



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIAP. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 85**  
**2017 - 1**  
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 85, 2017-1, pp. 79-101

## Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles

### Eutrapelia: Aquinas and Aristotle

*Héctor Zagal Arreguín*  
*Universidad Panamericana*  
*Facultad de Filosofía*  
*Ciudad de México*

#### Resumen

En su exposición sobre la virtud de la eutrapelia (Ética Nicomaquea IV.8, 1127b33-1128b7), Aristóteles trae a colación el primado de la prudencia personal sobre la norma moral: el hombre prudente es ley para sí mismo. Dicho principio representa una dificultad para Aquino, a quien incomoda tal grado de autonomía moral. Este artículo analiza la exposición aristotélica de la eutrapelia, a continuación examina los comentarios *ad locum* del Aquinate, y termina señalando cómo, en un pasaje muy poco estudiado, el cristianismo del doctor de Aquino incide para que reinterprete la tesis de la autonomía moral tornándola en una más inofensiva.

**Palabras clave:** Eutrapelia; Aristóteles; Tomás de Aquino; autonomía moral.

## Abstract

*Eutrapelia: Aquinas and Aristotle*: In his discussion of the virtue of *eutrapelia* (*Nicomachean Ethics* IV.8, 1127b33-1128b7), Aristotle brings up the primacy of personal prudence over the moral law: the practically wise man is a law to himself. This principle represents a challenge for Thomas Aquinas, who feels uncomfortable with such moral autonomy. This article analyzes the Aristotelian account of *eutrapelia*, then examines the Aquinas's comments *ad locum*, and ends pointing out how, in a passage very little studied, Aquinas's Christianity had an effect and moves him to reinterpret the thesis of moral autonomy, turning it into a more harmless one.

**Keywords:** Eutrapelia; Aristotle; Thomas Aquinas; moral autonomy.

## Introducción

Generalmente, Tomás de Aquino se esfuerza por comentar con relativa fidelidad el *Corpus aristotelicum*. Los pasajes donde Tomás reinterpreta con bastante libertad a Aristóteles son bien conocidos. Pienso en los problemas del entendimiento agente separado del *De anima III* y del Dios ajeno al mundo de *Metafísica XII*<sup>1</sup>. En ambos casos, el cristianismo de Tomás parece haber influido decididamente en su lectura de Aristóteles.

Existen, sin embargo, otros pasajes menos conocidos que también retan la teología de Tomás. Tal es el caso de *Ética Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 que contiene una idea difícil de embonar con la filosofía moral del Doctor de Aquino. Me refiero al primado de la prudencia personal sobre la norma moral objetiva, tesis que, con ocasión de la *eutrapelia*, Aristóteles menciona en el pasaje mencionado. El Estagirita privilegia la prudencia del virtuoso como pauta de conducta y dicha tesis, incomoda a Tomás.

Mi propósito es mostrar cómo Tomás sorteja el escollo sin desdecir frontalmente a Aristóteles. Su estrategia es sutil y difícilmente se advierte su maniobra para mitigar la “autonomía moral”, por así llamarla, defendida por Aristóteles.

Divido mi exposición en tres momentos. Primero, repaso brevemente algunas de las divergencias entre la ética aristotélica y la teología moral de Tomás. Segundo, reviso el pasaje aristotélico en su conjunto; hacia el final de esta parte subrayo la relatividad del término medio *eutrapélico* y la necesidad de recurrir a la autonomía moral del hombre liberal como pauta de acción.

1 Cfr. ROSS, Alberto, *Dios, eternidad y movimiento*, EUNSA, Pamplona, España, 2007, *passim*.

En tercer lugar, reviso el comentario de Santo Tomás *ad locum* haciendo notar los movimientos de Tomás para mitigar la “autonomía moral” del hombre liberal. Esta sección es la más corta porque parte de la estrategia de Aquino consiste en quitar importancia al tema. Tomás de Aquino casi pasa de largo frente a una línea problemática, incómoda para su teología.

## I. La divergencia entre Aristóteles y Tomás de Aquino

### I.1 Ética de virtudes, teología de preceptos

La prudencia y las virtudes morales vertebran la ética aristotélica. Esto no significa que Aristóteles desdeñe el papel de la ley en la filosofía práctica; basta una lectura a vuelo de pájaro de *Política* II-VIII para constatar el impacto de la legislación en la moral.

No obstante, incluso en su teoría de la ley, el filósofo reconoce la preponderancia de la prudencia sobre la norma. El juez es, en cierto sentido, ley viviente. Por ello, el Estagirita menciona la mítica regla de Lesbos; cinta utilizada por los constructores de aquella isla que poseía la sorprendente capacidad de adaptarse al objeto medido. A diferencia de las reglas comunes, no era rígida sino elástica. La analogía es elocuente. Lo ideal serían leyes con la extraña cualidad de la regla de Lesbos. Para Aristóteles, la epiqueya que atiende al particular, debe corregir los defectos de la ley universal. La ética aristotélica no es una moral construida sobre reglas, sino una ética del carácter y las virtudes.

Por el contrario, la filosofía moral de Tomás de Aquino contiene las nociones de pecado y ley natural. El decálogo bíblico es guía de acción y de construcción del carácter moral del cristiano. Esto influye en la lectura que Tomás de Aquino hace de la filosofía aristotélica. Por eso escribe en su *Comentario a los mandamientos*:

Tres cosas le son necesarias al hombre para su salvación: el conocimiento de lo que debe creer, el conocimiento de lo que debe desear y el conocimiento de lo que debe cumplir. El primero se enseña en el Símbolo, en el que se nos comunica la ciencia de los artículos de la fe; el segundo en el Padrenuestro; y el tercero en la Ley (*Comentario a los mandamientos*, 1)<sup>2</sup>.

- 2 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a los mandamientos*, I, Salvador Abascal, Editorial Tradición, México, 1981. No me ocuparé de este problema, pero Immanuel Kant plantea la cuestión de manera semejante, casi con las mismas palabras, al preguntarse qué es el hombre: “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿qué puedo saber?; 2) ¿qué debo hacer?; 3) ¿qué puedo esperar?”. Cfr. KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A805 [B833], Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

El decálogo es el mejor maestro para cumplir nuestro deber. Ciertamente Tomás también desarrolla un importante teoría de las virtudes y de la prudencia. Pero la tradición neo-escolástica enfatizó la vertiente legalista de la teología moral de Tomás; tal énfasis no fue arbitrario, pues Aquino da pie a ello en algunos momentos. Fue a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se intentó recuperar la ética de las virtudes y la prudencia en Tomás. Son los casos de Pinckaers, Rhonheimer y González<sup>3</sup>.

En efecto, la *Suma teológica* dedica una extensión considerable a las virtudes y la considerable atención a las virtudes no se circunscribe a la *Suma teológica*. No arguyo que la teología moral de Tomás esté exclusivamente construida a partir de las reglas. Sin embargo, es innegable que la normatividad juega un relevante papel en su ética. De aquí que algunos neoescolásticos, invocando esta vertiente de Tomás, hayan construido teologías morales basadas fundamentalmente en reglas y no en la prudencia. Caso paradigmático de este legalismo es Prümer<sup>4</sup>, cuya obra fue popular entre los moralistas católicos.

A pesar de tales matices, la preocupación por la normatividad –incentivada por la revelación sagrada– condiciona la filosofía moral de Tomás, y ello lo aleja del talante autonómico de la ética aristotélica.

La divergencia entre ambas éticas se revela especialmente en la noción tomista de pecado mortal, inexistente en Aristóteles. La idea de pecado es indispensable en el análisis tomista de la acción humana. *Grosso modo*, el pecado mortal es una ofensa de tal magnitud que el pecador que muere sin haber sido perdonado de su falta, irá al infierno por toda la eternidad.

Otro punto de divergencia es la cuestión de los absolutos morales. Aristóteles, por ejemplo, se muestra indulgente con las relaciones sexuales de los muchachos solteros. *Política* VIII desaconseja la actividad sexual de los jóvenes porque las relaciones pueden entorpecer su desarrollo físico<sup>5</sup>. El Estagirita las desaprueba, porque perjudican (*sic*) la salud de los futuros ciudadanos. Por el contrario, Tomás condena

3 Cfr. GÓNZALEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, España, 1998, *passim*; cfr. PINCKAERS, Théodore, *Le renouveau de la morale*, Casterman Editions, París-Tournai, Francia, 1964, *passim*; cfr. PINCKAERS, Théodore, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais: Histoire et discussion*, Editions Universitaires, Friburgo, Suiza, 1986, *passim*; cfr. RHONHEIMER, Martin, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, TyroliaVerlag, Innsbruck-Viena, Austria, 1987, *passim*; cfr. RHONHEIMER, Martin (2000), *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Martin Rhonheimer, EUNSA, Pamplona, España, 1987, *passim*.

4 PRÜMMER, Dominicus, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Friburgo, Alemania, 1961.

5 Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, VIII.14, 1335a25ss, Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2000.

tajantemente la fornicación, acción cuya malicia no procede del impacto que el sexo pueda acarrear a otros ámbitos de la vida, sino de la ofensa al Creador. El contraste entre ambos planteamientos salta a la vista.

## I.2 Pasiones y acciones inmoderables

Aristóteles acepta algunos principios morales universalmente válidos como “Conviene moderar rectamente las pasiones”. El filósofo también habla de pasiones que siempre son censurables. Pero este tipo de principios son excepcionales en el *Corpus*. Por contraste, en la filosofía de Tomás hay muchos principios morales universalmente válidos y acciones *per se* reprobables.

Cabría objetarme invocando *Ética Nicomaquea* II.6, 1107a7ss, la *Ética Eudemia* II.3, 1221b18ss y *Retórica* I.13, 1373b1ss. Estos pasajes hablan de acciones y pasiones que siempre son reprobables, situaciones que no admiten un término medio oportuno. *Ética Nicomaquea* menciona tres actos siempre reprobables, el adulterio, el robo y el homicidio; y tres pasiones siempre deleznable, alegrarse del mal ajeno, la envidia y la impudencia. *Ética Eudemia* menciona el adulterio y la *hýbris* como siempre reprobables. Con ocasión de la justicia natural, *Retórica* (I.13, 1373b1ss) califica el adulterio de siempre reproable.

Según Aristóteles, el adulterio es una acción censurable independientemente de las circunstancias en que se cometa. ¿Significa esto que el Estagirita propone una moral de reglas rígidas y universalmente válidas?

Cabe matizar esta objeción haciendo tres consideraciones: (1) el Estagirita sólo habla de estos “absolutos morales” en tres pasajes del *Corpus* y no profundiza en ellos; (2) los listados de tales absolutos morales en estos tres *loci* no coinciden cabalmente entre sí, y (3) el pasaje de la *Retórica* no es contundente al respecto. Pero, sobre todo, a lo largo del análisis de las virtudes en la *Nicomaquea*, Aristóteles insiste una y otra vez en que la determinación del término medio virtuoso depende de las circunstancias concretas del agente y de la acción.

*Prima facie*, el comentario de Tomás a la *Nicomaquea* no parece oponerse frontalmente al planteamiento de la moral aristotélica invocando una teología moral del precepto, si bien esto es opinable<sup>6</sup>.

Mi propósito es mostrar que esta tensión, sistemáticamente mitigada por la destreza exegética de Tomás, acaba por revelarse en su comentario a *EN* IV.8, 1127b33-1128b7.

6 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, II.2, 1104a5-9, Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.

## II. La eutrapelia aristotélica

### II. 1. La eutrapelia como movimiento grácil

La virtud aristotélica de la eutrapelia modera la risa y las bromas. Como el *Diccionario de la Real Academia* recoge la palabra “eutrapelia”, no veo motivo para buscar otra traducción. Además, utilizar otros términos para “eutrapelia”, como “buen humor” o “agudeza”, desdibujan la etimología griega. La etimología de “eutrapelia”, apunta Aristóteles, revela un rasgo de esta virtud<sup>7</sup>. Así como algunas personas se mueven con gracia, también los movimientos de carácter del eutrapélico son graciosos. Nuevamente el español juega a nuestro favor; el término español “gracia” designa tanto a quien se mueve ágilmente, como a la persona simpática.

En el primer sentido, decimos que los movimientos de un bailarín son gráciles cuando son elegantes, ágiles, sutiles, pero no artificiosos. Aristóteles nos recuerda que el eutrapélico semeja, en el ámbito del trato social, a una persona de movimientos gráciles. Calificamos a alguien de gracioso, cuando su conversación y sus bromas nos arrancan una sonrisa. En la convivencia lúdica, las bromas y la conversación ingeniosa hacen del eutrapélico un personaje atractivo.

### II.2 Eutrapelia y pasión

En el contexto de la eutrapelia, Aristóteles no menciona la pasión de la alegría (*chara*), que sí aparece en *Nicomaquea* II.5, 1105b21ss y *De Anima* I.1, 403a16ss; sino que sólo se refiere a lo risible (*géloios*). Este silencio llama mi atención, ¿no es la eutrapelia una virtud que modera una manifestación específica de la alegría?

Las virtudes morales se entretrejen en el carácter del hombre esclarecido, se implican unas a otras; conviene, por tanto, que el eutrapélico sea también liberal, templado, magnánimo. El talante del eutrapélico debe armonizar con la solemnidad propia de la magnanimidad y es lógico que las diversiones del caballero no se manifiesten constantemente en carcajadas sonoras: “El movimiento del magnánimo, según se cree, debe ser lento, su voz grave, su hablar reposado. No tiene prisa, en efecto, el que por pocas cosas se afana [...] La voz aguda y la velocidad le vienen de lo contrario”<sup>8</sup>.

7 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* I, 8, 1128a15ss; Aristóteles, *Retórica* II, 12, 1389b10ss, Antonio Tovar, CEPC, Madrid, 2000.

8 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.3, 1125a12-16.

La voz del magnánimo difícilmente sería compatible con las carcajadas estruendosas del bufón. De hecho, el magnánimo suele tratar al vulgo con ironía, y no con bromas sonoras<sup>9</sup>.

### II.3 Eutrapelia, descanso y diversión

La eutrapelia concierne al reposo (*anápausis*) y es razonable que se hable de ella en un tratado sobre la vida plena. Pero, de inmediato, Aristóteles introduce un matiz. No le interesa cualquier tipo de reposo, sino una especie que califica como “entretenimiento con diversión” (*diagoge metá paidias*)<sup>10</sup>. Aunque Aristóteles no menciona aquí otros tipos de reposo, me parece claro que dormir o recuperar el aliento son especies de descanso que no implican diversión ni juego.

Las relaciones entre reposo (*anápausis*), entretenimiento (*diagoge*) y diversión (*paidiê*) se desarrolla en *Política* VIII en una dirección muy semejante al citado pasaje de *Nicomaquea* IV.8. El reposo es necesario para la vida, pero no cualquier diversión (*paidiê*) conviene al caballero esclarecido, afirma Aristóteles en ambas obras.

No quiero seguir avanzando sin añadir otra pequeña anotación. *Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 no distingue entre diversión y juego. Ambos conceptos griegos, como más o menos sucede en español, se empalman hasta el punto de confundirse. En todo caso, como señalé, lo que Aristóteles precisa es que existe un tipo de entretenimiento (*diagoge*) con diversión/juego (*paidiê*).

La diversión/juego es el entretenimiento risible y placentero, objeto de la eutrapelia. La risa es un componente esencial de la eutrapelia. Como observa el comentario de Santo Tomás, lo que se opone al juego/diversión (*ludus*) es lo serio (*serius*); lo lúdico nunca es formal ni serio. En cambio, sí es posible imaginar un reposo no-lúdico, como escuchar una pieza musical solemne y fascinante.

### II.4 Eutrapelia y oportunidad

La eutrapelia es el hábito eximio de bromear divertidamente y de convivir amablemente. Para destacar este elemento de humor sutil en la conversación Pallí Bonet traduce eutrapelia como “agudeza”<sup>11</sup> y David Ross como *ready-witted*<sup>12</sup>.

9 Cfr. *Ibid.*, IV.3, 1124b30.

10 *Ibid.*, IV.8, 1127b34.

11 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea, ad locum*, Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

12 Cfr. ARISTÓTELES, *Nicomaquean Ethics, ad locum*, David Ross, Oxford University Press, Oxford, 1998.m

Es una virtud que nos permite el trato cordial (*emmelés homilía*)<sup>13</sup>. Por ello, la eutrapelia presente dos facetas: 1) hacer reír pertinentemente a los demás con nuestras bromas y 2) saber reír convenientemente con las bromas de ellos. En ambos casos, la oportunidad de las bromas dependerá de las circunstancias particulares. Quién bromea, cuándo se bromea, con qué propósito, cómo se bromea, son circunstancias particulares que definen la oportunidad de la broma. La eutrapelia es el virtuoso medio entre un exceso y un defecto<sup>14</sup> y para determinarlo, es menester conocer la situación y el instante oportuno (*kairós*)<sup>15</sup>.

Páginas antes, *Nicomaquea* II.7 había anunciado los extremos viciosos que configuran la virtud de la eutrapelia<sup>16</sup>.

Aristóteles utiliza dos palabras distintas para referirse al exceso en lo risible (*géloios*):<sup>17</sup> a) bufón o chocarrero (*bomólochos*) y b) vulgar y grosero (*fortikós*)<sup>18</sup>.

El defecto, por su parte, encarna en el rústico (*ágroikos*)<sup>19</sup>. En la *Constitución de Atenas* tal término remite a una baja situación social; el rústico se dedica al trabajo físico, a labores del campo<sup>20</sup>. Del rústico también se habla en el tratado de la templanza de *Nicomaquea* II.2 1104a21ss. La templanza es el medio virtuoso entre un exceso y un defecto en lo que concierne al placer. El destemplado se vuelca desmesuradamente en el placer. El rústico (*ágroikos*), en cambio, evita el placer y acaba por convertirse en un insensible. Tanto *Nicomaquea* II como IV asocian la rusticidad con la poca capacidad de gozo, ya sea del placer corporal o de la risa<sup>21</sup>.

A Aristóteles el rústico no le preocupa tanto como las excesivas bromas del bufón. Según el libro IV, el común de las personas confunde al bufón con el eutrapélico, porque los bufones intentan provocar risas. No obstante, no siempre las consiguen o, si las consiguen, son risotadas impropias<sup>22</sup>. Las bromas bufonescas adolecen del

13 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.8, 1128a1.

14 Cfr. *Ibid.*, IV.8, 1128a2-3.

15 Cfr. *Ibid.*, II.2 1104 a5-9.

16 Cfr. *Ibid.*, II.7, 1108a21-25.

17 Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 5, 1449a34-35, Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1999: “lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina”.

18 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, II.7, 1128a5.

19 Cfr. *Ibid.*, II.7, 1128a9.

20 Cfr. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, 13, 2, Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2008.

21 Esta caracterización del rústico difiere de la hecha en *Los caracteres*; cfr. TEOFRASTO, *Los caracteres* IV, Elías Ruíz García, Gredos, Madrid, 2000, 55, nota.

22 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.8, 1128a12ss.

sentido de lo oportuno, de lo bello, de lo gracioso (*xaríeis*)<sup>23</sup>. Pensemos en *Retórica* III.19, 1419b2-9, donde se distingue entre la risa que provoca el bufón, y la risa que produce la ironía del hombre libre. A diferencia del bufón, el eutrapélico reconoce qué tipos de risa conviene producir en cada momento. Lamentablemente, a pesar de que Aristóteles afirma haber estudiado lo risible en *Poética*, no ha llegado a nosotros tal análisis.

Algunos bufones pueden provocar risas, pero tales risas no son ágiles ni elegantes. Aunque no suele darse demasiada importancia a la gracia del eutrapélico, provocar risa presupone un sentido de la oportunidad. De hecho, la torpeza en la convivencia social difícilmente provoca sonrisas eutrapélicas. En el contexto de la discusión del bestialismo, Aristóteles aventura que la desmesurada rudeza en el trato social puede deberse a una patología. El pasaje es ambiguo y, por lo demás, no menciona explícitamente al rústico, pero sí al malhumorado<sup>24</sup>: “Toda insensatez, cobardía, desenfreno y malhumor (*xalepóths*) cuando son excesivos son o bien estados bestiales o bien estados mórbidos”<sup>25</sup>.

Aristóteles no describe con más detalle ese malhumor enfermizo, pero es llamativo que lo asocie con el bestialismo y patologías similares. El malhumorado carece de la agudeza para reír y hacer reír. Cierta tipo de malhumor, por lo visto, proviene de una deficiencia intelectual.

Por el contrario, el gracioso sabe arrancar sonrisas a los interlocutores aprovechándose de las circunstancias. De nuevo el español preserva este matiz. Gracioso es quien consigue provocar sonrisas oportunas.

## II. 5 Eutrapelia y convivencia

Aristóteles subraya la vinculación entre eutrapelia y convivencia. El término medio en esta materia va más allá de la diversión y permea las relaciones sociales. La eutrapelia se vincula con la discreción, cualidad necesaria para cultivar con excelencia

23 El término *xaríeis* puede aplicarse a personas agraciadas y distinguidas en muchos ámbitos, no sólo el de las bromas. Cfr. ARISTÓTELES, *Ibid.*, I.5, 1095b22ss; Aristóteles, *Metafísica*, XI.2, 1060a25, Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2012 y Aristóteles, *Política*, VI.4, 1320b7.

24 Cfr. *Ibid.*, II.9, 1274b17 aplica el adjetivo a las severas leyes de Dracón.

25 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, VII.5 1149a3-5.

el tacto social. El *epidexiotes*<sup>26</sup>, el discreto, sabe escuchar y decir lo que le conviene al hombre equitativo (*epieikés*)<sup>27</sup> y libre (*eleuthérios*).

Esta referencia a la equidad no es tangencial. *Nicomaquea* V.10, 1136a31ss y *Retórica* I.13, 1374a26 afirman que la epiqueya es, en cierto sentido, la plenitud de la ley. *Grosso modo*, la epiqueya consiste en la aplicación prudente de la ley de suerte que ésta recupere su sentido primigenio de oportunidad. La ley debe mirar los casos particulares, porque lo justo se da aquí y ahora, no en el nivel de lo universal. El individuo equitativo mira a la ley y a la intención del legislador; ello le permite comprender la acción particular. Análogamente, el eutrapélico sabe hallar el momento preciso para la broma y sabe reír con igual oportunidad. La eutrapelia no consiste, por ende, en la aplicación mecánica de reglas morales, sino en la agudeza para bromear acertadamente en el instante preciso.

El eutrapélico bromea con discreción de acuerdo con su cargo y posición social; no se solaza en diversiones de individuos serviles. Por ejemplo, en el teatro el hombre servil (*andrapodóths*) se ríe de las bromas deshonestas y burdas, mientras que el hombre libre se ríe de las insinuaciones sutiles<sup>28</sup>.

## II. 6 La eutrapelia y la trama del carácter.

El hombre eutrapélico es libre, equitativo, discreto y culto (*pepaideuménou*)<sup>29</sup>. Las bromas y risas de los incultos son zafias. De *Nicomaquea* IV.8 se colige que el eutrapélico posee una cultura sin la cual no podría ejercer discretamente el buen humor. Recuérdese *Nicomaquea* I.2 1094b20ss: el individuo culto sabe discernir la precisión propia de cada disciplina. El eutrapélico y el hombre culto tienen en común el sentido de la oportunidad. El hombre culto no pretende demostraciones matemáticas en poesía, ni arguye geoméricamente en un certamen literario. Discernir qué tipo de argumento conviene en diversos saberes es cualidad del hombre culto. *Metafísica* IV considera signo de incultura, por ejemplo, exigir demostración del principio de no contradicción. Análogamente, el eutrapélico sabe cuándo debe bromear y cuándo callar. La educación del *pepaideuménou* es útil para la ciencia y la convivencia.

26 Cfr. *Ibid.*, IV.8 1128a17; cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* II.4, 1381a31-35: “También [apreciamos] a los de trato y convivencia agradable, y lo son [...] quienes son hábiles para dar una broma como para aguantarla. Pues unos y otros tienden a lo mismo, ya que son capaces de aguantar bromas y en hacerlas adecuadamente”.

27 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, V.10, 1137b11.

28 Cfr. *Ibid.*, IV.8, 1128a16-30, y III.10, 1118a25.

29 *Ibid.*, IV.8, 1128a21.

La discreción, la cultura, la oportunidad permiten al individuo distinguido manejarse en la borrosa frontera entre lo gracioso y lo ofensivo. Observa Aristóteles que la broma (*skomma*)<sup>30</sup> fácilmente puede devenir un insulto (*loidórema*) grave, prohibido por la ley.

*Nicomaquea* IV.8 patentiza la conexión de diversas virtudes entre sí, como si el filósofo quisiese mostrar que incluso la eutrapelia, aparentemente nimia, se entrelaza con virtudes tan importantes como la equidad. La eutrapelia es uno de los rasgos de carácter del caballero esclarecido.

## II.7 La regla de la eutrapelia

El punto culminante del capítulo sobre la eutrapelia habla de la imposibilidad de predeterminar con exactitud el término medio. El buen humor no se regula según normas específicas y detalladas. No es la primera vez que esta idea aparece en la *Nicomaquea*; Aristóteles lo menciona al analizar otras virtudes. La originalidad de IV.8 está en la afortunada fórmula: el hombre libre es ley para sí mismo. La eutrapelia no resulta de la aplicación de normas rígidas, sino de cultivar el sentido de la oportunidad.

Tras el análisis del lenguaje ordinario y de la experiencia cotidiana, *Nicomaquea* IV.8 concluye la imposibilidad de definir con exactitud qué es el acierto virtuoso en lo risible y en la convivencia social. El criterio del hombre virtuoso es la pauta de sus propias acciones. "Así pues, el hombre distinguido y libre se conducirá de modo tal como si él fuese una ley (*nómos*) para sí mismo (*on heautw*)"<sup>31</sup>.

Ante la imposibilidad práctica de dictar una ley de valor absoluto y universal, no queda sino apelar al criterio del hombre libre, canon y parámetro de la oportunidad de bromas y risas. En su comentario *ad locum*, Irwin considera que la referencia a la autonomía del hombre libre carece de énfasis teórico, como si Aristóteles mencionase de paso un lugar común<sup>32</sup>. Ciertamente, como anota Irwin, este pasaje es escueto; pero este laconismo obedece, considero, a que el análisis de la eutrapelia presupone otros pasajes de la *Nicomaquea*, especialmente los relativos a teoría de la virtud moral (libro II) y de la prudencia (libro VI).

Dicho pasaje tiene otro paralelo en *Nicomaquea* III.4, 1113b28ss:

El hombre preclaro juzga rectamente de todas las cosas, y en cada una de ellas, se le muestra lo verdadero[...] Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás el

30 Ibid., IV. 8, 1128a30.

31 Ibid., IV.8, 128a31-32.

32 IRWIN, Terence, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, p. 227.

hombre preclaro: en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese el mismo canon y medida de ellas (*kanwn kai métron*)<sup>33</sup>.

Líneas adelante, se explica por qué el hombre preclaro juzga rectamente. La destemplanza distorsiona el juicio práctico. Para ver lo bueno como bueno y lo malo como malo es necesario dominar las pasiones. El hombre preclaro, dueño de sí a través de la virtud, puede actuar como “ley para sí mismo”, dice *Nicomaquea* IV, o como “canon y medida”, según el libro III.

*Política* III.8 presenta un paralelismo con los dos pasajes anteriormente citados. Aristóteles menciona el hipotético caso de un individuo de tan esclarecida virtud que, literalmente, se encontrase por encima de las leyes de la ciudad. A un individuo así, la ley de los demás no debería aplicársele:

Si hay, con todo, un hombre tan sobresaliente por su extremada virtud, o más de uno pero no en número tan suficiente para constituir la plenitud de la ciudad, y de tal modo que ni la virtud de los demás ni su capacidad política sean comparable con las de aquéllos, [...] ya no habrá que considerar a estos hombres como parte de la ciudad. Siendo ellos, en efecto, tan desiguales de los demás en virtud y capacidad política, recibirán injusticia al ser juzgados dignos de derechos apenas iguales [...] De donde resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son la ley (*autoi gár eisi nómos*). Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos<sup>34</sup>.

El pasaje no afirma que este caballero esté por encima de la virtud. Al contrario, la posee en tal grado que las leyes de la gente común no se le aplican. Esto se explica porque la virtud es más perfecta que la ley positiva. Un carácter tan perfecto se vería constreñido por una ley hecha por y para individuos de carácter mediocre. Para comprender este caso hipotético pensemos en aquellas acciones nobles que no se pueden ejecutar porque la ley las prohíbe, siendo ésta justa y razonable. Imaginemos el caso de un funcionario público, liberal y magnífico que declina cobrar su sueldo porque no lo necesita. La acción es virtuosa, pero la legislación lo prohíbe. La norma positiva ordena gastar el presupuesto programado por el Parlamento. La prohibición de subejercicio presupuestario es también razonable.

La virtud hace que tal hombre sea, en efecto, ley para sí mismo. Pero no es autónomo porque él pueda generar normas positivas para regir su comportamiento; es autónomo porque su criterio es la directriz válida de acción.

33 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, III.4, 1113a28-113b1.

34 ARISTÓTELES, *Política*, III.8, 1284a-16.

Los matices de cada uno de los tres pasajes merecen atención detallada que escapa al objetivo de este artículo. Basta con subrayar que Aristóteles no parece estar pensando en la existencia de una ley positiva que el hombre preclaro sabrá interpretar y aplicar prudentemente *ad casum*. No considero que Aristóteles esté hablando de autonomía moral, entendida ésta como la interiorización libre y razonada de una ley externa. El Estagirita sugiere que la normatividad no es necesaria para el hombre preclaro; no que el hombre preclaro obedezca autónomamente las normas positivas.

“Ley para sí mismo” no significa que el hombre preclaro incumpla con la ley o se encuentre eximido de ella. Significa que, siendo imperfectas las normas, él no las necesita. En todo caso, las perfecciona a través de la virtud y la prudencia. La ley es, por así decirlo, una prótesis del entendimiento práctico. Se necesitan normas, porque no todos los humanos son prudentes.

Retomemos el ejemplo aristotélico del insulto. Como observa el Aristóteles, la ley prohíbe la contumelia. El hombre vulgar y el hombre preclaro obedecen la ley. Pero el caballero va más allá. Poseedor de la eutrapelia, el hombre libre advierte que ciertas bromas son también asimilables al insulto y, por ende, las evita. La normatividad es insuficiente, imperfecta, inexacta. Así como la epiqueya corrige la ley para conseguir la justicia; el eutrapélico se permite o se prohíbe a sí mismo bromas no contempladas por los legisladores.

Aristóteles supera la tensión entre ley y virtud, haciendo que la virtud sea la pauta de acción del caballero. Tomás, por el contrario, enfatizará el papel de la ley, incluso para el caballero preclaro.

### III. *Nicomaquea* IV, lección 16

#### Actos serios y actos lúdicos

Los comentarios de Tomás a Aristóteles se caracterizan por el afán de encontrar una secuencia estructurada a las obras comentadas. El resultado son comentarios en los que sorprende la habilidad de Tomás para justificar el modo cómo se desarrollan los argumentos del *Corpus aristotelicum*. Por supuesto, este método exegético no es exclusivo de santo Tomás; lo cultivaron con destreza los árabes y otros cristianos.

Tomás considera que, tras el estudio de la mansedumbre, Aristóteles se aboca al estudio de tres virtudes emparentadas entre sí: la amabilidad, la veracidad respecto de la propia persona y la eutrapelia. A ello dedica las lecciones 14, 15 y 16 de su comentario al libro IV.

La lección 16 analiza la eutrapelia. Me concentro en ella, cuyo comentario abarca 1127b33-1128b7. Según Tomás, el pasaje se estructura en tres secciones. En

la primera, Aristóteles argumenta por qué sí puede existir una virtud sobre lo lúdico. En la segunda, analiza la eutrapelia y los vicios opuestos. En la tercera, la más breve, apenas unas líneas, se retoma la distinción entre la eutrapelia, amabilidad y veracidad respecto a la propia persona.

### El recelo contra la risa

Es curioso que el primer paso en la lección 16 sea argumentar que sí existe una virtud moderadora del juego y la diversión, molestia que Tomás no se toma con otras virtudes del catálogo aristotélico. A su parecer, la existencia de la eutrapelia no es una premisa obvia. Llevado por este prurito, arguye el doctor que tanto el cuerpo como el alma necesitan distensión<sup>35</sup>.

La referencia a la necesidad del descanso se encuentra en el texto aristotélico; lo llamativo es el afán de Tomás por argumentar la posibilidad de la eutrapelia. Para redondear su argumento, Tomás cita *Ética nicomaquea* II.6 1107a6ss, donde se mencionan aquellas pasiones y acciones malas *per se*<sup>36</sup>. Me referí a ellas con anterioridad. Tomás se siente obligado a explicarnos que lo lúdico no es *secundum se* malo, a diferencia de los casos del adulterio y la impudencia.

Este prurito argumentativo revela cierto recelo de Tomás en torno a lo lúdico. No considera evidente que la diversión puede ser moderada virtuosamente. Por contraste, cuando habla del miedo o del honor no se siente obligado a argumentar que el miedo<sup>37</sup> y la ambición de honor<sup>38</sup> no son *secundum se* malos.

Esta reticencia contra lo lúdico no se explica, conjeturo, exclusivamente a partir del texto de Aristóteles. Creo que este recelo proviene del marco cultural desde donde Tomás lee la *Nicomaquea*.

Mi hipótesis es que Tomás no es ajeno a la austera tradición monacal de Evagrio Póntico, Juan Casiano y san Benito de Nursia, quienes desconfían de la broma y el juego<sup>39</sup>.

35 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, 16, lín.15-19, Ana María Mallea, Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

36 Cfr. *Ibid.*, II, lecc. 7, n.329.

37 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, III.6, 115a4ss.

38 Cfr. *Ibid.*, IV, 4, 1125a1ss.

39 Cfr. DE NURSIA, Benito, *Regla de los Monjes*, en versión electrónica: <http://www.bibliotecadesilos.es/es/contenido/?idsec=405>, consultada el 1/01/2016 a las 23:00; cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Obras espirituales*, Juan Pablo Rubio, Ciudad Nueva, Madrid, 1995.

*Suma Teológica* II-II, q.168, a.3 avala esta prevención contra las bromas. El excesivo cultivo de la diversión *ludicra vel iocosa* es pecaminosa. Cuando nuestra afición lúdica lleva a olvidarnos de Dios, cometemos un pecado mortal. Cuando la afición lúdica es menos intensa, cometemos pecado venial. *Prima facie*, el caso de la diversión es análogo al de otras pasiones; el vicio está en el exceso, no en la pasión *secundum se*. Pero si miramos con atención, caemos en la cuenta de que la diversión entraña el riesgo de alejarnos de Dios, precisamente porque ella implica distracción.

Refuerzo mi hipótesis remitiendo a *Suma teológica* II-II, q. 168, a.2. Ahí Tomás señala los riesgos del juego. El alma necesita de la delectación (*delectatio*), concede Tomás. Hay pecado cuando la diversión nos aleja de Dios. La *Suma* denuncia los riesgos de la excesiva afición al juego/diversión<sup>40</sup>. Valiéndose de Cicerón, Tomás diagnostica tres efectos negativos del juego excesivo.

1. Decir palabras nocivas llevadas por nuestro inmoderado afán de reír y hacer reír.
2. Perder la gravedad del espíritu
3. Atentar contra la dignidad de nuestro cargo o posición.

El punto 1 es motivo de preocupación incluso para Aristóteles. Tarde o temprano, el bufón acaba haciendo bromas ofensivas o burdas.

El punto 2 es más complejo. La gravedad de espíritu a la que se refiere Tomás, va más allá de la parsimonia del magnánimo aristotélico. La gravedad de espíritu de la *Suma* tiene que ver con la práctica ascética cristiana<sup>41</sup>. Es el fruto de la consideración de nuestros pecados, de lo efímero de la vida y de la justicia de Dios.

El punto 3 nos previene contra las bromas que desdigan de nuestra dignidad. Aristóteles ha dicho que el hombre libre debe comportarse como tal. Algunas bromas pueden desdeñarse de su carácter de caballero preclaro. Pero en el contexto cultural de Tomás de Aquino, la cuestión del cargo y posición merece atención a la luz de la tradición monástica. En este artículo me limito a esbozar algunas ideas que considero indispensables para avalar mi hipótesis de que la pertenencia de santo Tomás a una orden religiosa condiciona su interpretación del pasaje de la eutrapelia.

Un presupuesto del punto 3 es la configuración jurídica “estado religioso o estado de perfección”, concepto técnico de la teología católica. Pronunciando los votos públicos de pobreza, castidad y obediencia, el religioso se aparta del mundo y se reserva para Dios. Es una persona consagrada. En esto se distingue del laico, quien no pronuncia votos. Una de las finalidades de esta segregación del “siglo” es

40 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica*, II-II, q.168, a.2.

41 Cfr. *Ibid.*, II-II, q.168, a.2.

dar testimonio a quienes permanecen en el mundo de que lo terreno es efímero. En *La condición humana*, Arendt detectó las consecuencias de tales votos. El religioso renuncia a civilidad<sup>42</sup>.

La sociedad esperaba del consagrado una especial seriedad ante la vida. De ahí la prevención de Tomás en la *Suma* contra la diversión desmedida entre los religiosos.

Además, Jesús mismo previene contra cierto tipo de alegría: “¡Ay de vosotros, los que ahora reís! (*gelontes nun*) Porque lamentaréis y lloraréis”<sup>43</sup>. La *Epístola de Santiago* 4: 9 remarca la misma idea: “Reconozcan su miseria con dolor y con lágrimas. Que la risa de ustedes se transforme en llanto, y la alegría, en tristeza”<sup>44</sup>.

Considero indispensable este escolio para comprender por qué Tomás mira con algún recelo el juego y se considera obligado a explicar que las bromas no son *secundum se* malas.

### La eutrapelia como término medio

La segunda sección del comentario de Tomás al pasaje de la eutrapelia determina el medio virtuoso y los extremos viciosos. Como en la lección anterior, Tomás alude al original griego:

Dice [Aristóteles] que los que se exceden en las burlas o bromas del esparcimiento son llamados bromistas groseros (o *bomolochi*, es decir, ladrones de templos, a semejanza de las aves de rapiña que sobrevolaban los templos para llevarse los intestinos de los animales inmolados). Así el bromista está al acecho de lo que pueda arrebatar para convertirlo en burla o chanza. Por eso son pesados o molestos, porque desean hacer reír a partir de cualquier parte [...] Pues desean más decir algo feo o algo que provoque turbación a los demás que hacerlos reír<sup>45, 46</sup>.

Tomás saca partido al significado originario del término *bwmóloxos*; tarea, por cierto, que Alberto Magno ejecuta con más destreza en el comentario *ad locum* de su *Liber IV Etichorum*<sup>47</sup>.

42 ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós Ibérica, Madrid, España, 2005, *passim*.

43 Véase Lucas 6: 25. *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bruselas, 1967.

44 *Epístola de Santiago* 4: 9. *Ibid*.

45 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, lec.16, lin.46-55.

46 Irwin, tal igual que san Alberto Magno y santo Tomás, comenta este pasaje trayendo a colación la etimología de bufón. IRWIN, Terence, op. cit., 226.

47 ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, tratado III, cap. IV § 98, Vives-Bibliopalam Ed., París, 1891.

En cualquier caso, la etimología está avalada por el propio Aristóteles. *Investigación sobre los animales* IX 617b18 habla del *bwmóloxos*, una especie de grajo, probablemente el *Corvus monedula*, que puede vivir en zonas urbanas en contacto con el hombre.

El bufón está a la caza de oportunidades para bromear pero, a diferencia del prudente, el bufón constantemente arrebatada, roba, saca de su contexto las palabras y las acciones para producir risas. Sobrevuela y merodea porque carece del ingenio suficiente para generar la broma e ingeniosa. Se excede en su afán por bromear y por ello es chocante y molesto.

El vicio por defecto, piensa Tomás, corresponde al agreste, al hombre sin cultivar. En este punto, Tomás no pone el acento en la civilidad o urbanidad del eutrapélico, sino en la falta de agilidad del agreste. Y es que Tomás está preocupado por distinguir entre la virtud de la amabilidad y la virtud de la eutrapelia. La eutrapelia no es la cortesía de los hombres cuando discuten de negocios o de política, sino el ingenio de quienes conversan para divertirse.

Tomás no califica este defecto como *rusticus*, sino como *agrestis*. Aquino suele utilizar el término *rusticus* para designar una especie de estulticia y no propiamente un vicio<sup>48</sup>. El rústico es incapaz de comprender los matices de la vida moral. Pero, a diferencia del agreste, la rusticidad no es un vicio. Tomás vuelve a sacar partido al significado original de los términos. El carácter agreste semeja un terreno silvestre, aún no suavizado por el deleite lúdico<sup>49</sup>. El vicio del agreste es casi trivial comparado con la bufonería que fácilmente puede contener alusiones sexuales.

Lombardini, sin embargo, sugiere que la seriedad del agreste proviene de cierto orgullo. El agreste no logra salir de sí mismo (*self-transcendence*) para mejorar su carácter<sup>50</sup>. La idea es sugerente, pero carece del suficiente apoyo textual en Tomás.

Tanto el *Comentario a la Nicomaquea* como la *Suma teológica* son condescendientes con la persona de carácter agrio<sup>51</sup>. El agreste no pronunciará palabras deshonestas, pues desaprueba las risas. Su defecto tampoco le permitirá infamar a otros. El carácter agrio pueda ser molesto, pues desagradada convivir con quien no sonrío; pero nadie le podrá achacar que agrede con sus bromas o que juega con la obscenidad.

48 Cfr. LAUAND, L. Jean, “La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol. VII, 2002, 37-46.

49 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, lec.16, lín.63-64.

50 Cfr. LOMBARDINI, John, “Civic Laughter: Aristotle and the Political Virtue of Humor”, *Political Theory*, Vol. XLI, 2013, 77.

51 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica*, II, II, q. 168, a.4.

Este defecto puede ser, incluso, compatible con la amabilidad que Tomás analizó en la lección 14. Si bien el agreste exagera en la gravedad del espíritu y el cuidado de la reputación propia y ajena, puede ser cortés. Su envaramiento hace de él un individuo antipático y aburrido, pero no descortés y, mucho menos, soez.

### **La gravedad de espíritu y la parsimonia del cuerpo**

Aristóteles había planteado la analogía entre los movimientos gráciles y la agilidad mental del eutrapélico; analogía sugerente y de cierta belleza. Tomás radicaliza la analogía y saca de ella consecuencias que no están claramente contenidas en el texto:

Pues como por los movimientos corporales exteriores se disciernen las disposiciones interiores de los cuerpos, así a partir de las operaciones exteriores se conoce la costumbre o modalidad exterior<sup>52</sup>.

Me temo que en este punto Tomás da un paso en falso. Aristóteles no afirma que los movimientos graciosos reflejen *per se* la gracia del hombre de ingenio. El Estagirita simplemente planteó una analogía, basándose en la etimología de eutrapelia.

Y, sin embargo, ateniéndonos a la tradición monacal, Tomás no desvaría. La regla de san Benito, por ejemplo, recomienda a los monjes evitar conversaciones, incluso buenas, por amor al silencio. El simple hecho de hablar, salvo caso de necesidad, es considerado una falta de humildad. El monje debe hablar lo mínimo indispensable<sup>53</sup>. De acuerdo con esta lógica, no debe extrañarnos que Tomás considere que los movimientos pausados han de reflejar la gravedad de espíritu que no debe perderse con las bromas.

En cualquier caso, el mismo Aristóteles ha dado pie a esta correlación entre movimientos corporales y virtudes mortales; recordemos una vez más la voz grave y cadenciosa del magnánimo.

### **Los rasgos universales del eutrapélico tomista**

Tras analizar los extremos viciosos, Aristóteles describe –según santo Tomás– los rasgos universales del eutrapélico: “ostendit qualiter se habeat eutrapelus universaliter circa ludum”<sup>54</sup>. Tomás habla de “rasgos universales”, expresión que no está presente en el texto del Aristóteles o no, al menos, con esa fuerza. Obviamente, Tomás no

52 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la Ética nicomaquea*, IV, lec. 16, lin. 75-78.

53 Cfr. DE NURSIA, Benito, op. Cit., nn.6, 7.

54 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, III, lec. 14, 5.

piensa en una definición universal, tal y como se dan en las matemáticas, pero su expresión sí sugiere un arquetipo moral menos flexible que el descrito por Aristóteles.

Líneas adelante, siguiendo a Aristóteles, Tomás determina el *quid* de la virtud:

El hábito medio de esta virtud pertenece a lo que es propio del sincero y fino (o *epidesyotis* [*sic*], es decir apto, sincero o trato amistoso con los hombres). Pues a éstos pertenece decir y escuchar en las actividades lúdicas lo que concierne con un hombre modesto y liberal es decir, que tiene el ánimo libre de pasiones serviles (*qui scilicet liberum animum habet a servilibus passionibus*)<sup>55</sup>.

De nuevo estamos frente a un sutil desplazamiento de conceptos. La sutileza consiste en el énfasis puesto por Tomás en que el hombre discreto y liberal debe tener el ánimo libre de pasiones serviles<sup>56</sup>. El texto de Aristóteles contrapone las diversiones del hombre libre a las del hombre servil (*andrapodódhs*) y las del hombre culto a las del inculto, pero no se enuncia explícitamente cuáles son esas pasiones serviles.

Tomás traduce el término *andrapodódhs* como “servil”, término que se usa en *Ética nicomaquea* IV.8 1118a25, para designar los placeres moderados por la templanza. A Tomás no se le puede acusar de falsear el texto de Aristóteles, pero si atendemos al pasaje en cuestión parece que la oposición hombre liberal/hombre servil tiene que ver más con el tipo de trabajo que con las pasiones. Tomás, en efecto, ha añadido al aristotélico hombre liberal el calificativo de *modestus*, que en la filosofía de Tomás de Aquino remite a una virtud relacionada con la sexualidad.

Líneas más adelante, el mismo Tomás regresa al espíritu del texto de Aristóteles recuperando el carácter social de la oposición libre-servil:

Pues el esparcimiento del hombre liberal, que tiende por propia voluntad a actuar bien, difiere del esparcimiento del hombre servil, que está ocupado en torno a menesteres serviles (*qui circa servilia occupatur*). Y del hombre instruido, es decir, que aprendió de qué manera deba divertirse, difiere del hombre indisciplinado, que por ningún aprendizaje es refrenado en lo lúdico. Por tanto es claro que el hábito medio de la virtud en las acciones lúdicas atañe decir y escuchar cosas decorosas<sup>57</sup>.

El etrapélico no se ríe de las picardías deshonestas y desconfía de quienes se ríen de ellas, porque “los que hablasen de esas cosas tienen algo malo en su corazón”, dice Tomás, evidente alusión a las palabras de Jesús, “de la abundancia del corazón, hablará la boca”<sup>58</sup>.

55 *Ibid.*, IV, lec. 16 lín, 100-106.

56 *Cfr. Ibid.*, IV, lec. 16, lín.105-106.

57 *Ibid.*, lec. 16, lín. 112-120.

58 *Mateo* 12, 34. *Biblia de Jerusalén*. Op. Cit.

## El insulto jocoso y la autonomía moral

A continuación, Tomás comenta el análisis aristotélico del insulto (*convicium*) jocoso. Reconoce, por supuesto, que lo que a alguien puede provocarle risa, a otra puede enfadarle<sup>59</sup>. Pero a Tomás le inquieta que la moralidad de las bromas sólo pueda determinarse prudencialmente *ad casum*. Acepta, sí, que la evaluación moral de los insultos jocosos difícilmente puede establecerse sin atender a las circunstancias; pero ese primado de la prudencia le preocupa. Recuérdese que Tomás tiene una robusta doctrina sobre la finalidad objetiva de las acciones (*finis operis*) como criterio para evaluar los actos humanos<sup>60</sup>.

Tomás intenta, pues, introducir un elemento objetivo de evaluación. Ésta debe hacerse con un parámetro, a saber, el criterio del eutrapélico:

Es claro que el virtuoso no hará, no propondrá cualquier insulto o broma jocosa. Porque un insulto jocoso es cierta contumelia o injuria, en tanto se dice algo por lo cual un hombre es infamado; y esto lo prohíben los legisladores<sup>61</sup>.

Hasta aquí, Tomás sigue al Estagirita. Aristóteles valida las leyes civiles que prohíben ciertas bromas e insultos. Pero a continuación Tomás extrapola la referencia a esta legislación contra la contumelia y la utiliza para mitigar los alcances de la autonomía moral del eutrapélico:

Aquél, que en las bromas se comporta como el gracioso y liberal, parece ser para sí mismo la ley, en tanto por propia elección (*propiam electionem*) evita lo que la ley prohíbe y usa lo que la ley permite<sup>62</sup>.

Tomás introduce la objetividad pretendiendo que la ley es la pauta de comportamiento del eutrapélico. Pero, ¿de qué ley estamos hablando? Aristóteles mencionó de paso una ley positiva contra los insultos, pero no afirmó la existencia de una ley universal sobre las bromas. El Estagirita sostiene que el hombre libre es su propia ley. En cambio, Tomás mitiga la autonomía moral del hombre libre. El doctor sugiere que el virtuoso se guía fundamentalmente por leyes externas objetivas, como la prohibición de insultos infamantes. Su virtud consiste en cumplir por elección propia esa ley externa; su lectura de la autonomía moral es minimalista<sup>63</sup>.

59 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, lec. 16, lín.149-151.

60 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 2-5.

61 DE AQUINO, Tomás, *IV*, lec. 16, lín. 156-162.

62 DE AQUINO, Tomás, *Ibid.*, *IV*, lec. 16 lín.163-169.

63 Me llama la atención que ni Rhonheimer ni González analizan este pasaje a pesar de que concierne directamente al tema de sus libros.

Es verdad que Aquino no habla taxativamente de ley externa y objetiva, no podía hacerlo sin desdeñar abiertamente a Aristóteles. Pero también es verdad que Tomás insinúa que el eutrápélico debe adecuarse a una norma externa objetiva. La autonomía tomista es interiorización deliberada de una norma externa; obedecer por propia elección la ley.

## Conclusión

*Nicomachea* IV.8, pasaje relativamente poco analizado por los especialistas, es particularmente interesante para comprender cómo Santo Tomás interpreta a Aristóteles. En este capítulo de la *Ética*, convergen dos temas que incomodan a Tomás de Aquino. Por un lado, el valor de lo lúdico; por el otro, la prevalencia de la prudencia sobre la ley externa.

En diversos lugares de la obra de Tomás, se observa cierta prevención contra las actividades lúdicas que ponen en peligro la gravedad de espíritu. Ciertamente, Aristóteles elogia en la *Nicomachea* el talante austero del magnánimo, pero se trata de un rasgo secundario de carácter, como la circunspección de los caballeros en las novelas victorianas. La gravedad de espíritu, en cambio, es un concepto técnico de la espiritualidad medieval cristiana. La relevancia de esta noción para la teología moral de Tomás, presupone la categoría social y teológica del “estado religioso o estado de perfección”<sup>64</sup>. La gravedad de espíritu, difícil de armonizar con el buen humor, no es una ocurrencia pintoresca de Tomás, sino un elemento constitutivo de la vida de monjes y frailes, en quienes encarna el “estado de perfección”.

No debe soslayarse que Tomás engarza con una larga tradición de autores, como Benito de Nursia, que recela de las risas y de las bromas. De cepa monacal, esta tradición arranca de obras tan antiguas e influyentes en la teología cristiana como las *Colaciones* de Juan Casiano y el *Tratado práctico* de Evagrio Póntico.

El *Tratado práctico* fue decisivo en la configuración de los pecados capitales, *logismoi* en terminología de Evagrio, entre los cuales se encuentra el pecado de tristeza. Este autor recomienda luchar contra la tristeza huyendo del placer mundano<sup>65</sup>. La tristeza es privación del placer presente o venidero, por ende, la mejor manera de prevenir la tristeza es la *apatheia*. El talante estoico de Evagrio se revela aquí con toda nitidez. El verdadero riesgo de la tristeza no es que nos arrebathe la risa y el buen humor, sino la esperanza (*elptís*). El enfoque de Evagrio influyó en la tradición moral de la que nutre Tomás de Aquino. No ha sido mi propósito en este artículo rastrear el hilo conductor que va desde la *apatheia* de Evagrio Póntico hasta la gravedad de

64 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma contra gentiles*, III, 130, BAC, Madrid, 1979.

65 Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, n. 19.

espíritu de Tomás, pero no he querido dejar de apuntar que en la tradición cristiana existe una teología que recela de la risa.

Considero que para comprender adecuadamente la incomodidad de Aquino frente a la eutrapelia, virtud menor en el listado aristotélico, convenía explicitar dicho presupuesto, aunque haya sido someramente.

Sumado a lo anterior, *Nicomaquea* IV.8 es uno de los tres lugares del *Corpus aristotelicum* donde se habla explícitamente del hombre que es ley para sí mismo. La teología de Tomás, donde abundan los absolutos morales, se topa en *Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 con la afirmación de la autonomía moral en detrimento de una ética de normas. El hombre virtuoso es ley para sí mismo. Para Aristóteles no es posible ni deseable que una ley regule detalladamente aspectos de la vida como el juego y las bromas. La ley ideal debería ser como la legendaria regla de los constructores de Lesbos; una ley elástica que se adapta a lo que mide. Si se me permite poner otro ejemplo mitológico, lo opuesto a la regla de Lesbos sería el mítico lecho de Procusto. El hombre que se acuesta en esa cama debe adaptarse a las medidas del lecho. Procusto, dice el mito, aserraba a quien era muy alto para el lecho, y estiraba a quien era muy corto. Las medidas del lecho son rígidas e inflexibles.

Aristóteles privilegia el criterio del prudente sobre la norma externa. La prudencia del hombre virtuoso semeja la flexible regla de Lesbos. Para Aristóteles, en la mayoría de los casos, el *hic et nunc* de la acción definen su moralidad, que no es sino ejecutar el término medio virtuoso. Salvo casos contados, como el adulterio y el homicidio, la *Nicomaquea* no postula normas rígidas para calificar la moralidad de las acciones independientemente de las circunstancias específicas. Ello no significa que la evaluación practicada por el prudente sea arbitraria. El criterio del hombre virtuoso es una “norma” racional y flexible. En *Nicomaquea* IV.8 1127b33ss, Aristóteles afirma contundentemente la prevalencia de la recta razón del virtuoso sobre la normatividad rígida y universal.

En este artículo he intentado mostrar cómo lidia santo Tomás con este pasaje. Escolástico al fin y al cabo, Tomás venera a autoridades, como el filósofo. Desdecirlo directamente sería impropio de su talante y método exegético. Por ello, Tomás despliega una fina estrategia para mitigar el papel del eutrapélico como legislador de su propio actuar. Valiéndose de una interpretación muy sutil, Tomás debilita el valor normativo de la recta razón del prudente para fortalecer la ley objetiva.

Ética *Nicomaquea* IV.8 1127b33ss habla, en efecto, de leyes que castigan cierto tipo insultos. Pero el Estagirita sólo menciona ese hecho para mostrar cómo ciertas formas de bufonería pueden ser gravemente ofensivas. En *Nicomaquea* IV.4, al igual que en las discusiones de otras virtudes, Aristóteles no prescribe leyes, sino que se

contenta con indicar que debemos hallar el término medio en cada situación concreta, tal y como lo haría el hombre virtuoso si estuviese en nuestro caso. Esta idea es leitmotiv en el estudio aristotélico de las virtudes.

Pero santo Tomás no interpreta en esta dirección la frase “el hombre distinguido y libre se conducirá de modo tal como si él fuese una ley (*nómos*) para sí mismo (*on heauto*)”<sup>66</sup>. Según su lectura, cuando Aristóteles habla aquí de “ley”, se está refiriendo a esas leyes que castigan la contumelia en la ciudad. La virtud del hombre preclaro consiste en someterse voluntariamente a la ley y no por coacción. El hombre virtuosos obedece *propiram electionem* la ley moral objetiva. Se trata, ciertamente, de un tipo de autonomía; al fin y al cabo, el virtuoso no es obligado a cumplir la ley por la autoridad externa. Pero esta interpretación debilita a un punto clave de la propuesta aristotélica: donde hay prudencia perfecta no hace faltan preceptos normativos externos.

¿Por qué hace esta lectura Tomás? Como señalé al inicio del artículo, Aquino es un teólogo cristiano para quien el decálogo y los diversos mandamientos de la Iglesia son la guía por excelencia de la vida moral. Estamos ante un comentario que intenta acercar la ética de la prudencia a la moral de los mandamientos. Y, por si fuese poco, estamos hablando de la eutrapelia, una virtud que no goza de buena reputación en la teología moral de cepa monacal.

66 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV. 8 1128a 31-32.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 85-1

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)