

Apontamentos Preliminares para uma História da Filosofia da Comida



CLAUDIA DRUCKER

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

O assunto proposto é cultura alimentar – não o alimento, puro e simples, mas o modo como nos relacionamos com ele. O que a filosofia pode ter a dizer sobre ele? As observações abaixo são escritas por uma não-especialista para a leitura de não-especialistas, com o único propósito de assinalar três âmbitos principais a que o tema da comida aparece ligado na história da filosofia: 1. comida e relação ética consigo mesmo, 2. comida e virtudes do paladar (ou a inexistência delas), 3. comida e repressão social. Dado o caráter introdutório e panorâmico das afirmações abaixo, citações textuais não serão muito úteis ou até possíveis, em alguns casos.

No começo, no séc. VI a. C. com os pitagóricos, na Sicília, temos um primeiro esboço de tratamento filosófico do tema. Pitágoras de Samos é considerado um dos primeiros filósofos, e não apenas um dos primeiros matemáticos, por considerar o número o verdadeiro substrato da realidade. Todas as coisas visíveis copiam um número ou uma relação numérica. Mas a doutrina pitagórica é marcada também pela crença na transmigração das almas, documentada na anedota transmitida

por Xenófanés e Diógenes Laércio: “[Pitágoras] ia a passar quando um cachorrinho estava a ser açoitado, e ele encheu-se de pena e disse: ‘Parem, não lhe batam, pois é a alma de um amigo que reconheci ao ouvi-lo ladrar’” (*apud* Kirk e Raven 1982, p. 224). Porfírio, outro grande defensor do vegetarianismo na Antiguidade, escreveu uma *Vida de Pitágoras* na qual registra um testemunho proveniente de Dicearco, discípulo de Aristóteles, segundo o qual, para Pitágoras, todos os seres vivos são aparentados. Assim, há somente registros tardios de que os pitagóricos teriam concluído que comer animais poderia levar alguém a comer ou um amigo ou parente reencarnado assim.

O vegetarianismo por motivos religiosos poderia, assim, ser considerado a primeira doutrina filosófica da alimentação. Se é verdade que foi praticado entre os adeptos, não foi muito influente depois. Poder-se-ia dizer que a filosofia da comida surge quando a filosofia “em sentido próprio” começa, com Sócrates. Platão se refere ao pitagorismo como um modo de vida honrado, mas não uma filosofia. Por um lado, poderia até ser dito que Platão tem uma grande dívida com o pitagorismo, já que Platão também diz que as coisas visíveis “participam” das formas invisíveis que lhes servem de medida e limite.

Por outro lado, pelo menos no que diz respeito à alimentação, a posição de Platão é original. Tendo Sócrates por “professor”, Platão se interessou por assuntos humanos. Ao contrário dos pitagóricos, para quem o certo para o homem é simplesmente obedecer à ordem universal e tentar inserir-se imediatamente dentro dela, Sócrates levou a sério o lema delfico “conhece-te e ti mesmo”. Conhecer-se, aqui, não é conhecer o universo e, só por tabela, a alma humana. O homem deve escolher suas ações, porque usou sua razão para concluir que a justiça é um bem por si mesma, e que ser justo é o melhor estado para a alma. Ser justo é ser racional; é exercitar a parte da alma que deve comandar, ao invés de ser comandada.

O tema da alimentação e da relação que devemos ter com ele retorna nesse novo quadro de preocupações. A comida foi entendida pelos filósofos gregos antigos como uma necessidade aborrecida ou como uma tentação. No segundo caso, é entendida como uma fonte de prazer que exige alguma re-

ação: ou de recusa pura e simples ou de elaboração interna. A cultura da alimentação é tributária de uma relação ética do homem consigo mesmo. Sobre a relação que devemos ter com os desejos é que os filósofos gregos antigos falam – o discurso sobre a alimentação está simplesmente abarcado, de antemão, sob esse tema geral.

No *Fédon* de Platão, por exemplo, o corpo é visto ou como uma origem de incômodos permanentes, dadas as suas necessidades nunca totalmente satisfeitas (66 b), ou então como a origem de todas as guerras, já que as guerras nascem da ambição descontrolada (66 c, Platão 1989, p. 49). A relação que se deve ter com a comida é uma que minimize o seu potencial de desviar o filósofo do cuidado realmente importante – o cuidado da alma e não do corpo. Ou, então, a relação pode ser um pouco mais difícil, e consiste em convocar a mente a exercer o papel de disciplinadora dos apetites e das paixões. Em Platão temos sempre uma descrição vívida de um conflito entre o desejo e a mente nunca totalmente apaziguado.

No rastro do ensinamento de Sócrates, as escolas éticas posteriores tiraram conclusões diferentes sobre o ensinamento do mestre, já que o seu ensinamento não foi tão nítido assim (lembramos que o desenvolvimento da prática socrática dado por Platão pode ou não corresponder ao ensinamento do Sócrates histórico, que não deixou nada escrito). O pensamento helenístico em grande parte partilha o ideal da apatia, entendida como ausência de afecções, também inspirado na sobriedade e resistência lendárias de Sócrates. Em Pirro, é condição para que a mente busque a verdade, sopesando argumento pró e contra antes de emitir um juízo – mas torna-se um ideal prático também. Já com Boécio, Sêneca e Marco Aurélio, a filosofia romana se caracteriza em grande parte pela busca incessante da libertação das paixões. Mas também houve quem defendesse o cultivo das paixões para que não sejam inimigas da mente, e sim parceiras dela. Nem sempre a herança socrática e platônica levou à conclusão estoica.

Em Aristóteles, temos a reafirmação de que a vida humana deve ser guiada pela razão, o que, no seu caso, não significa excluir os sentimentos e paixões. Para Aristóteles, tanto a excelência prática quanto a falta dela são disposições

da alma, fixadas pelo hábito, isto é, por um longo processo que começa na infância. O homem que delibera de maneira excelente também é aquele que sente como se deve sentir: suas paixões estão em conformidade com o certo e o justo. O cultivo dos sentimentos e da capacidade racional de deliberar só podem caminhar juntos, reforçando-se mutuamente. A prática racional inclui a busca do bem deliberar, e portanto do agir bem, mas também a do *sentir* de maneira virtuosa.

O grande teste da excelência prática não se encontra à mesa, mas na assembléia política. A *pólis* é onde a excelência na deliberação realmente brilha. Ainda assim, a doutrina aristotélica sobre como devemos tratar a “parte desiderativa” da alma é bem ilustrativa da união feliz entre os afetos e a razão que também se exige do líder político e moral. Em todos os casos de excelência prática, a deliberação não é nem guiada pelos sentimentos, nem é independente deles. Aristóteles, portanto, não prega a apatia, ou supressão das afecções, mas a *metropatia*, geralmente traduzida como “moderação das paixões”. É uma noção que não se encontra, literalmente, na *Ética a Nicômaco*, e representa o esforço dos epígonos para traduzir a doutrina da “justa medida” (*hó méso*s) dos atos e dos sentimentos que de fato se encontra lá (Aristóteles 1985, *passim*). A *metropatia* não deve ser entendida como uma forma amenizada da apatia, mas como uma alusão ao metro ou medida das emoções em si mesmas. De outro modo, Aristóteles seria apenas um estóico disfarçado.

Assim, é possível um “apetite virtuoso”, que é basicamente um apetite sob controle, ainda que não um controle penoso, pois reflete a consciência de alguém que sabe *por que* deve se controlar. Saber a finalidade da renúncia a ceder a todos os impulsos (que é a nobreza do caráter) nos impede de sentirmo-nos da forma inadequada (excessivamente frustrados e infelizes por ter renunciado). Essa é uma das implicações da doutrina da justa medida no que diz respeito aos apetites por comida e outros prazeres físicos. Uma outra é que a pessoa incapaz de sentir prazer tampouco é excelente, pois se compraz “menos do que deveria com os prazeres do corpo e não segue a razão”, já que seus atos não nascem de uma prática refletida, mas da pura falta de interesse (1151b 24-25, Aristóteles 1985, p. 144). Seu apetite acaba sendo parecido, à primeira vista, com o do homem virtuoso, mas pelas

razões erradas. De fato, o desinteresse excessivo pelo que é prazeroso e excesso de frugalidade tornam os sentidos embotados. Quem nunca se concede um prazer se embrutece, pois não desenvolve a capacidade de diferenciar entre uma coisa e outra, de refinar o seu poder de percepção e sua habilidade de conviver socialmente.

Pode-se dizer que, durante séculos, as respostas dos filósofos foram variações da teoria estoíca ou da aristotélica. Tome-se como exemplo aquele que é talvez o maior filósofo que a Idade Moderna produziu: Immanuel Kant. Poderia ser sugerido que ele foi inicialmente um estoíco, tentando depois uma posição distinta. Segundo a doutrina desenvolvida na *Crítica da razão pura*, de 1787, o corpo é parte integral da natureza. Sentimentos, emoções, dores, prazeres são coisas muito diferentes de volições. A vontade é uma faculdade só do homem e é livre para querer ou não querer, e para querer o que quiser. Mas o corpo não é livre para sentir ou não sentir, ou para sentir desta maneira de preferência àquela. Ele é escravo de processos causais: suas necessidades são necessidades naturais. Sente quando é estimulado de certa forma, e não poderia fazer nada além disso. A minha vida afetiva, desse ponto de vista, é tão cheia de matizes quanto a de um gato ou um cavalo (gatos e cavalos não têm vontade).

A escolha, em relação à comida, parece ser ou deixar a natureza agir – e a natureza, para o homem, é seguir a inclinação ou desejo –, ou buscar uma conduta racional conforme a mente descobre qual o seu dever e age conforme esse dever, indiferente ao fato de cumprir o dever ser penoso ou agradável. A filosofia prática kantiana é geralmente compreendida, e com boas razões, como uma que sustenta a adesão cega ao dever, por mais doloroso que isto seja. No caso da alimentação, o desejo de gratificação nunca é um bom conselheiro, e deve calar quando se trata de decidir o que é bom para nós. Em caso de conflito entre o prazeroso e o bom, devemos simplesmente conviver com o conflito da melhor maneira que pudermos, cumprindo com o nosso dever.

A filosofia tardia de Kant, aquela escrita depois de terminada a redação do sistema crítico, já mostra sinais de que o filósofo desconfiou que as coisas não precisavam ser assim. O

cultivo das paixões seria muito preferível à sua escravização pura e simples em nome do dever. O cultivo das paixões talvez abra dimensões diferentes e necessárias da vida humana. O primeiro sinal de que nossos sentimentos não são iguais aos felinos e eqüinos é que os homens são capazes de desenvolver o gosto estético, isto é, a capacidade de reconhecer o belo. A beleza para Kant é algo que não podemos definir, mas sabemos quando estamos diante dela, porque sentimos algo muito peculiar. Ou pelo menos podemos vir a sentir o belo, através do cultivo do gosto em sociedade. O refinamento do gosto na verdade é a sua libertação do mutismo e do preconceito mediante a convivência social (e não no isolamento).

Uma pessoa de gosto não será necessariamente mais inteligente, nem mais moral, mas pelo menos terá se preparado para ser. Assim, pelo menos alguns sentimentos têm a função de nos preparar para o exercício das faculdades racionais. O cultivo do gosto, que não é uma pura capacidade para o prazer, mas um “estilo” cultivado dessa capacidade, facilita o cultivo da racionalidade. E a comida? O paladar é cultivar o gosto? O alimento, ou um certo tipo de alimentação, poderia nos ajudar a ter sentimentos melhores ou a pensarmos com mais clareza? Cultivar, conversar e refletir sobre o que comemos teria algum efeito benéfico sobre a mente, ainda que indireto? Não parece existir uma *forma superior do paladar* que seja matéria de reflexão filosófica, assim como existe uma forma superior do prazer no belo.

O prazer puramente sensorial é uma experiência privada (que não pode ser compartilhada) e totalmente idiossincrática. Se alguém prefere os instrumentos de sopro aos de corda, se aprecia o vinho das Ilhas Canárias, se prefere cores suaves às vibrantes, deve ser deixado em paz. Não deve nem impor suas preferências sobre outros nem desistir delas. Assim é com a comida: cada um gosta do que gosta, e não faz sentido discutir preferências pessoais (a menos, é claro, que haja questões morais envolvidas, como p. ex. no caso do canibalismo). Já em relação ao belo, tudo muda. Esperamos das pessoas de gosto que concordem sobre o que é belo e não é. O cultivo do paladar atende ao desejo de gratificação; o cultivo do gosto (faculdade do juízo sobre o belo) atende a necessidades mais elevadas: da comunicação, da unanimidade e, em

última instância, da realização da vocação moral do homem.

Assim, o pensamento tardio de Kant aponta no sentido de reabilitar os aspectos afetivos do homem, mas só os superiores. Os prazeres “inferiores” da comida e da bebida não são plenamente reabilitados. Eles podem quando muito constituir o cenário para que uma forma superior de prazer seja possível. Kant faz o elogio da festa, tal como era entendida no séc. XVIII, como cenário para a discussão sobre o belo. Contudo, a autoridade última e legítima em termos de alimentação é a “dietética” (*Diätetik*), como se afirma na terceira seção de *O conflito das faculdades* (Kant 1979, pp. 176-177, tradução modificada). A dietética se ocupa ao mesmo tempo do que é bom, em termos médicos, e do que é moralmente correto; por isso, não é filosofia prática em sentido estrito mas uma “arte” curativa (*Heilkunde*, 1979, pp. 176-177). Assim, o especialista em dietética diz aos homens o que devem comer e o filósofo ensina ao homem comum que ele não deve se submeter à autoridade médica senão mediante um exercício livre da sua própria razão. Mas o *gourmet* não tem muito a ensinar ao especialista em dietética, nem ao homem enquanto ser potencialmente livre e moral.

Nenhuma abordagem panorâmica estaria completa sem pelo menos uma simples menção às escolas que seguiram a lição de Nietzsche: a saber, que a cultura é sinônimo de repressão aos corpos. Todo cultivo do corpo é uma forma sutil ou aberta de domesticação: eis a premissa que encontramos na “genealogia” em Michel Foucault (*passim*) e na “crítica da razão dietética” de Michel Onfray (Onfray, 1990). O paradoxo é que, embora estes autores sejam geralmente críticos da ciência e da objetividade do saber científico, acabam por fazer sempre uma referência última ao que os corpos seriam ou desejariam ser “antes” de ter sido moldados pela civilização. Quem fala em repressão fala em algo reprimido, ou seja, que já existe, com suas características peculiares, o que não só exige a pergunta pelo modo de acesso a este reprimido pré-histórico como torna difícil explicar as suas diferentes expressões. A hipótese repressiva não parece explicar a imensa variedade das culinárias, dos corpos humanos nas suas diversas configurações – do rechonchudo ao “sarado” – e dos apetites – do guloso ao disciplinado.

Esse retrospecto bastante esquemático da história da filosofia, portanto, não autoriza grandes esperanças de uma futura filosofia da comida. A situação vivida pela cultura contemporânea é uma de dispersão e multiplicidade dos discursos sobre a comida, mas o filosófico não é um deles. As ciências da nutrição têm hoje a primazia quando se trata de responder à pergunta sobre o que e como devemos nos alimentar. Se algum dia a filosofia foi a mestra da vida, seguramente esse não é o caso hoje. Aliás, a própria fragmentação dos discursos e a predominância do discurso da ciência é que se configura em matéria de espanto e assunto para a reflexão filosófica. O filósofo vive hoje uma constante necessidade de autojustificação e, assim como o não-filósofo, não parece ter um discurso autorizado que possa se contrapor ao da autoridade em nutrição (e fazer, por exemplo, uma defesa fundamentada do paladar). Existem hoje vertentes da ética aplicada que resultam na defesa do veganismo, ao sustentar que os animais têm do direito a não sofrer com o seu cultivo industrial. Mas tenho dificuldade para considerar a luta pelos direitos dos animais como uma filosofia da comida em sentido estrito.

Salvo engano, só me ocorre uma única palavra incondicionalmente positiva, dentro da história da filosofia, sobre a comida. É a palavra de Heráclito de Éfeso, no séc. VI a. C., sobre o seu forno: “aqui também os deuses estão presentes”. De fato, Aristóteles conta uma anedota, que Heidegger tornou famosa, sobre o exílio auto-imposto do pensador de Éfeso (Heidegger 1976 [1946], p. 355). Sabe-se que o pensador deixou sua cidade natal, e Aristóteles conta que visitantes ficaram surpresos ao encontrar o filósofo se aquecendo junto ao forno, onde talvez estivesse assando um pão (645 a 17). Aos visitantes, decepcionados com a simplicidade em que vivia, Heráclito responde mostrando o local em que o alimento é tocado pela luz. Os deuses do forno se comunicam também ao alimento. O que significa dizer que os deuses também estão no pão? É uma pergunta apenas proposta à reflexão, aqui. Talvez signifique que o grandioso nem sempre se mostra à primeira vista, mas poderia estar presente no simples ato de cozinhar. Ainda temos de aprender como o ritual de preparar a comida é um daqueles por meio das quais os homens e os deuses se dedicam uns aos outros.

Referências

- ARISTÓTELES 1985. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- HEIDEGGER, Martin 1976 [1946]. Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken*. Francoforte do Meno: Klostermann.
- KANT, Immanuel 1979 [1798]. *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*. Trad. Mary J. Gregor. Lincoln: University of Nebraska.
- KIRK e RAVEN 1982. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto de Louro Fonseca *et alii*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- ONFRAY, Michel 1990. *O ventre dos filósofos: crítica da razão dietética*. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco.
- PLATÃO 1989. *The Collected Dialogues*. Trad. Hamilton and Cairns. Princeton: University Press.