no te acompaño a los sacrificios? Con mayor razón no me es grato atacar a animales maltratados y sometidos a esclavitud contra su propia naturaleza.

μέλλων δὲ ποτε πρὸς θήρᾳ γίνεσθαι τῶν ἐν τοῖς παραδείσοις θηρίων, ἐς οὓς λέοντες τε ἀπόκεινται τοῖς βαρβάροις καὶ ἄρκτοι καὶ παρδάλεις, ἡξίου τὸν Ἀπολλώνιον παρατυχεῖν

οἱ θηρῶντι, ὁ δὲ ‘ἐκλέλῃσαι, ὦ βασιλεῦ,’ ἔφη ‘ὅτι μηδὲ θύοντί σοι παρατυγχάνω; καὶ ἄλλως οὐχ ἡδὺ θηρίοις βεβασανισμένοις καὶ παρὰ τὴν φύσιν τὴν ἑαυτῶν δεδουλωμένοις ἐπιτίθεσθαι.

45. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VIII, 7, 4.

Para los hombres, la tierra, emperador, hace crecer de todo, y los que desean vivir en paz con los animales no necesitan nada, pues hay frutos de la tierra, nutricia de sus hijos, que se recolectan, y otros, que se obtienen con el arado de acuerdo con las estaciones. Pero los hombres, como si no hubieran oído a la tierra, afilaron su cuchillo contra los animales, en busca de vestido y alimento. Pues bien, los Brahmanes indios no aprobaron tales prácticas y enseñaron a los Gimnosofistas egipcios a no aprobarlas. De allí lo tomó Pitágoras, el primero de los griegos que convivió con los egipcios; los seres dotados de vida se los dejó a la tierra y lo que ella hace crecer, afirmando que era puro, lo comía, pues era idóneo para nutrir el cuerpo y la mente. Y, declarando impuro el vestido que lleva la mayoría de la gente, obtenido de reses muertas, se vistió de lino y, por el mismo motivo, tejió su calzado con corteza.

ἀνθρώποις ἡ γῆ φύει, βασιλεῦ, πάντα, καὶ σπονδὰς ἄγειν πρὸς τὰ ζῶα βουλομένοις δεῖ οὐδενός, τὰ μὲν γὰρ δρέπονται αὐτῆς, τὰ δ’ ἀροῦνται κουροτροφούσης, ὥς ταῖς ὥραις ἔοικεν, οἱ δ’ ὥσπερ ἀνήκοοι τῆς γῆς μάχαιραν ἐπ’ αὐτὰ ἔθηξαν ὑπὲρ ἐσθῆτός τε καὶ βρώσεως. Ἰνδοὶ τοίνυν Βραχμᾶνες αὐτοὶ τε οὐκ ἐπὶήνουν ταῦτα καὶ τοὺς Γυμνοὺς Αἰγυπτίων ἐδίδασκον μὴ ἐπαινεῖν αὐτά: ἔνθεν Πυθαγόρας ἐλὼν, Ἑλλήνων δὲ πρῶτος ἐπέμιξεν Αἰγυπτίοις, τὰ μὲν ἔμψυχα τῇ γῇ ἀνήκεν, ἃ δ’ αὐτὴ φύει, ἀκήρατα εἶναι φάσκων ἐσιτεῖτο, ἐπιτήδεια γὰρ σῶμα καὶ νοῦν τρέφειν, ἐσθῆτά τε, ἣν ἀπὸ θνησειδίων οἱ πολλοὶ φοροῦσιν, οὐ καθαρὰν εἶναι φήσας λίνον ἡμίσιχτο καὶ τὸ ὑπόδημα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον βύβλου ἐπλέξατο, [...].

46. Plutarco, *Sobre comer carne*, 994A-B.

¿Por qué hacéis escarnio de la tierra, como si no pudiera alimentaros? ¿Por qué sois impíos con Deméter, portadora de leyes, y deshonráis al afable y dulce Dioniso, como si no obtuvieseis de ellos lo suficiente? ¿No os avergonzáis de mezclar nuestros frutos con sangre y muerte? Y eso que llamáis «salvajes» a las serpientes, a los leopardos y a los leones, pero no sois inferiores a ellos en crueldad cuando matáis: de hecho, para ellos la muerte es alimento; para vosotros, «guarnición»

τί καταψεύδεσθε τῆς γῆς ὥς: τρέφειν μὴ δυναμένης; τί τὴν θεσμοφόρον ἀσεβεῖτε Δήμητρα καὶ τὸν ἡμερίδην καὶ μειλίχιον δε εἰς ξαρνυμ αἰσχύνετε Διόνυσον, ὥς οὐχ ἱκανὰ παρὰ τούτων λαμβάνοντες; οὐκ αἰδεῖσθε τοὺς ἡμέρους καρποὺς αἵματι καὶ φόνῳ μιγνύοντες; ἀλλὰ δράκοντας ἀγρίους καλεῖτε καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας, αὐτοὶ δὲ μαιφονεῖτε εἰς ὠμότητα καταλιπόντες ἐκείνοις οὐδέν: ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὁ φόνος τροφή, ὑμῖν δ’ ὄψον ἐστίν.

47. Plutarco, *Sobre comer carne*, 994F-995B.

En efecto, en nuestra opinión es absurda la afirmación de tales hombres en el sentido de que el principio de la práctica se halla en la naturaleza. Efectivamente, que el acto de comer carne no es connatural al ser humano viene demostrado, en principio, por la

morfología de su cuerpo. [...] Ahora bien, si aguardas a que el objeto de tu comida sea cadáver y te resulta indecoroso arrojar de la carne el alma ahí presente, ¿por qué comes, de modo antinatural, lo que está vivo? Con todo, nadie osaría comer un animal sin vida tal y como, cadáver, se encuentra. Al contrario, lo cuecen, lo asan, cambian su aspecto con fuego y hierbas; alteran, modifican y matizan con numerosas especias la pieza a fin de que el paladar, bien engatusado, acepte lo que le resulta extraño.

ἄλογον γὰρ εἶναί φαμεν ἐκείνους λέγειν τοὺς ἄνδρας ἀρχὴν ἔχειν τὴν φύσιν ὅτι γὰρ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν τὸ σαρκοφαγεῖν, πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν σωμάτων δηλοῦται τῆς κατασκευῆς. [...] εἰ δ' ἀναμένεις νεκρὸν γενέσθαι τὸ αἰσθόμενον καὶ δυσωπεῖ σε παροῦσα ψυχὴ ἀπολαύειν τῆς σαρκός, τί παρὰ φύσιν ἐσθίεις τὸ ἔμψυχον; ἀλλ' οὐδ' ἄψυχον ἂν τις φάγοι καὶ νεκρὸν οἷόν ἐστιν, ἀλλ' ἔψουσιν ὁπτῶσι μεταβάλλουσι διὰ πυρὸς καὶ φαρμάκων, ἀλλοιοῦντες καὶ τρέποντες καὶ σβεννύοντες ἡδύσμασι μυρίοις τὸν φόνον, ἵν' ἢ γεῦσις ἐξαπατηθεῖσα προσδέξηται τάλλοτριον.

48. Plutarco, *Sobre comer carne*, 996A-B.

Al margen de lo indicado, ¿no parece que el hábito de la filantropía es cosa extraordinaria? En efecto, ¿quién podría agraviar a un ser humano si se comporta de manera indulgente y filantrópica con criaturas de otra especie? Hace un par de días recordé, mientras me hallaba en una discusión, aquella cita de Jenócrates según el cual los atenienses condenaron a cierta persona que había desollado vivo a un carnero. En mi opinión, no es peor quien tortura a un ser vivo que quien arrebató su vida y lo mata. Al parecer, somos más sensibles a los actos contra las costumbres que a los actos contra la naturaleza.

χωρὶς δὲ τούτων ὁ πρὸς φιланθρωπίαν ἐθισμὸς οὐ δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι; τίς γὰρ ἂν ἀδικήσειεν ἄνθρωπον, οὕτω πρὸς ἀλλότρια κακὰ καὶ ἀσύμφυλα διακείμενος καὶ πρᾶως καὶ φιλανθρώπως; ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος περὶ Ξενοκράτους, καὶ ὅτι Ἀθηναῖοι τῷ ζῶντι τὸν κριὸν ἐκδείραντι δίκην ἐπέθηκαν οὐκ ἔστι δέ, οἶμαι, χεῖρων ὁ ζῶντι βασανίζων τοῦ παραινουμένου τὸ ζῆν καὶ φονεύοντος; ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς ἔοικε, τῶν παρὰ συνήθειαν ἢ τῶν παρὰ φύσιν αἰσθανόμεθα.

49. Plutarco, *Sobre comer carne*, 996E.

Además, no es fácil arrancar el gancho de la práctica de comer carne, gancho que está fijado y anclado en el deleite de los placeres. Pues sería bonito que, al igual que los egipcios extraen las vísceras de los cadáveres y, mostrándolas a la luz del sol, se deshacen de ellas con el pretexto de que son causa de cuantos errores comete el ser humano, atajáramos, así, nuestra gula y sed de sangre con el objeto de purificar nuestra vida. Porque, de hecho, nuestro estómago no tiene sed de sangre sino que resulta contaminado por la inmoderación.

καὶ τὸ ἄγκιστρον ἐκβάλλειν τῆς σαρκοφαγίας ὡς ἐμπεπηγμένον τῇ φιληδονίᾳ καὶ διαπεπαρμένον οὐ ῥᾶδιόν ἐστιν. ἐπεὶ καλῶς εἶχεν, ὥσπερ Αἰγύπτιοι τῶν νεκρῶν τὴν κοιλίαν ἐξελόντες καὶ πρὸς τὸν ἥλιον ἀνασχίζοντες ἐκβάλλουσιν ὡς αἰτίαν ἀπάντων ὧν ὁ ἄνθρωπος; ἥμαρτεν, οὕτως ἡμᾶς ἑαυτῶν τὴν γαστριμαργίαν καὶ μαιφονίαν ἐκτεμόντας ἀγνεῦσαι τὸν λοιπὸν βίον ἐπεὶ ἢ γε γαστήρ οὐ μαιφόνον ἐστὶν ἀλλὰ μαινόμενον ἀπὸ τῆς ἀκρασίας.

50. Plutarco, *Sobre comer carne*, 997E.

Veamos: ¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles, que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. Con todo, es cierto que tiene sensibilidad, vista, oído, imaginación, inteligencia, cualidades que todo ser ha recibido de la naturaleza para adquirir lo propio y rehuir lo ajeno. Juzga cuáles son los filósofos que nos enseñan mejor: quienes nos instan a comer a nuestros amigos, padres y mujeres a su muerte, o quienes —como Pitágoras y Empédocles— nos disciplinan para ser ecuanímes en nuestra relación con otras especies.

ποῖον οὖν οὐ πολυτελὲς δεῖπνον, εἰς ὃ οὐ θανατοῦται τι ἔμψυχον; μικρὸν ἀνάλωμα ἡγοῦμεθα ψυχὴν; οὐπω λέγω τάχα μητρὸς ἢ πατρὸς ἢ φίλου τινὸς ἢ παιδός, ὥς ἔλεγεν Ἐμπεδοκλῆς; ἀλλ' αἰσθήσεώς γε μετέχουσιν, ὥσπερ ἀκοῆς, φαντασίας συνέσεως, ἣν ἐπὶ κτήσει τοῦ οἰκείου καὶ φυγῇ τάλλοτρίου παρὰ τῆς φύσεως ἕκαστον εἴληχε. σκόπει δ' ἡμᾶς πότεροι βέλτιον ἐξημεροῦσι τῶν φιλοσόφων, οἱ καὶ τέκνα καὶ φίλους καὶ πατέρας καὶ γυναῖκας ἐσθίειν κελεύοντες ὥς ἀποθανόντας, ἢ Πυθαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐθίζοντες εἶναι καὶ πρὸς τὰ ἄλλα μέρη δικαίους.

51. Plutarco, *Sobre comer carne*, 998C.

Y así, paulatinamente, cediendo a nuestra sed insaciable, hemos llegado a crímenes, guerras y asesinatos. Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia, que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se tome doméstico (y que, en fin, la naturaleza cambia y traslada todo *revistiéndolo de una impropia túnica de carne*), eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable (acostumbrados como estamos a no a invitar a un huésped, celebrar un matrimonio o departir con los amigos sin consumir carne y sangre).

καὶ κατὰ μικρὸν οὕτω τὴν ἀπληστίαν στομώσαντες ἐπὶ σφαγᾷ ἀνθρώπων καὶ πολέμους καὶ φόνους προῆλθον. ἀλλ' ἐὰν μὴ προσαποδείξῃ τις, ὅτι χρῶνται κοινοῖς αἰ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις καὶ τὸ νῦν λογικὸν αὖθις γίγνεται ἄλογον καὶ πάλιν ἡμερον τὸ νῦν ἄγριον, ἀλλάσσει δ' ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι ταῦτ'* οὐκ ἀποτρέπει τῶν ἀνηρημένων τὸ ἀκόλαστον τὸ καὶ σώματι νόσους καὶ βαρύτητας ἐμποιεῖν καὶ ψυχὴν ἐπὶ πόλεμον ἀνομωτέρων τρεπομένην διαφθεῖρειν ὅταν ἐθισθῶμεν μὴ αἵματος ἄνευ καὶ φόνου μὴ ξένον ἐστιάειν, μὴ γάμον ἐορτάζειν, μὴ φίλοις συγγίγνεσθαι.

52. Plutarco, *Consejos para conservar la salud*, 131F-132A.

Por tanto, lo mejor con mucho es acostumbrar el cuerpo a no desear comer ningún tipo de carne (la tierra produce, en efecto, no solo gran abundancia de alimentos para el sustento del hombre, sino también para su placer y deleite, permitiendo que se disfrute de unos allí mismo y sin trabajo alguno, y a otros, mezclados de todas las formas y bien preparados, los hagamos agradables). Pero desde que la costumbre, de algún modo, se ha convertido en una segunda naturaleza que surge de algo que está contra la naturaleza, no es necesario comer carne para satisfacer el apetito, como hacen los lobos o los leones, sino que, poniéndola como soporte y amparo de nuestra alimentación, usar otros

alimentos y manjares que son más acordes con la naturaleza del cuerpo y debilitan menos el razonamiento del alma, que surge como un fuego de una materia simple y ligera

[...] καὶ γὰρ εὐθὺς σφόδρα καὶ βαρύνουσι, καὶ λείψανον εἰσαῦθις πονηρὸν ἀπ' αὐτῶν παραμένει. καὶ κράτιστον μὲν ἐθίσαι τὸ σῶμα μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι σαρκοφαγίας: πολλὰ γὰρ οὐ μόνον πρὸς διατροφήν ἄφθονα ἀλλὰ καὶ πρὸς εὐπάθειαν καὶ ἀπόλαυσιν ἀναδίδωσιν ἢ γῆ, τοῖς μὲν αὐτόθεν ἀπραγμόνως χρῆσθαι παρέχουσα, τὰ δὲ μινύμενα παντοδαπῶς καὶ σκευαζόμενα συνηδύνειν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν γέγονεν, οὐ δεῖ χρῆσθαι κρεοφαγία πρὸς ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως, ὥσπερ λύκους ἢ λέοντας, ἀλλ' οἷον ὑπέρεισμα καὶ διάζωμα τῆς τροφῆς ἐμβαλλομένους ἑτέροις σιτίοις χρῆσθαι καὶ ὄψοις, ἃ καὶ τῷ σώματι μᾶλλον ἐστὶ κατὰ φύσιν, καὶ τῆς ψυχῆς ἥττον ἀμβλύνει τὸ λογικόν, ὥσπερ ἐκ λιτῆς καὶ ἐλαφρᾶς ὕλης ἀναπτόμενον.

53. Porfirio, *Vida de Plotino*, 2, 1-11.

Aunque aquejado de frecuentes cólicos intestinales, ni toleré enemas, alegando que no estaba bien por parte de un anciano someterse a semejantes curas, ni se avino a tomar la triaca como antídoto, afirmando que no admitía alimentos de carne ni siquiera de animales domésticos. Mas, como se abstenía del baño y se hacía dar masajes diariamente en su casa, luego que, al echarse encima la peste, resultó que se le murieron los masajistas, descuidando el tal tratamiento, contrajo poco a poco unas anginas agudas que fueron arraigando

Κωλικῇ δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος οὔτε κλυστήρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρὸς τοῦ πρεσβύτου λέγων ὑπομένειν τὰς τοιαύτας θεραπείας, οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ὑπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζώων τὰς ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσίεσθαι λέγων. Λουτροῦ δὲ ἀπεχόμενος καὶ τρίψεσι καθ' ἐκάστην ἡμέραν χρώμενος ἐπὶ τῆς οἰκίας, ἐπειδὴ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος συνέβη τοὺς τρίβοντας αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἀμελήσας τῆς τοιαύτης θεραπείας κατ' ὀλίγον τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα κατασκευαζομένην ἔσχε.

54. Porfirio, *Vida de Plotino*, 8, 19-25.

Estaba, pues, a la vez consigo mismo y con los demás, y la atención a sí mismo jamás la habría remitido excepto en las horas de sueño, que acostumbraba ahuyentar tanto con su parquedad en el comer —pues muchas veces era capaz de no probar ni el pan— como con su continua reconcentración mental.

Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤψατο καὶ ἢ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκῆς ἐπιστροφή.

55. Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 1-8.

En este oráculo se dice que Plotino era fino y suave, apacibilísimo y afable, como sabíamos por nosotros mismos que lo era realmente. Y se dice que vivía insomne, manteniendo el alma pura y siempre en marcha afanosa hacia la Divinidad, a la que él amaba con toda su alma, pues hacía todo lo posible por liberarse, por escapar de la amarga ola de esta vida que se apacienta de sangre.

Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἥπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔχοντι συνήδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἥρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἰμοβότου τῆδε βίου.

56. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 5.

Mas la purificación de la parte afectiva consiste en que despierte de sus absurdas fantasmagorías y no ponga la vista en ellas; y su separación se logra moderando su proclividad y dejando de fantasear por las cosas de aquí abajo. Pero el separar la parte afectiva también consistirá en suprimir las cosas de las que ella se separa cuando no va montada en un hálito enturbiado por la glotonería y por la abundancia de carnes impuras, sino que su vehículo es tan sutil que pueda viajar en él tranquilamente.

Τοῦ δὲ παθητικοῦ ἢ μὲν κάθαρσις ἢ ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὄρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ. Εἴη δ' ἂν καὶ τὸ χωρίζειν αὐτὸ τὸ ἐκεῖνα ἀφαιρεῖν ὧν τοῦτο χωρίζεται, ὅταν μὴ ἐπὶ πνεύματος θολεροῦ ἐκ γαστριμαργίας καὶ πλήθους οὐ καθαρῶν ἢ σαρκῶν, ἀλλ' ἢ ἰσχνὸν τὸ ἐν ᾧ, ὡς ἐπ' αὐτοῦ ὀχεῖσθαι ἡσυχῇ.

57. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 5, 3.

No tenemos un remedio, ni una solución al problema que suprime la vida y justicia, salvo la observancia de la antigua ley y la regla por la que, según Hesíodo, Zeus, delimitando las especies y cada una de las clases de animales por separado, *a los peces, a las fieras y a las aladas aves devorarse entre sí concedió, porque la justicia no existe entre ellos; a los hombres, en cambio, esta les dio para sus relaciones mutuas*. Estos no pueden ejercer la justicia respecto a nosotros; nosotros no podemos delinquir respecto a ellos.

εἰπεῖν γὰρ ἔργον οὐδέν οὐδὲ φάρμακον οὐδὲ ἵαμα τῆς ἢ τὸν βίον ἀναιρούσης ἀπορίας ἢ τὴν δικαιοσύνην ἔχομεν, ἂν μὴ τὸν ἀρχαῖον νόμον καὶ ὅρον φυλάττωμεν, ᾧ καθ' Ἡσίοδον ὁ Ζεὺς τὰς φύσεις διελὼν καὶ θέμενος ἰδίᾳ τῶν γενῶν ἐκάτερον ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτῶν, ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην πρὸς ἀλλήλους. Οἷς δὲ οὐκ ἔστι τὸ δικαιοπραγεῖν πρὸς ἡμᾶς, οὐδὲ ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα γίνεται τὸ ἀδικεῖν.

58. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 27, 1-2.

En primer lugar, es preciso saber que mi exposición no proporcionará una recomendación para cualquier existencia humana, pues no va destinada a los que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido y a dónde debe encaminar sus pasos, y que ha asumido, en lo que respecta a su alimentación y en otros aspectos concretos, unas alternativas que contrastan con los demás sistemas de vida.

Πρῶτον μὲν τοίνυν ἰστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἶσει· οὔτε γὰρ τοῖς τὰς βαναύσους τέχνας μετερχομένοις, οὔτ' ἀθληταῖς σωμάτων, οὐ στρατιώταις, οὐ ναύταις, οὐ ρήτορσιν, οὐ τοῖς τὸν πραγματικὸν βίον ἐπανελομένοις· ἀνθρώπῳ δὲ λελογισμένῳ, τίς τέ ἐστὶν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, τά τε

περὶ τροφήν κὰν τοῖς ἄλλοις καθήκουσιν ἐξηλλαγμένα τῶν κατὰ τοὺς ἄλλους βίους ὑποτιθεμένων.

59. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 46, 2.

Que nos demuestre, pues, un hombre cualquiera, que desee, en la mayor medida posible, vivir de acuerdo con el intelecto y quedar libre de los ajetreos de las pasiones corporales, que nos demuestre, digo, que la consumición de carne es más fácil de conseguir que los alimentos a base de frutas y verduras, y que su preparación sea más barata que la de los platos sin carne y que en absoluto requieren el concurso de cocineros. Que nos demuestre, también que, comparada con la alimentación de productos de seres no animados, la comida a base de carne no produce placer alguno y es más ligera en la digestión que la otra, y que en las absorciones por el cuerpo es más rápida la de la carne que la correspondiente a las verduras y, por último, que, con relación a los apetitos, los excita menos y contribuye también menos al grosor y fuerza física que un régimen de comidas sin carne.

Δειξάτω τοίνυν ἡμῖν τις ἀνὴρ, σπεύδων ὥς ἐνὶ μάλιστα ζῆν κατὰ νοῦν καὶ ἀπερίσπαστος ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα παθῶν εἶναι, ὥς εὐπορωτέρα μὲν ἢ κρεοφαγία τῶν ἐκ τῶν ἀκροδρύων καὶ ἐκ λαχάνων ὄψων, εὐτελεστέρα δὲ ἢ τούτων παρασκευὴ τῆς τῶν ἀψύχων καὶ μαγείρων ὅλως μὴ δεομένης, {ἀνήδονος δὲ καθ' ἑαυτὴν παραβαλλομένη πρὸς τὴν ἄψυχον,} κουφοτέρα δὲ ἐν ταῖς πέψεσιν τῆς ἐτέρας, κὰν ταῖς ἀναδόσεσιν ταῖς εἰς τὸ σῶμα ταχύτερα τῆς ἐκ λαχάνων ἀναδόσεως, πρὸς τε τὰς ἐπιθυμίας ἥττον ἐρεθίζουσα καὶ εἰς πάχος καὶ ῥώμην σώματος ἔλαττον συμβαλλομένη τῆς ἀψύχου διαίτης.

60. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 56, 1.

Pero el contemplativo, en uno u otro aspecto, se atenderá a un régimen de comidas sencillo, porque conoce sus ataduras. De este modo no puede aspirar al lujo, y si desea la frugalidad, no buscará comidas de seres animados, como si se tratara de una persona que no se conforma con una dieta alimenticia de seres no animados.

ἐκατέρως δὲ ὁ θεωρητικὸς τοῦ λιτοῦ τῆς διαίτης ἀνθέξεται· καὶ γὰρ οἶδεν ἐν οἷς ἐστὶν δεσμοῖς· ὥστε πολυτελείας ὀρέγεσθαι οὐ δύναται, καὶ τὸ λιτὸν ἀγαπῶν οὐ ζητήσει ἐμψύχων βρώσεις ὥς οὐκ ἀρκούμενος τῇ τῶν ἀψύχων.

61. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 12, 4.

Mas si se arguyera que, en las mismas condiciones que los frutos, la divinidad nos ha concedido los animales para nuestro uso, yo replicaría que con su sacrificio les causamos un daño a los seres animados, puesto que les privamos de su alma. No se les debe sacrificar, por tanto. Porque el sacrificio, en cuanto al nombre, es ya un acto sagrado. Y no es santa la persona que satisface un agradecimiento con bienes ajenos, sin permiso, aunque coja frutos o plantas. ¿Cómo, pues, puede ser sagrado un acto, cuando se comete una injusticia contra unas personas a las que se les ha despojado de unas pertenencias? Y ni siquiera realiza un sacrificio dentro de la norma sagrada la persona que arrebató los frutos de otros; es totalmente impío el ofrendar unos bienes más valiosos que los anteriores, quitándoselos a otros, porque, de este modo, el delito es todavía mayor. Y es

mucho más valiosa que los seres nacidos de la tierra el alma, a la que no es conveniente quitársela a los animales sacrificándolos.

Εἰ δὲ λέγοι τις ὅτι οὐχ ἦττον τῶν καρπῶν καὶ τὰ ζῷα ἡμῖν ὁ θεὸς εἰς χρῆσιν δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι γε ἐπιθυομένων τῶν ζῶων φέρει τινὰ βλάβην αὐτοῖς, ἅτε τῆς ψυχῆς νοσφιζομένων. Οὐ θυτέον οὖν ταῦτα· ἢ γὰρ θυσία ὅσια τίς ἐστι κατὰ τοῦνομα. Ὅσιος δὲ οὐδεὶς ὃς ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἀποδίδωσι χάριτας, κἂν καρποὺς λάβῃ κἂν φυτά, μὴ ἐθέλοντος. Πῶς γὰρ ὅσιον ἀδικουμένων τῶν ἀφαιρεθέντων; εἰ δὲ οὐδὲ καρποὺς ὁ ἀφελόμενος ἄλλων ὁσίως θύει, τὰ γε τούτων τιμιώτερα παντελῶς οὐχ ὅσιον ἀφαιρουμένους τινῶν θύειν· τὸ γὰρ δεινὸν οὕτω γίγνεται μεῖζον· ψυχὴ δὲ πολλῷ τιμιώτερον τῶν ἐκ γῆς φυομένων, ἣν ἀφαιρεῖσθαι θύοντα τὰ ζῷα οὐ προσήκεν.

62. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 28, 2-3.

Por este motivo los pitagóricos, habiendo aceptado esta norma, se abstuvieron durante toda su vida de comer animales, y cuando ellos hacían partícipes a los dioses, como ofrenda, de algún animal, en lugar de ellos mismos, tan solo consumían este; a los demás realmente ya no los tocaban en su vida. Pero nosotros no obramos así. Llenos en exceso, hemos llegado al último extremo de la transgresión en estos temas, a lo largo de la vida. Porque ni se deben manchar los altares de los dioses con la sangre, ni los hombres deben tocar tal alimento, como tampoco los cuerpos de sus semejantes, sino que hay que realizar para toda la vida la norma que todavía subsiste en Atenas.

Διόπερ οἱ Πυθαγόρειοι τοῦτο παραδεξάμενοι κατὰ μὲν τὸν πάντα βίον ἀπείχοντο τῆς ζωοφαγίας, ὅτε δὲ εἰς ἀπαρχὴν τι τῶν ζῶων ἀνθ' ἑαυτῶν μερίσειαν τοῖς θεοῖς, τούτου γευσάμενοι μόνον, πρὸς ἀλήθειαν ἄθικτοι τῶν λοιπῶν ὄντες ἔζων. Ἀλλ' οὐχ ἡμεῖς· ἐμπιπλάμενοι δὲ εἰς πολλοστὸν ἀφικόμεθα τῆς ἐν τούτοις {παρὰ τὸν βίον} παρανομίας. Καὶ γὰρ οὔτε φόνῳ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς χραίνειν δεῖ, οὔτε ἀπτέον τοῖς ἀνθρώποις τῆς τοιαύτης τροφῆς, ὥς οὐδὲ τῶν ἰδίων σωμάτων, ἀλλὰ ποιητέον παράγγελμα τῷ παντὶ βίῳ τὸ ἐν Ἀθήναις ἔτι σφωζόμενον.

63. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III, 18, 1-2.

Por estos y por otros hechos que recordaremos a continuación, repasando los escritos de los antiguos, se demuestra que los animales son racionales, con una razón imperfecta en la mayoría de ellos, pero no carentes completamente de ella. Y si la justicia se proyecta sobre los seres racionales, como reconocen nuestros adversarios, ¿cómo no vamos a tener también nosotros un sentimiento de justicia para los animales? A las plantas, en efecto, no haremos extensivo nuestro sentimiento de justicia por el hecho de que parece existir una gran incompatibilidad con la razón. Sin embargo, también solemos utilizar los frutos, pero sin cortar los troncos de los árboles con ellos; y recogemos los cereales y legumbres cuando se secan, caen al suelo y fenecen, pero, en cambio, nadie comería animales muertos, salvo que se tratara de peces, a los que damos una muerte violenta. De modo que se produce una gran injusticia a propósito de los animales.

Διὰ μὲν τούτων καὶ ἄλλων, ὧν ἐξῆς μνησθησόμεθα τὰ τῶν παλαιῶν ἐπιτρέχοντες, δέικνται λογικὰ ὄντα τὰ ζῷα, τοῦ λόγου ἐν τοῖς πλείστοις ἀτελοῦς μὲν ὄντος, οὐ μὴν παντελῶς ἐστερημένου. Τῆς δὲ δικαιοσύνης πρὸς τὰ λογικὰ οὔσης, καθάπερ φασὶν οἱ ἀντιλέγοντες, πῶς οὐχὶ καὶ πρὸς ταῦτα εἴη ἂν ἡμῖν τὸ δίκαιον; οὐ γὰρ καὶ πρὸς τὰ φυτὰ παρατενοῦμεν τὸ τῆς δικαιοσύνης, διὰ τὸ φαίνεσθαι πολὺ τὸ πρὸς τὸν λόγον

ἀσύγκλωστον· καίτοι κἀνταῦθα τοῖς καρποῖς χρῆσθαι εἰώθαμεν, οὐ μὴν σὺν τοῖς καρποῖς κατακόπτειν καὶ τὰ πρέμνα. Τὸν δὲ σιτικὸν καρπὸν καὶ τὸν τῶν χεδρόπων ἀυανθέντα καὶ εἰς γῆν πίπτοντα καὶ τεθηκότα συλλέγομεν, ζῶων δὲ τὰ θνησεΐδια {πλὴν τῶν ἰχθύων, ἃ καὶ αὐτὰ βία ἀναιροῦμεν} οὐκ ἂν τις προσενέγκαιτο· ὥστε πολὺ τὸ ἄδικον ἐν τούτοις.

64. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III, 19, 1-2.

Y quien pretende que no consumamos carne de buey y que tampoco, porque destruimos y arruinamos el espíritu y la vida, presentemos manjares que provoquen nuestra saciedad y que sirvan de ornamentos a nuestra mesa, ¿de qué bien necesario para su salvación, u honesto para la virtud, priva a la vida? Mas con todo, comparar las plantas con los animales es completamente forzado. Porque estos están dotados por naturaleza para tener sensaciones, para sufrir, para sentir temor, para recibir daño y, por ende, injusticia; en cambio, aquellas nada tienen sensible y, por tanto, ni extraño, ni malvado, ni perjuicio alguno, ni injusticia. En efecto, el principio de toda apropiación y enajenación es la percepción sensible.

Ὁ δὲ ἀξίων ἡμᾶς ὄψω μὴ χρῆσθαι βοΐ, μηδὲ πνεῦμα καὶ ζωὴν διολλύντας καὶ διαφθείροντας ἡδύσματα πλησμονῆς καὶ καλλωπίσματα προστίθεσθαι τραπέζης, τίνος ἀναγκαίου πρὸς σωτηρίαν {ἢ καλοῦ πρὸς ἀρετὴν} ἀφαιρεῖται τὸν βίον; οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς ζώοις τὰ φυτὰ παραβάλλειν κομιδῇ βίαιον. Τὰ μὲν γὰρ αἰσθάνεσθαι πέφυκε καὶ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ βλάπτεσθαι, διὸ καὶ ἀδικεῖσθαι· τοῖς δὲ οὐθέν ἐστιν αἰσθητόν, οὕτως δὲ οὐδὲ ἀλλότριον οὐδὲ κακὸν οὐδὲ βλάβη τις οὐδὲ ἀδικία. Καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι.

65. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III, 26, 1-2.

Puesto que de esta manera son consanguíneos, si pareciera también, según Pitágoras, que les había correspondido la misma alma que a nosotros, sería con razón considerado impío el que no se abstuviera de la injusticia para sus parientes. Evidentemente, porque algunos de ellos sean feroces, no se rompe por ello el vínculo de parentesco. Pues algunos hombres, en nada menos, sino incluso más que los animales, son unos malvados contra sus semejantes y se dejan llevar, para hacer daño a cualquiera, como impulsados por una corriente de su particular naturaleza y maldad.

Ὡστε συγγενῶν ὄντων, εἰ φαίνοιτο κατὰ Πυθαγόραν καὶ ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα, δικαίως ἂν τις ἀσεβῆς κρίνοιτο τῶν οἰκείων {τῆς ἀδικίας} μὴ ἀπεχόμενος. Οὐ μὴν ὅτι τινὰ ἄγρια αὐτῶν, διὰ τοῦτο τὸ οἰκεῖον ἀποκέκοπται. Οὐθέν γὰρ ἦττον {ἀλλὰ καὶ μᾶλλον} τῶν ἀνθρώπων ἔνιοι κακοποιοὶ τε τῶν πλησίον εἰσὶ καὶ φέρονται πρὸς τὸ βλάπτειν τὸν ἐντυχόντα καθάπερ ὑπὸ τινος πνοῆς τῆς ἰδίας φύσεως καὶ μοχθηρίας· διὸ καὶ ἀναιροῦμεν τούτους, οὐ μέντοι ἀποκόπτομεν τὴν πρὸς τὸ ἡμέρον σχέσιν.

66. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, IV, 18.

Y un filósofo, especialmente, suscribiría para sí unas leyes sagradas, que dioses y hombres, obedientes a las divinidades, fijaron. Surgen leyes sagradas en pueblos y estados que ordenan la santidad, prohíben el alimento de seres animados a los sacerdotes, e impiden beber en cantidad, ya por piedad ya por algunos perjuicios que se originan de esa alimentación. Por consiguiente, o hay que imitar a los sacerdotes, o hay que obedecer a

todos los legisladores. En cualquiera de ambos casos, la persona justa y piadosa en un sentido perfecto debe abstenerse de todos los animales. Porque, si algunos se abstienen parcialmente de ciertos animales por piedad, el piadoso se abstendrá por completo de todos los animales.

Φιλοσοφῶν δὲ ἀνὴρ μάλιστα ἂν τοὺς ἱεροὺς ἑαυτῷ ὑπογράψειε νόμους, οὓς θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι ἀφώρισαν θεοῖς ἐπόμενοι. Οἱ δ' ἱεροὶ πεφήνασι νόμοι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις ἀγνείαν μὲν προστάττοντες, ἐμψύχων δὲ βρῶσιν ἀπαγορεύοντες τοῖς ἱερεῦσιν, ἥδη δὲ καὶ εἰς πλῆθος πίνειν κωλύοντες, ἢ δι' εὐσεβείαν ἢ διὰ τινὰς βλάβας ἐκ τῆς τροφῆς· ὥστε ἢ τοὺς ἱερέας μιμητέον ἢ πᾶσι πειστέον τοῖς νομοθέταις. Ἐκατέρως γὰρ πάντων ἀφεκτέον τὸν νόμιμόν τε τελείως καὶ εὐσεβῆ· εἰ γὰρ κατὰ μέρος τινὲς δι' εὐσεβείαν τινῶν ἀπέχονται, ὁ πρὸς πάντα εὐσεβῆς πάντων ἀφέζεται.

67. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, IV, 20.

Las personas consagradas a la divinidad estimaban la pureza como una ausencia de mezcla con su contrario y, si se producía esta, se daba la contaminación. Por lo que creían que, tomando un alimento a base de frutos, no derivado de seres muertos ni animados, las disposiciones establecidas por la naturaleza no se mancillaban y, por ser los animales seres sensibles, consideraban el sacrificio y supresión de sus vidas como un delito de sangre perpetrado contra unos seres vivos y todavía mucho más, que un cuerpo que había sido sensible, privado de la sensación y cadáver, se mezclara con uno vivo dotado de ella. Por ello, la pureza en todos se estima que consiste en el abandono y abstinencia de muchas cosas y de sus contrarios, y en el aislamiento y asunción de las cosas propias y adecuadas.

Ἀγνείαν γὰρ ἐτίθεντο οἱ ἱεροὶ τὴν πρὸς τοῦναντίον ἀμιξίαν, μολυσμὸν δὲ τὴν μῖξιν. Ὅθεν τὴν μὲν τῶν καρπῶν τροφήν οὐκ ἐκ νεκρῶν ληφθεῖσαν οὐδὲ οὕσαν ἔμψυχον {τῇ φύσει} προσφέροντες τὰ ὑπὸ τῆς φύσεως διοικούμενα μὴ μιαίνεσθαι ὄντο, τῶν δὲ ζώων αἰσθητικῶν ὄντων τὰς σφαγὰς καὶ ἀφαιρέσεις τῶν ψυχῶν ὡς πρὸς τοὺς ζῶντας μiasμοὺς ἡγοῦντο, καὶ πολλῷ μᾶλλον τὸ αἰσθητικὸν γινόμενον σῶμα ἀφηρημένον τῆς αἰσθήσεως καὶ νεκρὸν μιγνύειν τῇ αἰσθήσει τοῦ ζῶντος. Διὸ ἐν πᾶσιν ἡ ἀγνεία ἐν ἀποθέσει μὲν καὶ ἀφέξει τῶν πολλῶν καὶ ἐναντίων, μονώσει δὲ καὶ λήψει τῶν οἰκείων καὶ προσφυῶν.

68. Ireneo, *Contra las herejías*, I, 28, 1.

[...] aquellos que se llaman Encratitas (autocontrolados) predicaron contra el matrimonio, dejando de lado la creación original de Dios e indirectamente culpando a Aquel que hizo al hombre y a la mujer para la propagación de la raza humana. Algunos de los que se cuentan entre ellos también han introducido la abstinencia de alimento procedente de animal, demostrando así que son ingratos con Dios, quien creó todas las cosas.

[...] οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Θεοῦ καὶ ἡρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄρρεν καὶ θήλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος, καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο, ἀχαριστοῦντες τῷ πάντα πεποιηκότι Θεῷ.

69. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 1, 4.

Algunos viven para comer, como los animales privados de razón, para quienes la vida no presenta mayor aliciente que el estómago. Pues bien, el Pedagogo nos prescribe comer

para vivir; ni el comer debe ser nuestra obsesión, ni nuestro fin el placer, sino que el alimento es lícito para facilitarnos nuestra permanencia aquí en la tierra, que el Logos pretende trocar, siguiendo sus principios pedagógicos, en inmortalidad. Que nuestro alimento sea simple y sencillo, conforme a la verdad, [...].

Οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ ἄλογα ζῶα, οἷς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γαστήρ ἐστὶν ὁ βίος, ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν. Οὐτε γὰρ ἔργον ἡμῖν ἡ τροφή οὔτε σκοπὸς ἡδονή, ὑπὲρ δὲ τῆς ἐνταῦθα διαμονῆς, ἣν ὁ λόγος εἰς ἀφθαρσίαν παιδαγωγεῖ, ἐγκρίνεται ἡ τροφή. Ἀπλῇ δὲ αὕτη καὶ ἀπερίεργος, ἀληθεία κατάλληλος, [...].

70. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 11, 1.

«Bueno es no comer carne ni beber vino»; en este mismo sentido se pronuncia Pitágoras y su escuela. Se refiere a la carne de caza mayor, cuyos olores más espesos oscurecen, en densas sombras, el alma. Mas, si alguno la prueba, no peca; sea moderado al tomarla, no sea ávido en exceso, ni esclavo; ni saque su lengua hacia el plato, porque oír la voz: «No arruines por causa de un manjar la obra de Dios».

«Καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν» αὐτὸς τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου· θηρίων γὰρ μᾶλλον τοῦτό γε, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν ἀναθυμίασις θολωδεστέρα οὔσα ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ. Εἰ δέ τις καὶ τούτων μεταλαμβάνει, οὐχ ἀμαρτάνει, μόνον ἐγχρατῶς μετεχέτω, μὴ ἐξεχόμενος μηδὲ ἀπηρημένος αὐτῶν μηδὲ ἐπilaiμαργῶν τῷ ὄψῳ· ὑπηγήσει γὰρ αὐτῷ φωνή, «Μὴ ἔνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ»

71. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 15, 1-2.

Por eso, pues, nuestra obligación se centra en rechazar aquel tipo de alimento que, sin tener hambre, nos induzca a comer, por proporcionar gusto a nuestro apetito. Pero, ¿acaso no puede darse una sana variedad de alimentos, en medio de una sana frugalidad? Cebollas, aceitunas, algunas legumbres, leche, queso, fruta y diversos manjares sin salsa. Y si conviene carne asada o cocida, debe ofrecerse.

Διὸ παραφυλακτέον τῶν βρωμάτων ἃ μὴ πεινῶντας ἡμᾶς ἐσθίειν ἀναπείθει γοητεύοντα τὰς ὁρέξεις. Μὴ γὰρ οὐκ ἔνεστι καὶ ἐν εὐτελείᾳ σῶφρονι πολυειδία ἐδεσμάτων ὑγιεινῇ; βολβοί, ἐλαῖαι, λαχάνων ἔνια, γάλα, τυρὸς τὰ τε ὥραῖα ἐψήματά τε παντοδαπὰ ζωμῶν ἄνευ. Κἂν ὁπτοῦ δέῃ κρέως ἢ ἐφθοῦ, μεταδοτέον.

72. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, II, 55, 2-3.

Dice la Escritura: «Come como hombre lo que te ofrezcan, sé el primero en terminar por educación y, si estás sentado en medio de muchos comensales, no seas el primero en alargar la mano». No conviene saltar ante los demás dejándonos llevar por la glotonería, ni por avidez quedarse tendidos largo tiempo, haciendo gala de intemperancia con insistencia. Tampoco conviene, mientras se come, estar como fieras sobre el pasto, ni servirse excesiva comida. El hombre por naturaleza no come carne, sino pan.

«Φάγε», φησὶν, «ὥς ἄνθρωπος τὰ παρακείμενα, παῦσαι πρῶτος χάριν παιδείας, καὶ εἰ ἀνὰ μέσον πλειόνων ἐκάθισας, πρότερος αὐτῶν μὴ ἐκτείνης χεῖρα.» Οὐκ οὐκ προεκπηδητέον ὑπὸ λαιμαργίας ἀναπειθομένους ποτὲ οὐδὲ μὴν ἐπιγλιχομένους παρεκτείνειν μέχρι

πολλοῦ χρή, τῇ ἐφυστερήσει τὴν ἀκρασίαν ὁμολογοῦντας, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ μεταξὺ προσκειμένους φαίνεσθαι καθάπερ τὰ θηρία τῇ βορᾷ οὐδὲ μὴν πλείονος ὄψου προσφέρεσθαι· οὐ γὰρ ὀψοφάγος φύσει, ἀλλὰ σιτοφάγος ἄνθρωπος.

73. Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 7, 60.

Pero quienes por odio contra la carne desean con espíritu de ingratitud librarse de la unión del matrimonio y de la participación de los convenientes manjares, son ignorantes y ateos, practicando irracionalmente la continencia como la mayoría de los otros gentiles. Así, los bracmanes [sic] ni comen ser animado ni beben vino y algunos de ellos ingieren el alimento, como nosotros, cada día, otros cada dos días, según dice Alejandro Políistor en las *Investigaciones Indiacas*.

Οἱ δέ, διὰ τὸ μῖσος τὸ πρὸς τὴν σάρκα τῆς κατὰ γάμον συναλλαγῆς καὶ τῆς τῶν καθηκόντων βρωμάτων μεταλήψεως ἀχαρίστως ἀπαλλάττεσθαι ποθοῦντες, ἀμαθεῖς τε καὶ ἄθεοι, ἀλόγως ἐγκρατευόμενοι, καθάπερ τὰ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐθνῶν. Βραχμᾶναι γοῦν οὔτε ἔμψυχον ἐσθίουσιν οὔτε οἶνον πίνουσιν· ἀλλ' οἱ μὲν αὐτῶν καθ' ἐκάστην ἡμέραν ὡς ἡμεῖς τὴν τροφήν προσίενται, ἔνιοι δ' αὐτῶν διὰ τριῶν ἡμερῶν, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος ὁ Πολύιστωρ ἐν τοῖς Ἰνδικοῖς [...].

74. Tertuliano, *De Ieiunio*, VI, 1.

Ahora, si ha habido temeridad en nuestro retroceso a las experiencias primordiales, las razones por las que Dios las haya hecho recaer, y nuestro deber de poner restricciones a la comida, consultemos la conciencia común. [...] ya sea con una mente mucho más vigorosa, con un corazón mucho más vivo, que cuando toda esa habitación de nuestro hombre interior, rellena de carnes, inundada de vinos, fermentando con el propósito de secreción excremental, ya se está volviendo en un premeditado de retretes, donde, evidentemente, nada es tan superfluo como el disfrute de la lujuria.

Nunc si temere rationes castigati a deo victus et castigandi propter deum a nobis ad primordiorum experimenta revocavimus, conscientiam communem consulamus. [...] si multo pollentioris mentis, si multo vivacioris cordis, quam cum totum illud domicilium interioris hominis escis stipatum, vinis inundatum, decoquendis iam, stercoribus exaestuans praemeditatorium efficitur latrinarum, in quo plane nihil tam in proximo supersit quam ad lasciviam sapere.

75. Orígenes, *Contra Celso*, 5, 49.

No mancha al hombre lo que entra por la boca, ni la comida nos recomienda ante Dios; de ahí que no nos envanecemos demasiado por no comer, ni vamos tampoco a comer por mera gula. Por lo mismo y en cuanto a nosotros toca, alégrense los pitagóricos de abstenerse de todo lo animado. Lo que importa es la diferente causa por que los discípulos de Pitágoras se abstienen de comer seres vivos y por la que lo hacen nuestros ascetas. Aquellos se abstienen de lo animado por razón del mito de la transmigración de las almas: «Y alguien, gran insensato, al hijo caro levantado, lo inmolará, entre preces, sobre el ara»; mas nosotros, si algo de eso hacemos, es que abofeteamos nuestro cuerpo y lo reducimos a servidumbre y queremos mortificar los miembros que están en la tierra, la fornicación,

la impureza, la disolución, la pasión y el mal deseo, y todo lo ordenamos a matar las acciones del cuerpo.

Ἀλλ' ἐπεὶ «οὐ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον», καὶ «βρῶμα ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ », οὐ μέγα φρονοῦμεν μὴ ἐσθίοντες οὐδ' ἀπὸ γαστριμαργίας ἤκοιμεν ἐπὶ τὸ ἐσθίειν. Διόπερ τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου ἐμψύχων ἀπεχόμενοι χαιρόντων. Ὅρα δὲ καὶ τὴν διαφορὰν τοῦ αἰτίου τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς τῶν ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ τῶν ἐν ἡμῖν ἀσκητῶν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ διὰ τὸν περὶ ψυχῆς μετενσωματουμένης μῦθον ἐμψύχων ἀπέχονται· καὶ τίς φίλον υἱὸν ἀείρας σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος; Ἡμεῖς δὲ κἂν τὸ τοιοῦτο πράττωμεν, ποιοῦμεν αὐτό, ἐπεὶ ὑπωπιάζομεν «τὸ σῶμα» καὶ δουλαγωγοῦμεν καὶ βουλόμεθα νεκροῦν «τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, ἀσέλγειαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν»· καὶ πάντα γε πράττομεν, ἵνα «τὰς πράξεις τοῦ σώματος» θανατώσωμεν.

76. Jerónimo, *Cartas*, 22, 7.

Contemplaba con espanto mis miembros deformados por el saco; mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Todo el día llorando, todo el día gimiendo. Y si, contra mi voluntad, alguna vez me vencía un sueño repentino, daba contra el suelo con mis huesos, que apenas si estaban ya juntos. De la comida y de la bebida prefiero no hablar, pues hasta los mismos enfermos sólo beben agua fría, y tomar algo cocido se considera un lujo. Así, pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero únicamente de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido por los ayunos; pero mi alma ardía de deseos dentro de un cuerpo helado, y muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos. Así, pues, desamparado de todo socorro, me arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con mis lágrimas y domaba la repugnancia de mi carne con ayuno de semanas.

Horrebam sacco membra defornis, squalida cutis situm Aethiopicae carnis adduxerat. Cotidie lacrimae, cotidie gemitus et, si quando repugnantem somnus imminens oppressisset, nuda homo uix ossa haerentia conlidebarn. De cibis uero et potu taceo, cum etiam languentes aqua frígida utantur et coctum aliquid accepisse luxuriae sit. Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaueram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum, Pallebant ora ieiuniis et mens desideriiis aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum iam carne praernortua sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus ad Iesu iacebam pedes, rigabam lacrimis, crine tergebam et repugnantem carnem ebdomadatum inedia subiugabam.

77. Jerónimo, *Cartas*, 22, 34.

Tres géneros de monjes hay en Egipto: El cenobio, que en su lengua gentil llaman *sauhes* y nosotros podemos traducir “los que viven en comunidad”; anacoretas, que moran solos por los desiertos y reciben su nombre del hecho de retirarse de entre los hombres; el tercer género es el que llaman *remnuoth*, el más detestable y despreciado, y que, en nuestra provincia, es el solo o el primero que se da. Estos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes barajas, pues viviendo de su propia comida, no sufren sujetarse a nadie.

Realmente suelen tener competición de ayunos y lo que debería ser secreto lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos, y cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar.

Tria sunt in Aegypto genera monachorum: coenobium quod illi *sauhes* gentili lingua uocant, nos «in commune uiuentes» possumus appellare; anachoretæ, qui soli habitant per deserta et ab eo quod procul ab hominibus recesserint nuncupantur; tertium genus est, quod dicunt *remnuoth*, deterrimum atque neglectum, et quod in nostra prouincia aut solum aut primum est. Hi bini uel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione uiuentes, et de eo quod laborauerint in medium partes conferunt ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis, et quasi ars sit sancta, non uita, quidquid uendiderint, maioris est pretii. Inter hos saepe sunt iurgia, quia suo uiuentes cibo non patiuntur se alicui esse subiectos, Re uera solent certare ieiuniis et rem secreti uictoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia: laxae manicæ, caligae follicantes, uestis grossior, crebra suspiria, uisitatio uirginum, detractatio clericorum, et si quando festior dies uenerit saturantur ad uomitum.

78. Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 10.

No consumamos alimentos que, o son difíciles de digerir, o que, una vez comidos, nos dan motivo de lamentar el haberlos conseguido y perdido con gran esfuerzo. La elaboración culinaria de verduras, frutas y legumbres es sencilla y no precisa de arte ni dispendio alguno por parte de los cocineros: nutren el cuerpo humano sin que tengamos que preocuparnos y, consumidos con moderación (pues tampoco se devora con auidéz aquello que no supone un incentivo para la gula), se asimilan con fácil digestión. Por comer uno o dos platos, y además, frugales, nadie se siente atiborrado hasta la hinchazón del vientre, cosa que sí sucede cuando las carnes son variadas y se busca deleite con sus sabores.

Nec tales accipiamus cibos, quos aut difficulter digerere aut comesos magno partos et perditos labore doleamus. Olerum, pomorum ac leguminum et faciliior apparatus est et arte impendiisque cocorum non indiget et sine cura sustemptat humanum corpus moderateque sumptus (quia nec auide devoratur, quod irritamenta gulæ non habet) leuiori digestionem concoquitur. Nemo enim uno aut duobus cibus, hisque vilibus, usque ad inflationem ventris oneratur, quæ diversitate carnum et saporis delectatione concipitur.

79. *Historia de los monjes de Egipto*, 2, 8-9.

Los grandes padres tienen la costumbre de no ofrecer alimento a la carne antes de conceder el alimento espiritual al alma, esto es, la comunión de Cristo. [...] Nos dijo: «Yo conocí a un hombre que en el desierto no comió ninguna comida terrenal durante tres años, sino que un ángel le alimentaba con comida celestial cada tres días y él se lo echaba a la boca. El monje tenía esto en vez de comida y bebida».

ἔθος γὰρ τοῖς μεγάλοις μὴ πρότερον τροφήν προσίεσθαι τῇ σαρκί, πρὶν ἢ τὴν πνευματικὴν τροφήν τῇ ψυχῇ παραδοῦναι, τοῦτο δὲ ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν κοινωνία. [...] «Οἶδα ἐγὼ τινα ἄνθρωπον ἐν τῇ ἐρήμῳ μηδὲν γήϊον βρῶμα ἐπὶ τρία ἔτη γευσάμενον, ἀλλὰ ἄγγελος αὐτῷ κατὰ τρεῖς ἡμέρας οὐράνιον βρῶμα ἐκόμιζεν καὶ ἔβαλλεν αὐτοῦ εἰς τὸ στόμα, καὶ τοῦτο αὐτῷ ἀντὶ τροφῆς καὶ ποτοῦ ἐγίγνετο.

80. *Historia de los monjes de Egipto, 2, 5.*

Tras escuchar esto, se marchó a un desierto cercano, donde vivió absolutamente solo. Se construyó una pequeña cabaña, donde se contentó únicamente comiendo legumbres en conserva, a menudo, una sola vez por semana incluso. [...].

ταῦτα ἀκούσας ἐπὶ τὴν πλησίον ἔρημον ὥρμησεν καταμόνας πρῶτον διάγων, καλύβιον μικρόν τι ἑαυτῷ κατασκευάσας, λαχάνοις συνθέτοις μόνον ἀρκούμενος, μολλάκις καὶ δι' ἑβδομάδος ἅπαξ μεταλαμβάνων. [...].

81. *Historia de los monjes de Egipto, 20, 17.*

Y la mayoría de ellos no comían ni pan ni fruta, sino sólo endivias. Algunos no dormían en toda la noche, sino que, sentados o en pie, se mantenían firmes orando hasta el amanecer.

Πολλοὶ τε αὐτῶν οὔτε ἄρτον ἤσθιον οὔτε ὀπώραν, ἀλλὰ πικρίδας μόνον. τινὲς δὲ αὐτῶν οὐδὲ ἐκάθευδον ὅλην τὴν νύκτα, ἀλλ' ἢ καθήμενοι ἢ ἐστῶτες ἄχρι πρωῒ ἐνεκαρτέρουν εὐχόμενοι.

82. *Historia de los monjes de Egipto, 6, 4.*

Comía semillas que no necesitaban ser cocidas. Y, según cuentan, salía por la noche de la celda, se reunía con los animales salvajes y les daba de beber del agua que tenía, pues se podían ver las huellas de antílopes, asnos salvajes, gacelas y otros animales alrededor de su morada, con los que siempre se divertía.

ἤσθιεν δὲ τῶν σπερμάτων τὰ ἄνεφθα. ἐξῆι δέ, ὡς φασί, νύκτωρ τοῦ κελλίου καὶ ἀγρίοις θηρίοις συναγελάζετο καὶ ἐξ ὧ εἶχεν ὕδατος αὐτὰ ἐπότιζεν. ἦν γὰρ ἰδεῖν ἵχνη βουβάλων καὶ ὀνάγων καὶ δορκάδων καὶ ἄλλων κτηνῶν περὶ τὴν μονὴν αὐτοῦ, οἷς ἀεὶ προσετέρπετο.

83. *Historia de los monjes de Egipto, 12, 2-3.*

En una ocasión, estando él solo en el desierto, tuvo deseo de miel. Acto seguido, como encontró panales de miel bajo una piedra, dijo: «Apártate de mí, desenfrenado deseo. Pues escrito está: Proceded guiados por el Espíritu y no satisfagáis el deseo de la carne». Y dejándolos [ahí], se alejó. En su tercera semana de ayuno en el desierto, encontró unos frutos tirados. Entonces se dijo: «Ni comeré, ni siquiera cogeré uno de los frutos, para no ser ocasión de ofensa contra mi hermano, esto es, el alma. Pues escrito está: No sólo de pan vivirá el hombre». Ayunando incluso otra semana más, al final se durmió.

ἄλλοτε δὲ αὐτῷ καθ' ἑαυτὸν γενομένῳ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐπιθυμία μέλιτος γέγονεν. εὐθὺς δὲ ὑπὸ πέτραν κηρία εὐράμενος · «Ἀπελθε, φησίν, ἀπ' ἐμοῦ ἡ ἀκόλαστος ἐπιθυμία. γέγραπται γὰρ · μνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. καὶ καταλιπὼν αὐτὰ ἀπηλλάγη. ἤδη δὲ αὐτοῦ τρεῖς ἑβδομάδας ἐν τῇ ἐρήμῳ νηστεύσαντος ὀπώρας εἴδεν ἐρριμμένας. εἶπεν οὖν · «Οὐ μὴ φάγω, οὐδ' οὐ μὴ ἄψωμαί τινος ἐξ αὐτῶν, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω, τοῦτ' ἔστι τὴν ψυχὴν. γέγραπται γὰρ · οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος». νηστεύσας δὲ καὶ ἄλλην ἑβδομάδα ὕστερον ἀπενύσταξεν.

84. Paladio, *Historia Lausiaca*, 38, 12-13.

Y nuevamente dijo: «Desde que llegué al desierto no he tocado una lechuga, ni ninguna otra legumbre verde, ni fruta, ni uvas, ni carne, ni agua para lavarme». Finalmente, después de dieciséis años de este régimen sin alimentos cocinados, porque su cuerpo, debido a la debilidad del estómago, necesitaba de comida pasada por el fuego, no tocó más el pan, sino que solo tomó un poco de verduras, o infusiones o verduras secas durante dos años; y mientras seguía este régimen murió, después de recibir la comunión en la iglesia, el día de la Epifanía.

Ἔλεγε δὲ ὅτι «Ἀφ' οὗ κατέλαβον τὴν ἔρημον οὐ θριδακίου ἡψάμην, οὐχ ἑτέρου λαχάνου τινὸς χλωροῦ, οὐκ ὀπώρας, οὐ σταφυλῆς, οὐ κρεῶν, οὐ λουτροῦ». Ἐς ὕστερον δὲ τῷ ἐξκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς πολιτείας τῆς ἄνευ ἐνῆματος, χρεῖαν ἐχούσης αὐτοῦ τῆς σαρκὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν τοῦ στομάχου τοῦ μεταλαμβάνειν διὰ πυρός, ἄρτου μὲν ἥψατο οὐκέτι, λαχάνων δὲ μεταλαμβάνων ἢ πτισάνης ἢ ὀσπριδίων ἐπὶ δύο ἔτη, ἐν αὐτοῖς τελευτᾷ, κοινωνήσας εἰς τὰ Ἐπιφάνια εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

85. Paladio, *Historia Lausiaca*, 17, 5.

Es superfluo hablar de comida y bebida, cuando ni siquiera entre las personas más débiles encontramos gula o indiferencia en esos lugares, ya sea por la escasez de alimentos necesarios, ya sea por el celo sagrado de los hombres que viven allí. Hablaré en su lugar de los otros aspectos de su ascetismo.

Περὶ μὲν οὖν βρώσεως καὶ πόσεως περιττὸν τὸ διηγῆσασθαι, ὅποτε οὐδὲ παρὰ τοῖς ῥαθύμοις ἔστιν εὐρεθῆναι ἀδηφαγίαν ἢ ἀδιαφορίαν ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις, καὶ διὰ τὴν σπάνιν τῶν χρειῶν καὶ διὰ τὸν ζῆλον τῶν κατοικούντων. Περὶ δὲ τῆς ἄλλης αὐτοῦ ἀσκήσεως λέγω.

86. Teodoreto, *Historias de los monjes de Siria*, 1, 2.

Se alimentaba no de aquello que uno se fatiga en sembrar o plantar, sino de lo que crece espontáneamente. En efecto, recogía los frutos naturales de los árboles silvestres y hierbas comestibles similares a nuestras legumbres para proporcionar a su cuerpo lo indispensable para vivir y rechazando siempre servirse del fuego.

Τροφήν δὲ εἶχεν · οὐ τὴν μετὰ μόνου σπειρομένην καὶ φυομένην, ἀλλὰ τὴν αὐτομάτως βλαστάνουσαν · τῶν γὰρ ἀγρίων δένδρων τοὺς αὐτοφυεῖς συλλέγων καρποὺς καὶ τῶν βοτανῶν τὰς ἐδωδίμους καὶ λαχανώδεις, ἐκ τούτων ἐδίδου τῷ σώματι τὰ εἰς τὸ ζῆν ἀποχρῶντα, τὴν τοῦ πυρὸς παραιτούμενος χρεῖαν.

87. Teodoreto, *Historias de los monjes de Siria*, 6, 10.

Así hablaba cuando un león apareció a lo lejos; a los acompañantes del anciano les invadió la angustia. Cuando se dio cuenta de ello el otro, que estaba sentado tranquilamente en el borde de su agujero, se puso de pie y ordenó al león que pasase por el otro lado. El león obedeció al instante, depositó su racimo de dátiles, dio media vuelta y se fue. Cuando ya estaba bastante lejos se tumbó en el suelo y se durmió.

Τούτων οὕτω λεγομένων, λέων πόρρωθεν ἀνεφάνη · ἀγωνία δὲ τῶν σὺν τῷ πρεσβύτῃ περιπεσόντων, αἰσθόμενος ὁ ἐπὶ τῆς καταδύσεως καθημένος, ἀναστὰς τῷ λέοντι διένευσεν εἰς τὸ ἕτερον μεταδῆμενος μέρος. Ὁ δὲ παραυτίκα ἐπέισθη τε καὶ ἤκε, φέρων τῶν φοινίκων τὸν βότρυν · εἶτα πάλιν ἀπῆλθεν ἐπιτραπείς καὶ πόρρωθεν τῶν ἀνδρῶν κατακλιθεὶς ἐκαθεύδησε.

88. Teodoreto, *Historias de los monjes de Siria*, 30, 2.

Como alimento se sirve de lentejas en remojo, y soporta esta penitencia a pesar de tener un cuerpo débil y esquelético. Su piel, muy ligera, como una membrana, recubre sus frágiles huesos, pues las penitencias han consumido su grasa y sus músculos. Está expuesta a la vista de todos, hombres y mujeres, pero ella no ve a nadie ni muestra sus ojos a nadie, pues está rigurosamente cubierta con un velo que le cae en pliegues hasta las rodillas.

Τροφὴν δὲ ἔχει τὸν φακὸν ἀποδεδρεγμένον ὕδατι. Καὶ τοῦτον ἅπαντα ὑπομένει τὸν πόνον σώματι κατεσκελετευμένῳ καὶ ἡμιθνήτι χρωμένῃ. Λεπτότατον γὰρ τὸ δέρμα καὶ ὑμενώδεις λεπτοῖς ὀστέοις περικείται καὶ πιμελῆς καὶ σαρκῶν ὑπὸ τῶν πόνων δαπανηθεισῶν. Πρόκειται δὲ πᾶσι τοῖς ὁρᾶν αὐτὴν βουλομένοις, καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξίν, οὔτε ὁρῶσα πρόσωπον οὔτε ἐτέρῳ πρότιθεῖσα τὸ πρόσωπον, ἀλλ' ἀκριβῶς μὲν τῷ περιδολαίῳ κατακαλυπτομένη, μέχρι δὲ τῶν γονάτων κατακαμπτομένη, [...].

89. *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 51.

«No te dejes seducir por los placeres de los ricos de este mundo, como si estos goces encerrasen gran utilidad. Por ellos dan culto al arte culinario. Pero tú, estima en más las delicias del ayuno y de una comida vulgar. En efecto, la escritura dice: “El alma que está en la abundancia se burla de los panales de miel”. Ni siquiera te sacies de pan, ni desees vino».

Εἶπε πάλιν· Μὴ σε δελεάσῃ τῶν κοσμικῶν πλουσίῳ τρυφή, ὡς χρήσιμόν τι ἔχουσα, ἡδονῆς κενῆς ἕνεκεν. Ἐκεῖνοι τὴν ὡσαρτυτικὴν τιμῶσι τέχνην· νηστεία καὶ αὐτὸς διὰ τῶν εὐτελῶν τὴν ἐκείνων εὐπορίαν τῶν τροφῶν ὑπερβάλλεις. Φησὶ γάρ· Ψυχὴ ἐν τρυφῇ οὕσα κηρίοις ἐμπαίζει. Μὴ κορεσθῇς ἄρτου, καὶ οὐκ ἐπιθυμήσεις οἴνου.

90. *Apotegmas de los Padres del desierto*, 4, 76.

Un día los hermanos fueron a Alejandría, llamados por el arzobispo Teófilo, para que con su oración quedasen destruidos los templos paganos. Y mientras comían con él, les fue servida carne de vaca, y la comieron sin saber lo que era. Y tomando un trozo el arzobispo se la ofreció al anciano, que se sentaba a su lado, diciendo: «Come, Padre, que es un buen pedazo». Pero los otros le respondieron: «Habíamos creído, hasta ahora, que se trataba de legumbres. Pero si es carne no comeremos más». Y ninguno de ellos volvió a tomar nada.

Ἦλθόν ποτε Πατέρες εἰς Ἀλεξάνδρειαν, κληθέντες ὑπὸ Θεοφίλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ἵνα ποιήσῃ εὐχὴν καὶ καθέλῃ τὰ ἱερά. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν μετ' αὐτοῦ, παρετέθη κρέας μόσχιον· καὶ ἤσθιον, μηδὲν διακρινόμενοι. Καὶ λαβὼν ὁ ἐπίσκοπος ἐν κοπάδιν ἔδωκε τῷ ἑγγιστα αὐτοῦ γέροντι, λέγων· Ἴδου τοῦτο καλὸν κοπάδιν ἐστὶ, φάγε, ἀββᾶ. Οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· Ἡμεῖς ἕως ἄρτι λάχανα ἠσθίομεν· εἰ δὲ κρέας ἐστὶ, οὐ τρώγομεν. Καὶ οὐκ ἔτι προσέθετο οὐδὲ εἷς ἐξ αὐτῶν γεύσασθαι αὐτοῦ.

91. Regla de Pacomio, *Praecepta*, 116-117.

A propósito del lugar de amasar (la panadería), nadie hablará mientras amasa por la noche, ni los que estén horneando los panes, ni los que estén enfriando los panes por la mañana; sino que recitarán todos juntos hasta que terminen, y si les hace falta algo, no [lo dirán] hablando, sino golpeando con conocimiento. Nadie irá a la panadería si no le ha sido indicado. Nadie se quedará en los hornos mientras los panaderos estén cociendo [los panes], a no ser los que han sido designados.⁵⁷⁵

Quando farinam conspergunt aqua, et massam subigunt, nemo loquatur alteri. Mane quoque quando tabulis ad furnum vel ad clibanos deportant panes, simile habebunt silentium, et tantum de Psalmis et de Scripturis aliquid decantabunt, donec opus impleatur. Si quid necessarium habuerint, non loquentur, sed signum dabunt his qui possunt afferre, quibus indigent.⁵⁷⁶

92. Regla de Agustín, III, 1.

Domen su carne por medio de ayunos y abstinencia en el comer y beber, en cuanto que lo permita su salud. Cuando alguien no puede ayunar, que se abstenga de tomar algún alimento fuera de la hora de la comida, a no ser que esté enfermo.

Carnem vestram domate ieiuniis et abstinencia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat.

93. Regla de Benito, XXXIX, 1-11.

Creemos que es suficiente en todas las mesas para la comida de cada día, tanto si es a la hora de sexta como a la de nona, con dos manjares cocidos, en atención a la salud de cada uno, para que, si alguien no puede tomar uno, coma del otro. Por tanto, todos los hermanos tendrán suficiente con dos manjares cocidos, y, si hubiese allí fruta o legumbres tiernas, añádase un tercero. Bastará para toda la jornada con una libra larga de pan, haya una sola refección, o también comida y cena, Porque, si han de cenar, guardará el mayordomo la tercera parte de esa libra para ponerla en la cena. Cuando el trabajo sea más duro, el abad, si lo juzga conveniente, podrá añadir algo más, con tal de que, ante todo, se excluya cualquier exceso y nunca se indigeste algún monje, porque nada hay tan opuesto a todo cristiano como la glotonería, como dice nuestro Señor: «Andad con cuidado para que no se embote el espíritu con los excesos». A los niños pequeños no se les ha de dar la misma cantidad, sino menos que a los mayores, guardando en todo la sobriedad. Por lo demás, todos han de abstenerse absolutamente de la carne de cuadrúpedos, menos los enfermos muy débiles

Sufficere credimus ad refectionem cotidianam tam sextæ quam nonæ, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria propter diversorum infirmitatibus, ut forte qui ex illo non potuerit edere, ex alio reficiatur. Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant et, si

⁵⁷⁵ Esta traducción es del original copto, disponible en TORALLAS TOVAR, S. (trad.). 2001. Regla de Pacomio, en *Erytheia*, 22, pp. 7-22.

⁵⁷⁶ Texto de la versión latina transmitida por Jerónimo, donde se pueden apreciar algunas diferencias frente a la traducción copta.

fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium. Panis libra una propensa sufficiat in die, sive una sit refectio sivi prandii et cenæ. Quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellarario servetur reddenda cenandis. Quod si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat, aliquid augere, remota præ omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries; quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster: Videte ne graventur corda vestra crapula. Pueris vero minori ætate non eadem servetur quantitas, sed minor quam maioribus, servata in omnibus paritate. Carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstinenceatur comestio, præter omnino debiles ægrotos.

8. FUENTES

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. de Encuentra Ortega, A., Madrid: Gredos, 2010.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Regla*, Trapè, A. (ed.). 1996. *Sant' Agostino: La Regola*. Roma: Città Nuova Editrice; Contreras, E. (trad.). 1987. *Regla de san Agustín*, en *Cuadernos monásticos*, 80, pp. 115-137.

ARISTÓFANES, *Ranas*, trad. de Macía Aparicio, L. M., Madrid: Gredos, 2007.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, trad. de Calvo Martínez, T., Madrid: Gredos, 1983.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de Pallí Bonet, J., Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES, *Política*, trad. de García Valdés, M., Madrid: Gredos, 1988.

ARISTÓTELES, *Fragmentos*, trad. de Vallejo Campos, Á., Madrid: Gredos, 2005.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de Antonio*, trad. de Ballano, A., Zamora: Monte Casino, 1988.

BENITO DE NURSIA, *Regla*, Aranguren, I. (trad.). 2000. *Regla de san Benito*. Madrid: BAC.

BIBLIA, Cantera Burgos, F. y Iglesias González, M. (trads.). *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: BAC, 2015.

CELSO, *Discurso verdadero contra los cristianos*, trad. de Bodelón García, S., Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CICERÓN, *De divinatione*, trad. de Escobar, Á., Madrid: Gredos, 1999.

COMEDIA MEDIA, Sanchis Llopis, J., Montañés Gómez, R., y Pérez Asensio, J. (trads.). 2007. *Fragmentos de la Comedia Media*, Madrid: Gredos.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, trad. de Domingo Mayor, S.I. Silos: Stvdia Silensia, 1993.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, trad. de Sariol Díaz, J. Madrid: Gredos, 1998.

CORÁN, Cortés, J. (edit.). *El Corán*. Barcelona: Herder, 2005.

CRISIPO, *Testimonios y fragmentos*, trad. de Campos Daroca, F.J. y Nava Contreras, M. Madrid: Gredos, 2006.

DIDAJÉ, Rordorf, W. y Tuilier, A. (trads.). 1998. *La doctrine des Douze Apôtres - Didachè*, París: Éditions du Cerf.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, trad. de Torres Esbarranch, J.J. Gredos: Madrid, 2006.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de García Gual, C. Madrid: Alianza, 2007.

- EUNAPIO, *Vidas de filósofos y sofistas*, trad. de Samaranch, F. de P. Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- EURÍPIDES, *Tragedias I: Hipólito*, trad. de Medina González, A. Madrid: Gredos, 1991.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, trad. de Velasco Delgado, A., Madrid: BAC, 1973.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Contra Hierocles*, trad. de Forrat, M., París: Editions du Cerf, 1986.
- FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. de Bernabé, A., Madrid: Gredos, 1979.
- González Gude, D. (trad.). 2017. *Apotegmas de los Padres del desierto*. Madrid: BAC.
- HERÓDOTO, *Historias*, trad. de Schrader, C., Madrid: Gredos, 1977.
- HISTORIA DE LOS MONJES DE EGIPTO, Festugière, A.J. 1971. *Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée*. Bruselas: Société des Bollandistes; Romero González, D. y Muñoz Gallarte, I. (trads.). 2010. *Historia de los monjes en Egipto*, Córdoba: Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades.
- HOMERO, *Odisea*, trad. de Pabón, J.M., Madrid: Gredos, 1982.
- HOMERO, *Iliada*, trad. de Crespo Güemes, E., Madrid: Gredos, 1996.
- IRENEO DE LYON, *Contra las herejías - Contre les hérésies*, trad. de Rousseau, A. y Doutreleau, L., París: Du Cerf, 1965-2008.
- ISÓCRATES, *Panegírico*, trad. de Guzmán Hermida, J.M., Madrid: Gredos, 1979.
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, trad. de Periago Lorente, M., Madrid: Gredos, 2003.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Cartas*, trad. de Ruiz Bueno, D., Madrid: BAC, 1962.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Contra Joviniano*, trad. de Marcos Casquero, M.A. y Marcos Celestino, M., en *Obras completas de San Jerónimo VIII: Tratados apologeticos*. Madrid: BAC, 2009.
- JUAN MOSCO, *Prado Espiritual*, trad. de Simón Palmer, J., Madrid: Siruela, 1999.
- JUSTINO, *Apología*, trad. de Ruiz Bueno, D., en *Padres apologetas griegos*, Madrid: BAC, 1996.
- PATROLOGIA GRAECA, Migne, J.P. (ed.). 1864. *Patrologia Graeca*, vol. 65, París.
- MUSONIO RUFO, *Disertaciones y Fragmentos menores*, trad. de Ortiz García, P., Madrid: Gredos, 1995.
- ORÍGENES, *Contra Celso*, trad. de Ruiz Bueno, D., Madrid: BAC, 2001.
- OVIDIO, *Metamorfosis*, trad. de Ruiz de Elvira, A., Madrid: CSIC, 1990.
- PACOMIO, *Regla*, Albers, S. (trad.). 1923. *Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae Monasticae, Florilegium Patristicum*, 16, pp. 60-86; Boon, A. 1932. *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et 'líber' de s. Orsiesius, Texte latin de s. Jérôme, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 7; Lefort, L.T. 1956. *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples, CSCO*, 159; Torallas Tovar, S. (trad.). 2001. *Regla de Pacomio*, en *Erytheia*, 22, pp. 7-22.

- PALADIO, *La Storia Lausiaca*, trad. de Bartelink, G.J.M., Milán: Fondazione Lorenzo Valla, 1974.⁵⁷⁷
- PITÁGORAS, *Vidas de*, VV. AA., *Vidas de Pitágoras*, ed. de Hernández de la Fuente, D. Girona: Atalanta, 2011.
- PLATÓN, *Banquete*, trad. de Martínez Hernández, M., Madrid: Gredos, 1986.
- PLATÓN, *Fedón*, trad. de García Gual, C., Madrid: Gredos, 1986.
- PLATÓN, *Fedro*, trad. de Lledó, Í., Madrid: Gredos, 1986.
- PLATÓN, *Crátilo*, trad. de Calvo, J.L., Madrid: Gredos, 1987.
- PLATÓN, *República*, trad. de Eggers Lan, C., Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN, *Timeo*, trad. de Lisi, F., Madrid: Gredos, 1992.
- PLATÓN, *Leyes*, trad. de Lisi, F., Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Epinomis*, trad. de Bergua, J.B., Madrid: Ediciones Ibéricas, 2005.⁵⁷⁸
- PLOTINO, *Enéadas*, trad. de Igal Alfaro, J., Madrid: Gredos, 1982.
- PLUTARCO, *Consejos para conservar la salud*, en *Moralia* II, trad. de Morales Otal, C. y García López, J., Madrid: Gredos, 1986.
- PLUTARCO, *Máximas de espartanos*, en *Moralia* III, trad. de López Salvá, M., Madrid: Gredos, 1987.
- PLUTARCO, *Quaestiones convivales*, en *Moralia* IV, trad. de Martín García, F., Madrid: Gredos 1987.
- PLUTARCO, *Sobre la inteligencia de los animales*, en *Moralia* IX, trad. de Palerm, V. R. y Bergua Caverio, J., Madrid: Gredos, 2002.
- PLUTARCO, *Los animales son racionales*, en *Moralia* IX, trad. de Palerm, V. R. y Bergua Caverio, J., Madrid: Gredos, 2002.
- PLUTARCO, *Sobre comer carne* en *Moralia* IX, trad. de Palerm, V. R. y Bergua Caverio, J., Madrid: Gredos, 2002.
- PORFIRIO DE TIRO, *Vida de Plotino*, trad. de Igal Alfaro, J., Madrid: Gredos, 1982.
- PORFIRIO DE TIRO, *Sobre la abstinencia*, trad. de Periago Lorente, M., Madrid: Gredos, 1984.
- PORFIRIO DE TIRO, *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas e Himnos órficos*, trad. de Periago Lorente, M., Madrid: Gredos, 1987.
- PORFIRIO DE TIRO, *Contra los cristianos*, trad. de Ramos Jurado, E. A. [et al.], Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.

⁵⁷⁷ Se ha utilizado la traducción italiana por ser más completa. Los textos que aparecen en el trabajo son traducciones propias.

⁵⁷⁸ A pesar de que se considera normalmente a *Epinomis* como un texto apócrifo, se sitúa en este caso junto a las obras de Platón para su fácil identificación en esta bibliografía.

PORFIRIO DE TIRO, *Carta a Marcela*, trad. de López, A. y Tabuyo, M., Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2007.

PORFIRIO DE TIRO, *Isagogé*, trad. de Valdés Villanueva, L.M., Madrid: Tecnos, 2012.

PORFIRIO DE TIRO, *Sentencias*, Brisson, L. (ed.). 2005. *Porphyre: Sentences*, París: Librairie Philosophique J. Vrin.

PRESOCRÁTICOS, Bernabé, A. (trad.). 2008b. *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.

SÉNECA, *Epístolas morales*, trad. de Roca Meliá, I., Madrid: Gredos, 1986.

TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, trad. de Teja Casuso, R. Madrid: Trotta, 2008; Canivet, P. y Leroy-Molinghen, A. (eds.). 1979. *Théodore de Cyr: Histoire des moines de Syrie*, 2 vol. París: Editions du Cerf.

TERTULIANO, *Apologético*, trad. de Castillo García, C. Madrid: Gredos, 2001.

9. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR FERNÁNDEZ, R.M. 2006. Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era, en A. PIÑERO (coord.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, pp. 209-234.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, R.M. 2011. La transmigración en Plutarco, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 305-326.
- ALBARRÁN MARTÍNEZ, M.J. 2011. *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*. Barcelona: l'Abadia de Montserrat.
- ALSINA CLOTA, J. 1989. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos.
- ALVIZ FERNÁNDEZ, M. 2017. El concepto de θεῖος ἀνὴρ. En la frontera de lo divino, en ALVIZ FERNÁNDEZ, M y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (eds.). *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 45-64.
- ARBESMANN, R. 1951. Fasting and prophecy in Pagan and Christian Antiquity, *Traditio*, 7, pp. 1-71.
- AUBENQUE, P. 1981. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- AUNE, D.E. 2010. *The Blackwell Companion to The New Testament*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- BABUT, D. 1969. *Plutarque et le stoïcisme*. París: Presses universitaires de France.
- BAGIJ, M. y THIERMEYER, A.A. 2008. *Metericon: La sabiduría de las madres del desierto*. Barcelona: Claret.
- BARIGAZZI, A. 1992, Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali, en GALLO, I. (ed.), *Plutarco e le scienze*, Genova: Sagep, pp. 297-315.
- BARNES, T.D. 1971. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon Press.
- BARROW, R.H. 1967. *Plutarch and his times*. Londres: Chatto and Windus.
- BATTAGLIA, E. 1989. *Artos. Il lessico della panificazione nei papiri greci*. Milán: Vita e Pensiero.
- BAZZANA, G.B. y CACITTI, R. 2004. Fonti e interpretazione delle fonti. A proposito di alcuni testi recenti sulla nascita del cristianesimo, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 21, 2, pp. 569-579.
- BECCHI, F. 1993. Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco, en BANDINI, M. y PERICOLI, F.G. (eds.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze: Istituto papirologico Vitelli, pp. 59-83.
- BECCHI, F. 2000. Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco, *Prometheus*, 26, pp. 205-225.

- BEER, M. 2010. *Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*. Totues: Prospect Books.
- BERNABÉ, A. 1998. Platone e l'orfismo, en SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza: Lionello Giordano, pp. 33-93.
- BERNABÉ, A. 2004. Un fragmento de los Cretenses de Eurípides, en LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 257-286.
- BERNABÉ, A. 2006. Orfismo y neopitagorismo, en PIÑERO, A. (coord.). *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, pp. 595-627.
- BERNABÉ, A. 2008a. Orfeo y el orfismo en la comedia griega, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 1217-1238.
- BERNABÉ, A. 2011. La transmigración entre los órficos, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 179-210.
- BERNABÉ, A. 2012a. Vegetarianismo en Grecia: implicaciones religiosas, éticas y sociales. Conferencia de clausura del *Congreso Internacional sobre "Alimentación, creencias y diversidad cultural"*, León: Universidad de León. [Consulta 27/09/2018]. Disponible en: <https://videos.unileon.es/video/494>
- BERNABÉ, A. 2012b. Un libro sobre Pitágoras. Reseña de la obra *Vidas de Pitágoras* de David Hernández de la Fuente, *Revista de Libros. Segunda Época*, 183.
- BERNABÉ, A. 2016. Two Orphic Images in Euripides: Hippolytus 952–957 and Cretans 472 Kannicht, *Trends in Classics*, 8, 2, pp. 183-204.
- BERNABÉ, A. y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I. 2001. *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). 2008. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal.
- BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). 2011. *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores.
- BERNAYS, J. 1866. *Theophrastos' schrift über frömmigkeit*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz.
- BERTI, E. 2012. *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- BEUTLER, R. 1951. Porphyrios, en PAULY-WISSOWA. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII, 1, pp. 275-313.
- BIANCHI, U. (ed.). 1985. *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale-Milano, 20-23 aprile 1982*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- BIDEZ, J. 1913. *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien. Avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae*, Gante-Leipzig.

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1998. El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid: Cátedra, pp. 221-255.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1998. Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid: Cátedra, pp. 345-365.
- BLIDSTEIN, M. 2017. *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- BLUCK, R.S. 1958a. The Phaedrus and Reincarnation, *American Journal of Philology*, 79, pp. 156-164.
- BLUCK, R.S. 1958b. Plato, Pindar, and Metempsychosis, *American Journal of Philology*, 79, pp. 405-414.
- BORDOY FERNÁNDEZ, A. 2011. La transmigración del alma en el neoplatonismo pagano, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 327-350.
- BOUFFARTIGUE, J. 1977. *Porphyre. De l'abstinence*. París: Les Belles-Lettres.
- BOWERSOCK, G.W. 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: The Clarendon Press.
- BRAICOVICH, R.S. 2014. Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto, *Praxis Filosófica*, 39, pp. 157-169.
- BRASSE, D. 1998. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BREMMER, J. 1992. Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks, *Greece & Rome*, 39, 2, pp. 205-214.
- BREMMER, J. 1999. Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics? en BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 71-83.
- BRETANO, F. 1983. *Aristóteles*. Barcelona: Labor.
- BROTHWELL, D.R. y BROTHWELL, P. 1998. *Food in Antiquity: a survey of the diet of early peoples*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BROWN, R.E. 2002. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta.
- BRUN, J. 1977. *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- BRUN, J. 1985. *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba.
- BURKERT, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.

- BURKERT, W. 1977. Orphism and Bacchic Mysteries: New Texts and old problems of Interpretation, *Colloquium of the Center for Hermeneutical Studies*, Berkeley: The Center.
- BURKERT, W. 1982. *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.
- BURKERT, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURNET, J. 1892. *Early Greek Philosophy*. London and Edinburgh: A. and C. Black.
- BURTON-CHRISTIE, D. 1993. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press.
- BUTLER, C. 1898. *The Lausiaca History of Palladius*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- CAIN, A. 2016. *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- CARR, D.M. 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press.
- CASADESÚS, F. 2008. Orfismo y pitagorismo, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 1053-1078.
- CASADESÚS, F. 2011a. Pitágoras y el concepto de transmigración, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 211-232.
- CASADESÚS, F. 2011b. Platón y la noción de transmigración de las almas, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 283-304.
- CASTELNÉRAC, B. 2007. The Method of Eclecticism in Plutarch and Seneca, *Hermathena*, 182, pp. 135-163.
- CHATELET, F. 1996. *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor.
- CHOAT, M. 2002. The development and usage of terms for monk in Late Antique Egypt, *JAC*, 45, pp. 5-23.
- CLARK, G. (trad.). 2000. *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. London: Bloomsbury Academic.
- COLOMBÁS, G.M. 1974. *El monacato primitivo*, Madrid: BAC.
- CORNELLI, G. 2003. “Homens divinos” entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo, *Estudos da Religiao*, 24, pp. 59-80.
- CORNFORD, F.M. 1937. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. Londres: Routledge.
- CORNFORD, F.M. 2011. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel.
- CORRIGAN, K. 2004. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette: Purdue University Press.

- DALBY, A. 2003. *Food in the Ancient World from A to Z*. Londres: Routledge.
- DETIENNE, M. 1975. Les chemins de la déviance: Orphisme, dionysisme et pythagorisme, *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Napoli, pp. 49-79.
- DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. (eds.). 1989. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: Chicago University Press.
- DIERAUER, U. 1977. *Tier und Mensch im Denken der Antike: Ideengeschichtliche Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie and Ethik*. Amsterdam: Grüner.
- DILLON, J.M. y LONG, A.A. (eds.). 1996. *The Question of "eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- DILLON, J.M. y GERSON, L.P. (eds.). 2004. *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- DODDS, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- DOMBROWSKI, D.A. 1984a. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- DOMBROWSKI, D.A. 1984b. Was Plato a vegetarian?, *Apeiron*, 18, pp. 1-9.
- DOMBROWSKI, D.A. 1985. *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet*. New York: HarperCollins.
- DOMBROWSKI, D.A. 1987. Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach, *ANRW II*, 36, 2, pp. 774-791.
- DOMBROWSKI, D.A. 2014. Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements, en G.L. CAMPBELL (ed.) *Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford: Oxford University Press, pp. 535-555.
- DONAHUE, J. F. 2015. *Food and drink in Antiquity: readings from the Graeco-Roman World*. Londres: Bloomsbury.
- DÖRRIE, H. 1966. Die Lehre von der Seele, en *Porphyre: huit exposés suivis de discussions*, Gèneve: Entretiens sur l'Antiquité Classique, 12, pp. 167-187.
- DRAPER, J. 2006. The apostolics fathers: the Didache, *The Expository Times*, 117, 5, pp. 177-181.
- DRUILLE, P. 2011. La dieta ascética en Clemente de Alejandría, *Praesentia*, 12, pp. 1-27.
- DUNN, M. 2000. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- EDWARDS, G.F. 2014. Irrational Animals in Porphyry's Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of On Abstinence from Animal Food, *Phronesis*, 59, 1, pp. 22-43.
- EDWARDS, G.F. 2016. The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on the Stoics in On Abstinence from Animal Food, en SORABJI, R. (ed.). *Aristotle*

- Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London: Bloomsbury Academic, pp. 263-290.
- EHNMARK, E. 1957. Transmigration in Plato, *The Harvard Theological Review*, 50, 1, pp. 1-20.
- EKROTH, G. 2007. Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?, *Food & History*, 5, 1, pp. 249-272.
- ELORDUY, E. 1972. *El estoicismo*. Madrid: Gredos.
- ELIADE, M. 2010. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- EMILSSON, E. 2017. *Plotinus*. New York: Routledge.
- FARAONE, C.A. y NAIDEN, F.S. (eds.). 2012. *Greek and Roman animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FARRINGTON, B. 1986. *Ciencia griega*, Barcelona: ICARIA.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. 2009. Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 59-86.
- FERRARI, L. 1979. The gustatory Augustin, *Augustiniana*, 29, pp. 304-315.
- FINAN, T. y TWOMEY, V. (eds.). 1992. *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin: Four Courts Press.
- FOUCAULT, M. 1987. *Historia de la sexualidad. Vol. 2, El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, pp. 92-131.
- FRANK, G. 2000. *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press.
- FUCARINO, C. 1982. *Pitagora e il vegetarianismo*. Palermo: Antonio Giannone Editore.
- FUERTES MARTÍN, F.J. 2015. *Santos y demonios: el protagonismo de lo demoníaco en la primera literatura hagiográfica sobre Egipto en la Antigüedad tardía*. Teja Casuso, R. y Acerbi, S. (dirs.). Tesis doctoral, Universidad de Cantabria.
- GAGIN, F. 2003. *¿Una ética en tiempos de crisis?: ensayos sobre el estoicismo*. Bogotá: Universidad del Valle.
- GALINSKY, K. 1999. El discurso de Pitágoras en las Metamorfosis de Ovidio, *Auster*, 4, pp. 21-40.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, F.J., LOZANO GÓMEZ, F. y PEREIRA DELGADO, Á. (coords.). 2015. *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- GARCÍA SOLER, M.J. 2001. *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARNSEY, P. 1999. *Food and society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GHIDINI, C. y SCARPI, P. 2019. La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia ed Europa. Milán: Ponte alle Grazie.

- GILHUS, I. S. 2014. Animals in Late Antiquity and Early Christianity, en G.L. CAMPBELL (ed.) *Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford: Oxford University Press, pp. 355-365.
- GIRGENTI, G. 1987. *Porfirio negli ultimi cinquant'anni: bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Milán: Vita e Pensiero
- GONZÁLEZ LUIS, J. 2014. Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y San Pablo, *Fortvnatae*, 25, pp. 169-181.
- GONZÁLEZ MERINO, J.I. 2017. Vegetarianismo y carnivorismo en el Timeo, *Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, 151, pp. 79-92.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. 2005. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano: una aproximación crítica*. Madrid: Signifer Libros.
- GOULD, G. 1993. *The Desert Fathers on Monastic Community*. Oxford: Oxford University Press.
- GOUNELLE, R., ZWILLING, A.L., y LEHMANN, Y. (eds.). 2020. *Religions et alimentation. Normes alimentaires, organisation sociale et représentations du monde*. Turnhout: Brepols.
- GRAU GUIJARRO, S. 2015. Las burlas del ascetismo en la biografía de los filósofos griegos antiguos: ¿un reaprovechamiento de materiales cómicos?, en VV.AA., *Ianua Classicorum: temas y formas del mundo clásico*, vol. 2. Logroño: Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 171-177.
- GRIMM, V. E. 1996. *From Feasting to Fasting, The evolution of a sin: Attitudes to food in late antiquity*. New York: Routledge.
- GROSSO, F. 1954. La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica, *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 7, 3, pp. 331-532.
- GRUBE, G.M.A. 1987. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W.K.C. 1935. *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic movement*. Londres: Methuen.
- GUTHRIE, W.K.C. 1990. *Historia de la filosofía griega IV: Platón el hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W.K.C. 1992 *Historia de la filosofía griega V: Platón segunda época y la Academia*, Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W.K.C. 2007. *Los filósofos griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HARDIE, P. 1995. The Speech of Pythagoras in Ovid Metamorphoses XV: Empedoclean Epos, *The Classical Quarterly*, 45, 1, pp. 204-214.
- HARVEY, B. 1996. Monastic Diet: Problems and Perspectives, en CAVACIOCCHI, S. *Alimentazione e nutrizione. Atti della ventottesima Settimana di Studi dell'Istituto Internazionale di Storia Economica*, Florencia, pp. 611-641
- HAUSSLEITER, J. 1935. *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín: Topelmann.

HERRERO DE JÁUREGUI, M. 2006. *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana*. Bernabé, A. y Piñero, A. (dirs.). Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

HERRERO DE JÁUREGUI, M. y LÓPEZ SALVÁ, M. 2011. Transmigración en el cristianismo primitivo, en BERNABÉ, A, KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.) *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 385-415.

HERSHBELL, J.P. 1992. Plutarch and Stoicism, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.5, pp. 3336-3352.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J. 2001. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, pp. 211-230.

HORKY, P.S. 2017. The Spectrum of Animal Rationality in Plutarch, *Apeiron*, 50, 1, pp. 103-133.

HUNT, E.J. 2003. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. London and New York: Routledge.

HUSSON, G. 1979. L'habitat monastique en Égypte à la lumière des papyrus grecs, des textes chrétiens et de l'Archeologie, en VERCOUTTER, J. *Homnages a Serge Sauneron, LE Égypte Post-Pharaonique*, El Cairo: IFAO. 191-207.

INGLESE, J.L. 1992. Per una nuova edizione critica di Plutarco, *De esu carnum*, en GALLO, I. (es.), *Ricerche plutarchee*, Nápoles: Università degli Studi di Salerno.

JAEGER, W. 1984. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE.

JEANSELME, É. 1922. *Le régime alimentaire des anachorètes et des moines byzantins*. París: Comptes rendus du 2e congrès international d'histoire de la médecine.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2002. Los libros del ritual órfico, *Estudios clásicos*, 44, 121, pp. 109-123.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008a. El ritual y los ritos órficos, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 731-770.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. 2008b. Los orfeotelestas y la vida órfica, en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, pp. 771-799.

JOHNSON, A.P. 2013. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

JONES, C.P. 1971. *Plutarch and Rome*. Oxford: The Clarendon Press.

KOYRE, A. 1966. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza.

LA CROCE, E. 1978. La doctrina de la transmigración en Grecia preplatónica, *ARGOS*, 2, pp.71-85.

LAGUNA MARISCAL, G. 2013. El vegetarianismo de Plutarco y su proyección en la cultura moderna: la canción “sarcofagia” de Franco Battiato, en SANTANA

- HENRÍQUEZ, G. (ed.) *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 411-420.
- LI CAUSI, P. 2018. *Gli animali nel mondo antico*. Bologna: il Mulino.
- LINAGE, A. 1967. La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas, *Cuadernos de Historia de la medicina española*, 6, pp. 9-22.
- LLOYD, G.E.R. 2008. *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*. Madrid: Prometeo Libros.
- LONG, A. 1984. *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos*. Madrid: Alianza.
- LONGO, O. 1997. Il cibo degli altri, en FLANDRIN, J.L. y M. MONTANARI, M. (eds.), *Storia dell'alimentazione*, Bari: Laterza, pp. 201-210.
- LOPEZ DE AHUMADA DEL PINO, F. J. 1998. La familia cristiana: Taciano y los encratitas, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 1, pp. 291-300.
- LOVEJOY, A.O. 1983. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria.
- MANNUCCI, E. J. 2008. *La cena di Pitagora: Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*. Roma: Carocci Editore.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. 2003. El monacato cristiano, en SOTOMAYOR MURO, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.). *Historia del cristianismo I: el mundo antiguo*, Madrid: Trotta, pp. 639-685.
- MATTHEWS, A.W. 1980. *The development of St. Augustine, from Neoplatonism to Christianity, 386-391 A.D.* Lanham: University Press of America.
- MAYNADÉ Y MATEOS, P. 1929. *Plotino: su escuela iniciática y su filosofía*. Barcelona: R. Maynadé.
- MCGIBBON, D.D. 1964. The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus, *Classical Quarterly*, 14, 1, pp. 56-63.
- MCGOWAN, A. 1994. Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century, *Journal of Early Christian Studies*, 2, 4, pp. 413-442.
- MCGOWAN, A. 2004. Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage, *Harvard Theological Review*, 96, 4, pp. 455-476.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. 2011. La transmigración en la poesía de Empédocles, en BERNABÉ, A. KAHLE, M y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: Abada Editores, pp. 269-282.
- MEYER, E. 1917. Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos, *Hermes*, 52, 3, pp. 371-424.
- MILLER, J.F. 1994. The Memories of Ovid's Pythagoras, *Mnemosyne*, 47, 4, pp. 473-487.

- MINCHIN, E. 1987. Food Fiction and Food Fact in Homer's Iliad, *Petits Propos Culinaires*, 25, pp. 42-49.
- MYERS, K.S. 1994. *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphose*, Michigan: University of Michigan Press.
- NEWMYER, S.T. 2005. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, Londres: Routledge.
- NEWMYER, S.T. 2011. *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*, Londres: Routledge.
- NILSSON, M.P. 1935. Early Orphism and kindred religious movements, *HThR* 28, pp. 181-230.
- NILSSON, M.P. 1957. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund: Gleerup.
- O'DALY, G. 2001. *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. Farnham: Ashgate.
- O'MEARA, D.J. 1993. Plotinus. *An Introduction to the Enneads*. Oxford, Clarendon Press.
- OÑATIBIA, I. (ed.). 2004. *Patrología II: la edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid: BAC.
- OSBORNE, C. 1995. Ancient Vegetarianism, en WILKINS, J., HARVEY, D. y DOBSON, M. (eds.) *Food in Antiquity: Studies in Ancient Society and Culture*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 214-224.
- OSBORNE, C. 2007a. On the Transmigration of Souls: Reincarnation into animal bodies in Pythagoras, Empedocles and Plato, en OSBORNE, C. (ed.) *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 43-62.
- OSBORNE, C. 2007b. On Language, Concepts, and Automata: Rational and Irrational Animals in Aristotle and Descartes, en OSBORNE, C. (ed.) *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 63-97.
- OSBORNE, C. (ed.) 2007c. *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- OTTO, R. 1980. *Lo Santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PARKER, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- PARKER, R. 1995. Early Orphism, en POWELL, A. (ed.) *The Greek World*. Londres: Routledge.

- PASSMORE, J. 1975. The Treatment of Animals, *Journal of the History of Ideas*, 36, 2, pp. 195-218.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. 2006. Retórica y crítica a los estoicos en Plutarco: relevancia estilística de una cláusula métrica en *De esu carnium* II 6, 999a-b, en CALDERÓN, E., MORALES, A. y VALVERDE, M. (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 795-801.
- PERKINS, P. 2012. *Reading the New Testament: An Introduction*. Mahwah: Paulist Press.
- PESCE, M. 2003. Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti, *Annali di Storia dell'Esegesi*, 20, pp. 39-56.
- PIÑERO, A. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- PIÑERO, A. 2015. ¿Fundador de una nueva religión? *El libro sobre Jesús de Nazaret, el cristo, de Gabriel Andrade (591) (IV)*. [Consulta 20/02/2019]. Disponible en https://www.tendencias21.net/crist/Fundador-de-una-nueva-religion-El-libro-sobre-Jesus-de-Nazaret-el-cristo-de-Gabriel-Andrade-591-IV_a1871.html
- PÖTSCHER, W. 1964. *Theophrastos' Peri Eusebeias*. Leiden: Brill.
- RAIOLA, T. 2017. Medicina e vegetarianismo in Plutarco, en BUZZI, S. (ed.), *Il regime di salute in medicina. Dalla dieta ippocratica all'epigenetica*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 125-142.
- REYNOLDS, L. D., GRIFFIN, M.T. y FANTHAM, E. 2012. Annaeus Seneca, Lucius, en HORNBLOWER, S., SPAWFORTH, A. y EIDINOW, E. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, p. 92.
- RIBEIRO MARTINS, P. 2013. Em busca de uma terminologia para o vegetarianismo na antiguidade tardia. *XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, Brasília: Universidade de Brasília.
- RIBAGORDA CALASANZ, A. 1999. Los animales en los textos sagrados del islam, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 12, pp. 101-138.
- RICCHI, L.H. 2016. *Modos de ser vegetariano en la temprana Roma imperial: Séneca y Plutarco ¿vidas paralelas?* Disponible en: https://www.academia.edu/8743880/Modos_de_ser_vegetariano_en_la_temprana_Roma_imperial
- RIEDWEG, C. 2005. *Pythagoras. His life, teaching, and influence*. Ithaca: Cornell University Press.
- RIERA MELIS, A. 1998. Alimentació i ascetisme als segles VI i VII. Anàlisi comparativa d'alguns models dietètics monacals italians i iberics', *Anuario de Estudios Medievales*, 28, pp. 505-551.
- RIERA MELIS, A. 1999. Restricciones alimenticias como recurso expiatorio en algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII, *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (2), pp. 1303-1316.

- ROBINSON, J.M. 2005. The Sayings Gospel Q: Collected Essays, en HEIL, C y; VERHEYDEN, J. (eds.). *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 189, Leuven: Peeters.
- ROUSSEAU, P. 1985. *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- ROUSSELLE, A. 1974. Abstinence et continence dans les monasteres de Gaule Méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Age. Étude d'un régime alimentaire et de sa fonction, en BARROUL, G. *Hommage à André Dupont (1897-1972). Etudes médiévales languedociennes offertes par ses collègues, amis et anciens élèves*. Montpellier: Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, pp. 239-254.
- RUDHARDT, J. 1958. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève: Droz.
- RUSSELL, D.A. 1972. *Plutarch*. London: Duckworth.
- RUSSELL, N. y WARD, B. 1981. *The Lives of the Desert Fathers*, Oxford: Cistercian Publications.
- SACHOT, M. 1998. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ DE MAYO, P. 2018. La crítica a la violencia religiosa contra los animales en la obra *De Abstinencia* de Porfirio de Tiro: El caso de los sacrificios cruentos, en CONTRERAS MAZARÍO, J.M^a. y PAREJO GUZMÁN, M^a.J. (coords.). *Religiones: (no)violencia y Diálogo*. Tirant: Valencia, pp. 99-114.
- SÁNCHEZ MECA, D. 2013. *Historia de la filosofía antigua y medieval*. Madrid: Dykinson.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A. 2003. Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003), *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8, pp. 225-264.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A. 2012. Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (2004-2012), *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp. 211-252.
- SANTESE, G. 1994. Animal e razionalità in Plutarco, en CASTIGNONE, S. y LANATA, G. (eds.). *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa: Edizioni ETS, pp. 139-170.
- SANTESE, G. 2001. Vegetariani e filosofi nel mondo antico, *Parolechiave*, 26, pp. 245-264.
- SCARPI, P. 2005. *Il senso del cibo: Mondo antico e riflessi contemporanei*. Palermo: Sellerio Editore.
- SCARPI, P. 2008. Interdizioni alimentari, confini e tassonomie nelle pratiche di culto delle religioni del mondo classico. *Food & History*, 6, 2, pp. 47-56.
- SEGAL, C. 1974. The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor, *The Classical Journal*, 69, 4, pp. 289-308.

- SERRATO GARRIDO, M. 1991. *Monachae Christianae: Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano*, *Habis*, 22, pp. 371-380.
- SFAMENI GASPARRO, G. 1995. Asceticism and anthropology: enkrateia and “double creation” in early Christianity, en WIMBUSH, V.L. y VALANTASIS, R. (eds.). *Asceticism*, New York: Oxford University Press, pp. 127-146.
- SHAW, T.M. 1998. *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress.
- SHAW, T.M. 2008. Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity, en GRUMETT, D. y MUERS, R. (eds.). *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. New York: T&T Clark, pp. 75-95.
- SLAVEVA-GRIFFIN, S. y REMES, P. (eds.). 2014. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Londres: Routledge.
- SMITH, A. 1974. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. La Haya: Nijhoff.
- SMITH, D. E. 2003. *Del simposio a la eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*. Estella: Verbo Divino.
- SMITH, D. E. 2015. Food and Dining in Early Christianity, en WILKINS, J. M. y NADEAU, R. (eds.). *A companion to food in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, pp. 357-364.
- SOLER, J. 1979. The Semiotics of Food in the Bible, en FORSTER, R. y RANUM, O. (eds.). *Food and Drink in History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals: the Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- SORABJI, R. (ed.). 2016. *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London: Bloomsbury Academic.
- SORDI, M. 1988. *Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SPENCER, C. 1995. *The heretic's feast: a history of vegetarianism*. Hanover: University Press of New England.
- STEINER, G. 2010. *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- TEJA CASUSO, R. 1990. *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid: Istmo.
- TEJA CASUSO, R. 1999. Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad en el Bajo Imperio Romano, en TEJA CASUSO, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, pp. 149-171.
- TEJA CASUSO, R. 2004. El *primum vivere*: la dieta alimenticia de los monjes, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (coord.), *Vida y muerte en el monasterio románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa M^a la Real. Centro de Estudios del Románico, pp. 9-27.

- TEJA CASUSO, R. 2019. «Puro como el rocío sobre la tierra»: el significado mágico-religioso del lino entre judíos, paganos y cristianos, en PIQUERO, J., DE PAZ, P. y PLANCHAS, S. (eds.), *Nunc est Bacchandum: Homenaje a Alberto Bernabé*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 193-202.
- TEJA CASUSO, R. y ACERBI, S. 2003. El ambiente económico y social reflejado en las Reglas Monásticas de Italia e Hispania (siglos VI-VII), *Silos, un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos, vol. II (Studia Silensia 26)*, pp. 111-130.
- TEJA CASUSO, R. y ACERBI, S. 2011. En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. y TEJA CASUSO, R. (coords.). *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa M^a la Real. Centro de Estudios del Románico, pp. 9-29.
- THORSTEINSSON, R.M. 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- TIEDE, D.L. 1972. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missoula: Society of Biblical Literature.
- TORRES PRIETO, J. 2009. La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el s. IV, en MARCOS SÁNCHEZ, M. (ed.). *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta.
- TORRES PRIETO, J. 2011. La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana: El Discurso contra los griegos de Taciano, en BRAVO, G y GONZÁLEZ SALINERO, R. (coords.). *Propaganda y persuasión en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros, pp. 269-278.
- TOWNSEND, P. 2011. Bonds of Flesh and Blood: Porphyry, Animal Sacrifice and Empire, en WRIGHT KNUST, J. y VÁRHELYI, Z. (eds.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press, pp. 214-231.
- TSEKOURAKIS, D. 1986. Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia', en BRENK, F.E. e GALLO, I. (eds.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno di Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*. Ferrara: Giornale Filologico Ferrarese, pp. 127-138.
- TURCAN, R. 1961. L' oeuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella *De nuptiis* II, 140). *RHR*, 160, pp. 11-23.
- UBRIC RABANEDA, P. 2015. Ammas, las madres del desierto: ¿Maestras espirituales con voz propia?, en FERRER, E. y PEREIRA, A. (coords.). *Hijas de Eva. Mujeres y Religión en la Antigüedad*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 175-190.
- VEILLEUX, A. 1981. *Pachomian koinonia II: Pachomian chronicles and rules*, Kalamazoo: Cistercian Publications.
- VERGOTE, J. 1977. La Valeur des vies grecques et coptes de s. Pakhóme, *Orientalia Lovaniensia Periódica*, 8, pp. 175-86.
- VERNANT, J.P. 1991. *Mito y religion en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel.
- VEYNE, P. 1995. *Séneca y el estoicismo*. México: FCE.

- VILLENA PONSODA, M. y GARCÍA GONZÁLEZ, A. G. 1992. La creencia pitagórica en la transmigración de las almas. *Florentia Iliberritana*, 3, pp. 561-569.
- VV.AA. 1987. *L'Alimentazione nel Mondo Antico*. Roma: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- VV.AA. 2011. Monográfico Alimentos divinos. Banquetes humanos. Sacrificio, comidas rituales y tabúes alimenticios en el mundo antiguo, *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedad*, 9.
- WALTER, K.S. y PORTMES, L. 1999. *Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer*. Albany: State University of New York Press.
- WALTER, K.S. y PORTMES, L. 2001. *Religious vegetarianism: from Hesiod to the Dalai Lama*. Albany: State University of New York Press.
- WEINBERGER, D. 1987. Philosophical vegetarianism, en *Food & Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 2, 1, pp. 81-91.
- WILKINS, J. M. y HILL, S. 2006. *Food in the Ancient World*. Malden: Blackwell.
- WILKINS, J. M. y NADEAU, R. (eds.). 2015. *A companion to food in the Ancient World*. Oxford: Blackwell.
- WILLIAMS, H. 1883. *The Ethics of Diet: A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh Eating*. Londres: F. Pitman.
- WRIGHT KNUST, J. y VÁRHELYI, Z. (eds.). 2011. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press.
- YOUNG, C.A. 1999. *Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism, and Animal Rights*. Peru, Illinois: Open Court.