

L'ètica menuda dels segles XII i XIII

Silvia Magnavacca

*

Ja se sap que en el camp de l'ètica medieval existeix la tradició d'explorar les possibles derivacions dels pecats o dels vicis cabdals, sigui quin sigui el nombre i la jerarquia que se'ls hi atribueixi. En efecte, entre els "fills" de la ira, per exemple, contra la qual Roger Bacon declara una autèntica croada, Gregori el Magne havia enumerat les renyines, l'homicidi, les injúries, la blasfèmia. Entre les "filles" de la luxúria, per mencionar un altre cas, s'hi han comptat la violació, l'incest, l'adulteri i fins i tot les formes "menors" com el llenguatge groller o la barroeria. D'entre tots els estudis que s'han publicat en l'última dècada sobre aquestes qüestions, el més ampli i seriós que coneixem és, sens dubte, el de Carla Casagrande i Silvana Vecchio.¹

Però tanmateix no s'ha dedicat la mateixa atenció al que, imitant els autors medievals, podríem anomenar les "filles" de les virtuts o, encara millor, de les disposicions positives de l'home, ja siguin disposicions naturals o adquirides sobre la base d'una condició natural.

La raó d'aquesta poca atenció a les derivacions de les grans virtuts o de les inclinacions naturals positives de l'home pot ser que tal vegada obeeixi a la nostra imatge de l'Edat Mitjana. Contràriament al que succeeix en el segle XVIII, posem pel cas, l'Edat Mitjana se'ns presenta com una etapa vertical, en el sentit que a diferència de la nostra època, que en confrontació apareix afeblida, els homes i les dones de l'Edat Mitjana ens mostren un sentit de la vida, per cert, no necessàriament tràgic, però sí dramàtic; els veiem capaços tant de l'acte més abjecte com de prendre el regne del cel per assalt. Per això, ens hem acostumat d'imaginar-la amb colors vigorosos que exclouen els tons pastís:

1.Cf. *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2001. Hi ha una traducció francesa: *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

el vermell més violent de la ira, el verd més translúcid de l'esperança, el blanc immaculat de la castedat. No obstant això, l'home medieval no desconeix virtuts que no figuren en els "catàlegs" teològics habituals, com ara són la cortesia o la sensatesa. I hi ha reflexionat.

És un fet que la consideració del que hem denominat virtuts "menors" es troba dispersa, particularment –encara que no de forma exclusiva– en els textos escolàstics. Anticipem la hipòtesi que ens guiarà en el present article: la raó per la qual les virtuts "menors", tal i com les denominem, tenen un tractament més extens o, almenys, referències més freqüents durant el període escolàstic, i no en els anteriors, s'ha de buscar en el reingrés de l'aristotelisme.

* *

A títol d'exemple, prendrem quatre de les virtuts "menors": la *eustochia*, la *affabilitas*, la *moderatio* i l'*eutrapelia*.

Més que un derivat de la prudència, l'eustòquia, en realitat, en forma part; més ben dit, és un element clau de l'elecció prudent. A l'analitzar els factors que conflueixen en les decisions dictades per la prudència, Tomás d'Aquino remet a diversos pensadores de l'Antiguitat que estudiaren el problema². D'entre els llatins, cita Ciceró³ i Macrobi;⁴ d'entre els grecs, Aristòtil és, certament, qui destaca en primer lloc, seguit d'Adrònic de Rodes.⁵

Així doncs, Tomàs recull els elements que la llarga tradició occidental sobre la virtut de la prudència, tan imprescindible no només en la vida moral de l'individu sinó també en la vida política, va anar acumulant. N'esmenta vuit, considerant-los parts integrals d'aquesta virtut. Els cinc primers pertanyen al moment cognoscitiu de la prudència i són: la memòria, la raó, l'enteniment, la docilitat i l'eustòquia. Els altres tres, donats per la previsió, la circumspecció i la cautela, conformen el mandat, o sigui, l'etapa activa i més específica, si es vol, de la virtut que ens ocupa.

Obrar amb prudència és propi, per descomptat, de persones adultes, amb una història personal que, incorporades en una història col·lectiva, a nivell més o menys conscient, n'han esdevingut ensenyaments; d'aquí el paper de la memòria en les decisions prudents. Però aquestes, com és obvi, han de ser regides per la raó, que ens mostra la finalitat que volem obtenir i els mitjans per a fer-ho, mentre que l'enteniment fa fer una estimació del que està bé per a aquesta persona, això és, capta i articula, certament, tots els elements de la situació.

2. Cf. *S.Th. II-II*, q. 48 passim.

3. Cf. *De inventione* I,II, c.53

4. Cf. *Comm. ex Cicerone in somnium Scipionis*, I,1, c.8.

5. Cf. *Etic. a Nic.* VI, 1142a 32 i 1142b 34; VI, 1143a 19. Respecte Andrònic, les referències són al *De affectibus liber; de prudentia*.

En comparació amb la memòria, la raó i l'enteniment, sobre els quals tant s'ha treballat en la Història de la Filosofia Medieval, les dues que en resten, és a dir, la docilitat i l'eustòquia, han passat en certa manera desapercebudes. Parem-hi, doncs, atenció.

Respecte de la docilitat, convindrem, en primer lloc, que és un concepte en certa manera devaluat en els nostres dies: llevat en aquells casos que s'aplica a la primera educació infantil, s'hi tendeix a veure un davallament de l'autonomia de l'individu; li cau la sospita d'una abdicació de la pròpia llibertat i, per tant, de la pròpia dignitat. No obstant això, els autors medievals tenien en compte la inclusió de la *docilitas* com a element virtuós de la prudència, ja que aquesta concerneix a les accions particulars que es presenten en varietat infinita de modalitats. Així, una persona sola no pot considerar-les totes, sobretot, si la seva vida encara no ha arribat a l'edat madura. És per aquest motiu que la docilitat consisteix, sobretot, en la capacitat d'escoltar els que són més experimentats. És una virtut que sosté, doncs, la capacitat d'atendre, de deixar-se orientar però no només per persones sinó també pels esdeveniments.

No obstant això, hi ha situacions en què la urgència de prendre decisions no ens permet de disposar del temps suficient per estar amatents a altres indicacions. És llavors quan s'imposa l'eustòquia. En efecte, como ja havia assenyalat Aristòtil, la sagacitat pròpia de la prudència exigeix un estat d'alerta, de vigilància, que permet arribar a una bona conjectura i que implica immediatesa, atès que no admet el nivell discursiu. En això consisteix l'eustòquia. I podem preguntar-nos, anant de l'àmbit antropològic i ètic a la consideració teològica de les virtuts, si per ventura no forma part també de la caritat el fet de mantenir l'actitud d'alerta apunt per decidir una acció immediata en bé de l'altre, de si mateix, o de la comunitat.

La diligència del qui és enginyós i ràpid en l'encert de l'acció particular quan la situació no permet apel·lar als altres implica, per dir-ho així, una emergència per la raó; per aquest motiu es parla de "conjectura". Si bé, com assenjala Tomàs mateix sobre les petjades d'Aristòtil, la conjectura és utilitzada fonamentalment per oradors,⁶ no hi ha inconvenient en plantejar-la en el camp de la prudència ordenada a l'acció. Certament, en aquest sentit, l'eustòquia no té ni la limpidesa ni el procedir tranquil·litzador de la raó. Però l'actitud vigilant que li és pròpia implica el desig de romandre en la veritat i en el bé, mantenir-se indagant, perseverar en la recerca del millor camí, córrer el risc de prendre decisions provisòries i imposar-se de sotmetre-les a revisió quan sorgeixin elements nous.

6. Cf. *S. Th. II-II*, q. 49, a.4 ad 3.

La veritat és que el nostre idioma no disposa d'un terme propi, precís, per a l'hàbit de respondre amb prudència eficient davant una situació imprevista i urgent, raó per la qual, en els nostres textos se sol apel·lar a aquesta virtut directament en llatí o bé es translitera. Un cop més aquest fet en fa veure la finesa de matisos amb què els escolàstics van examinar la vida moral i social.

En síntesi, com a element de la prudència, l'*estoquia*, entre l'estat d'alerta i la ràpida eficàcia, s'instal·la en el límit precís entre la dimensió intel·lectual i la pràctica; s'instal·la en aquella zona en què Aristòtil hi fa jugar allò que és més alt i el propi de la condició ètica de l'home. D'aquesta manera, no pot sorprendre llavors que l'*estoquia* hagi estat tant considerada pels escolàstics.

* * *

Amb tot i això, no ens imaginem l'eustòquia com la virtut més típicament medieval, si és que se'n pugués destacar una. De fet, sembla estar molt més d'acord amb la velocitat fulmínia i de vegades superficial de la nostra època. En canvi, pel que en sabem, els homes medievals procedien més lentament. Per compensar-ho, ho feien amb una profunditat absent en la cultura de l'home occidental d'avui. Aquesta verticalitat apuntava els extrems supremes i ínfims de la vida. És per això que si bé la història i la literatura els mostra protagonitzant actes de gran violència, també els revela capaços de l'elevació espiritual més sublim i ascètica.

Sembla, doncs, que segueix essent vigent el que suggereix el vell però sempre fascinant assaig de Huizinga, on es llegeix: "Tan carregats i cridaners eren els colors de la vida que era compatible l'olor de sang amb el de les roses"⁷. Es vivia entre els extrems de la negació absoluta de tota alegria terrena i la voracitat del gaudi.⁸ Tot i que, com ja és sabut, des del mateix títol de la seva obra, Huizinga acota les seves observacions sobre el que avui anomenaríem la "mentalitat" de l'Edat Mitjana als últims segles medievals i a una part restringida de la població europea, de totes maneres, creiem que el que en diu és vàlid també per als segles que ens ocupen. Només cal pensar, per exemple, en l'assassinat de Becket ocorregut en la catedral per tal d'imaginar que, com assenyalàvem al començament d'aquestes pàgines, una Edat Mitjana de tons descolorits és, almenys, molt improbable. El que sí és probable és que precisament per això els autors medievals haguessin considerat la moderació com una virtut. D'aquesta manera s'explica el que en principi sembla una paradoxa: es proposaven idealment

7. HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2001, p. 36.

8. Cf. id.

la *moderatio* perquè, des del punt de vista psicològic i cultural, els n'hi faltava una inclinació espontània.

Ara bé, ¿què van entendre per “*moderatio*”? En general, se l'ha considerada com una filla de la tempraça. Ja des de Ciceró se la veia com part d'aquesta virtut.⁹ Però els escolàstics van establir entre la moderació i la tempraça una diferència segons els objectes, més ben dit, segons la dificultat que els objectes respectius impliquen. Així, la *temperantia* per a Tomàs d'Aquino, per exemple, és una virtut principal, ja que modera els plaers més grans, els derivats del delictes del tacte, que són de difícil resistència. Però, pel savi d'Aquino, així com per a altres escolàstics, també és necessària una virtut “secundària” que apunti als excessos i que per a la limitació dels quals no cal un esforç tant gran: aquesta virtut és justament la moderació.¹⁰

Però, ¿és per ventura la moderació una virtut “visible”, vinculada només als actes externs? ¿No sol anomenar-se a aquesta última virtut “modèstia”? En realitat, encara que la nostra llengua conservi aquesta tendència, la veritat és que els autors medievals no van establir una diferència clara entre ambdues ja que, d'altra banda, els actes externs reflecteixen els actes més íntims de l'ànima. Ja sigui en l'exterior o en l'interior, moderació i modèstia impliquen *modus*, límit o mesura, com ja havia assenyalat Agustí d'Hipona.¹¹

Arribats en aquest punt, hem de preguntar-nos per quins casos concrets de possibles excessos davant els quals s'ha d'imposar ja no la tempraça sinó la *moderatio*. De fet, la literatura filosòfica occidental n'ha parlat de cinc. Sense que aquest ordre impliqui una jerarquia, en primer lloc hem d'indicar la moderació en la curiositat que, en l'Edat Mitjana, constituí una falta moral, especialment, quan se li adjunta l'adjectiu “*vana*”. En efecte, s'ha subratllat el seu caràcter fútil; però el que converteix la vana curiositat en alguna cosa veritablement nociva és el fet que dispersa l'atenció, la torna superficial, constituint una mena de “concupiscència dels ulls”, com indicaren els agustinians en l'Edat Mitjana, simbolitzant-la en el peix, que no pot cloure els ulls. Aquesta desmesura s'oposa a la recerca concentrada de la veritat, atenta obstinació que s'ha anomenat “*studiositas*”, és a dir, el moviment equilibrat de desig respecte del coneixement. En aquest sentit, s'ha dit alguna vegada que en *El nom de la rosa* Umberto Eco planteja quatre tipus de desmesures, de luxúria en el sentit ampli del terme: la de la carn, donada per les passions entre els monjos imaginaris de la seva novel·la; la de la riquesa, representada per la mal dissimulada cobdícia de l'abat; la del poder, donada

9. Cf. *De inventione*. II, 54.

10. Cf. *S.Th.* II-II, q. 160, aa. 1 et 2.

11. Cf. *De natura Boni*, c. III, *passim*.

per Jordi de Burgos; i finalment la del coneixement, que s'atribueix al protagonista, Guillem de Bakersville. Però, en realitat, si bé Guillem frega per moments la vana curiositat, és la moderació de l'*studiositas* el que finalment permet descobrir els misteris de l'abadia.

El segon tipus de *moderatio* es relaciona amb els gestos, moviments i actituds corporals en les quals justament la moderació conforma allò que és *decent*, és a dir, la dignitat de l'honest, que tradueix bellesa espiritual. Aquesta dignitat també es reflecteix –i aquest és el tercer tipus de moderació de la qual s'ha parlat– en l'aparença exterior, sobretot, en el vestir, cas en el que *moderatio* es diu "*modèstia*" en sentit estricte. En aquestes dues últimes situacions, ja es pot veure el que s'indicava sobre l'exterior i l'interior respecte de la suposada diferència entre ambdós termes. Hi ha hagut també qui considerarà la moderació en l'aplicació de penes o càstigs imposats pels governants, tot i que la majoria, seguint a Ciceró, va preferir reservar el nom de "*clementia*" per a aquest cas i considerar-la una virtut especial.¹² Es veu, doncs, clarament, la importància de la *moderatio* per a totes les virtuts que constitueixen, en general, la vida social i, en particular, la vida política; per aquesta raó la *auctoritas* més citada, juntament amb Aristòtil, és Ciceró.

Hem guardat pel final l'exemple que, potser, sigui més significatiu. Es tracta d'aquell cas en què allò que es modera és a la virtut mateixa, o millor encara, el moviment de l'ànima a la recerca de la seva pròpia excel·lència.

Ja des d'abans que l'aristotelisme acabés d'obrir-se pas en el seu retorn a Occident, un autor com Joan de Salisbury sostenia que la moderació és l'estructura formal de tota virtut. Encara més, perseguir qualsevol virtut amb ardor excessiu significava cancel·lar-la, ja que implicava sobrepassar els límits de la moderació. Des de l'enorme erudició de *Policraticus*, Joan es recolza en el poeta Horaci i en Plini, a més de les pàgines bíbliques sobre la saviesa de Salomó, per a afirmar que "tot entusiasme exagerat és enemic de la salut [de l'ànima] i tot excés condueix al pecat". Fins i tot pot sorprendre la fermesa amb què afegeix: "Són extremament dolents l'excés de bondat i la pràctica desproporcionada de les bones obres".¹³ Només hi ha una excepció a aquesta regla de *moderatio*: la saviesa, perquè en ella es pot concebre un defecte però no un excés, i la persona sàvia trobarà en tot el punt just de moderació entre excés i defecte sobre qualsevol aspecte de la vida.¹⁴

Certament, hi ha una diferència –de matís, però molt profunda– entre la posició de Joan de Salisbury i la perspectiva que ofereix Tomàs d'Aquino en el segle següent. Tomàs parla

12. Cf. *loc .cit.* (nota 8).

13. *Pol.* IV, 9. Traducció pròpia.

14. Cf. *Pol.* VII, 11.

de la *moderatio* com a humilitat respecte als propòsits més alts de l'ànima, per això insisteix que la humilitat exigeix el coneixement dels propis defectes com a norma directiva d'un apetit d'excel·lència que ha de ser refrenat. I afegeix que hem de pensar que nosaltres posseïm més defectes que els altres per humiliar-nos davant el proïsme en virtut de la superioritat d'ells i en reverència a Déu.¹⁵ L'enfocament és, doncs, individual i clarament espiritual, ja que sembla apuntar a la preparació del terreny de l'ànima per a la recepció de la Gràcia. El punt de vista de Joan és diferent, en la mesura que pensa sobretot en un model de príncep però també en les relacions socials que propicien la cohesió i l'harmonia del poble que és governat pel príncep. En aquest sentit, una virtut massa complaguda amb si mateixa contribuiria a endurir aquestes relacions: cal pensar, per exemple, en les conseqüències possibles d'un afany rígid i desmesurat de justícia.

* * * *

Amb la moderació es relaciona, en certa manera, una altra virtut "menor": la *affabilitas*. El tractament que en fan autors com ara Joan de Salisbury –també en el *Policraticus*– porta a traduir aquest terme pel de "cortesia". No obstant això, els textos medievals revelen, tal vegada, perspectives més profundes d'aquesta "virtut especial". En efecte, conflueixen en l'anàlisi del concepte d'*affabilitas*, d'una banda, fonts paganes i clàssiques de la tradició occidental; de l'altra, les bíbliques. Quin és el bé especial que persegueix aquesta virtut especial? És el de l'ordre de les relacions quotidianes, ordinàries, simples, dels homes amb els seus consemblants. Exigeix que, tant en els fets com en les paraules, aquestes relacions estiguin regides pel decor, és a dir que es portin a terme "*secundum quod decet*", tal i com diu Tomàs d'Aquino.¹⁶

Ara bé, segons l'opinió d'un autor d'ara mateix, d'una gran difusió avui, la cortesia és actualment, entre les "petites virtuts", potser la més discutida, virtut d'etiqueta, gairebé d'ostentació, pura aparença, amb què, fins i tot, es pot disfressar molt bé la immoralitat: un estafador que arruïni la vida d'una família, per exemple, pot mostrar una educació de cortesia irreprotxable, pot ser, fins i tot, particularment afable.¹⁷

Però els escolàstics no vinculen l'*affabilitas* amb allò que és exclusivament formal sinó amb alguna cosa de més profunditat: l'*amicitia*. Ja es recordarà que per Aristòtil es distingia dues classes d'amistat: la de l'afecte amb què s'estima a una altra persona en particular i la que es mostra entre els éssers humans en general. L'última es considera menys perfecta que la primera.¹⁸

15. Cf. *S.Th.* II-II. q. 161, aa. 1-4 c.

16. *Ibid.*, q. 114, a.1, c.

17. Cf. COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de A. Jacomet, Barcelona-Santiago de Chile, A. Bello, 2003, pàg. 17 et seq.

18. Cf. *Etic . a Nic.* VIII, c. 3, 1156a 3 et seq.

Tot i mantenir aquesta base, en el context medieval, judeocristià, la consideració de l'*affabilitas* pren un altre matís que li confereix una fonamentació diferent i li atorga una jerarquia superior. En efecte, els escolàstics solen citar, referent a això, l'Eclesiàstic, "Tots els animals estimen els de la seva espècie",¹⁹ per a deduir l'afabilitat com el conjunt de signes d'amistat que s'exterioritza en paraules, gestos i fets als estranys i desconeguts. Aquesta fonamentació fa que l'*affabilitas* no es confongui amb l'amistat particular i que, en conseqüència, no pugui ser entesa com una prova d'un amor inexistent, la qual cosa seria contrària a la virtut. La font veterotestamentària citada fa retrotraure l'afabilitat a una disposició natural. Però encara hi ha més, perquè a sobre d'ella mateixa s'instal·la la germanor universal del gènere humà postulada pel cristianisme. Així, l'afabilitat és exigida triplement: en primer terme, pel caràcter sociable de l'home –ja hi retornarem de seguida–; en segon lloc, per la naturalesa mateixa que determina certa convivència entre els consemblants d'una espècie; en tercer terme, des de la perspectiva religiosa, per la condició de germans de tots els homes. Sobre aquesta base, es pot subratllar l'accent posat pels autors medievals en la recomanació de l'Escriptura sobre els grups humans més febles, amb els quals l'afabilitat és particularment exigible: "Sigues afable amb la congregació dels pobres" es llegeix a *Eclesiàstic* 4, 7.

Apareix aquí una de les notes més importants en la tradició sobre el tema, d'entre els autors més destacats indicàvem Macrobi, que havia assenyalat que la *affabilitas* forma part de la justícia.²⁰ Els escolàstics varen fer seva aquesta asseveració, reelaborant el tema. Així, Tomás d'Aquino, per exemple, indica un matís interessant de diferència: pel d'Aquino, l'afabilitat, com a virtut especial, s'afegeix a la justícia en quant a virtut principal. La diferència entre ambdues radica en això: mentre que la justícia és exigida per un dèbit estricte, l'afabilitat obliga només al virtuós per un deure d'honestetat, en tant que l'home afable tracta els seus consemblants tal i com marca el decor.²¹

D'aquesta manera l'afabilitat, i fins i tot la cortesia com a expressió més superficial o formal d'aquella, arriba a una forma de gràcia: és graciosa, en el millor sentit del terme, precisament per implicar una certa gratuïtat. En tot cas, està més enllà de les estrictes obligacions del deure i de l'haver en el comerç entre els homes. I això és potser el que la fa tan "amable".

Però quin és –ens podem preguntar– el to, la *coloratura* de l'afabilitat? O, dit en altres paraules, en què consisteix l'"ésser agradable" que li és propi? La resposta, tant antiga com medieval, es troba en un terme clau: la *condelectatio*, el delectar-

19. Siràcida (*Eclesiàstic*) 13, 19.

20. Cf. *Comm. ex Cicerone in somnium Scipionis*, I.I, c.8 (vegi's nota 3).

21. Cf. *S. Th. II-II*, q. 114, a.2 c.

se amb o en la companyia dels altres. I això requereix certa jovialitat, una dosi d'alegria, perquè, segons diu severament Aristòtil –tal vegada per a sorpresa nostra–, “ningú no pot conviure durant un temps perllongat amb una persona trista o desagradable”.²²

En aquest sentit, els autors medievals han insistit en la necessitat de distingir entre la delectació, essencial a l'afabilitat, i el seu excés, cosa que ens porta a la *moderatio*. Per això, recorden amb San Pau que, per tal de no condescendir en els seus vicis ni animar-los a persistir-hi, és convenient de no mostrar-se afable ni d'intentar agradar als que sempre estan en pecat. Com en tota virtut, entesa escolàsticament, és a dir, amb criteris filosòfics fonamentalment aristotèlics, l'afabilitat implica un terme mig, un punt d'equilibri. Si el defecte que li correspon escau en la conversa i en el tracte eixut, l'excés consisteix en proposar-se com a fi últim el voler agradar –o fins i tot adular; pensem en el cas dels poderosos–, quan en moltes ocasions, s'imposa la denúncia, la correcció o l'advertiment als altres, precisament per interès seu o de la comunitat.

La traducció del terme que ens ocupa ara per “afabilitat” potser deixa de banda alguns dels matisos assenyalats.

Deia que, tanmateix, l'*affabilitas* comporta, per la seva pròpia naturalesa, certa jovialitat, que es troba freqüentment amb una altra “petita virtut”.

* * * * *

Aquesta altra virtut “menor” –gairebé es diria mínima–, l'últim dels exemples que proposem, és l'eutrapèlia, que ha passat sense modificacions al català. De fet, el Diccionari de la Llengua Catalana la defineix com a “virtut que modera els divertiments” i Eiximenis en diu que: “... és quant algú sap bé jugar, ço és alegrar si mateix e'ls altres”²³. Tant en una com l'altra veiem com l'eutrapèlia es vincula indescriptiblement al bon humor.

Per via negativa es podria dir –sense haver d'apel·lar ni a Bergson ni a Chesterton, encara que tenint-los a la ment– que estar mancat d'humor és estar mancat de lucidesa i d'humilitat, és estar massa ple d'un mateix, essent, aleshores, massa sever o massa agressiu i faltant d'aquesta manera a la generositat, a la misericòrdia i a la dolçor de l'afabilitat; heus aquí el punt de contacte, creiem, entre ambdues virtuts. Sigui el que sigui, hi ha alguna cosa d'inquietant i fins i tot de sospitosos en l'excés de serietat i de severitat, fins i tot en les virtuts principals: la virtut que es creu massa a si mateixa falla justament per això.

22. *Et. a Nic.* VIII, 5, 2, 1157b 15.

23. FRANCESC EIXIMENIS, *Tractat de Regiment dels Prínceps e de Comunitats*. Lo dotzè llibre del Crestià, II, c.67.

L'Edat Mitjana va haver de matisar les afirmacions patristiques sobre la qüestió de les bromes i del joc: l'herència rebuda d'aquest tema era pesada, ja que Joan Crisòstom, per exemple, els considerava dons diabòlics²⁴ i Ambròs de Milà subratllava sense massa embuts el passatge que augura el plor per a qui riu.²⁵ No obstant això, la *auctoritas* agustiniana va pal·liar tanta severitat i es va tenir en compte la recomanació del pensador d'Hipona per relaxar una mica i temporalment les tensions pròpies de l'esperit.

Però el fet és que la qüestió retornà només a la consideració dels autors medievals quan es va reprendre el que n'havia dit Aristòtil.²⁶ En realitat, Aristòtil havia afirmat l'eutrapèlia com la virtut del joc. Amb tot, els escolàstics recordaren que l'eutrapèlia aristotèlica s'estén també al joc verbal, és a dir, a les bromes, denominant *iocunditas* a l'actitud de bon humor que les ha de presidir.²⁷ Si la *iocunditas* lúdica de l'eutrapèlia és una virtut especial és precisament perquè el joc en pot ser objecte. I en pot ser-ho perquè constitueix el descans necessari de l'ànima, per al qual s'exigeix un cert equilibri, com, de fet, es demana per a tota la vida humana.

Aristòtil, en l'*Ètica a Nicòmac*, es planteja si a l'home civilitzat li és lícit buscar descans en la broma agradable i el joc. I ho respon, sense dubtar, de manera afirmativa. En el comentari corresponent, Tomàs afina l'argumentació: "El joc té –diu– certa raó de bé, en tant que és útil a la vida humana. Perquè així com l'home a vegades necessita descansar dels treballs corporals desistint-ne, així també necessita descansar de la tensió de l'ànima, amb la qual encara les coses serioses, el que es fa mitjançant el joc".²⁸

Aquesta és la seva primera aproximació a la matèria. L'home té l'experiència del cansament, sentint necessitat de repòs, de distracció. El descans l'obté suspenent l'exercici corporal; la ment, en canvi, troba el repòs en la "di-versió", és a dir, en apartar l'atenció cap a altres objectes agradables, diferents dels que integren la seva ocupació habitual i les seves pre-ocupacions quotidianes. Encara més, la contemplació intel·lectual exigeix, com sabem, un grau de concentració que comporta fatiga i pot encara conduir a cert cansament, perillosament proper a la peresa. Per aquesta raó, un altre escolàstic, Egidi Romà, indica la delectació del joc moderat, *iocundus*, com a antídote per a aquest vici insidiós.²⁹

Per la seva banda, Tomàs, en el lloc ja citat de la *Suma*, conclou: "Sabent, doncs, que el repòs de l'esperit es troba en el plaer, com ja hem vist, hem de buscar un plaer apropiat que alleugi la fatiga espiritual procurant una interrupció en la tensió de l'esperit".

24. Cf. *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistas*, 6, 7.

25. Cf. *De officiis ministrorum* I, 23.

26. Cf. *ibíd.* II, 7, 1108a 24.

27. Cf. *S.Th. II-II*, q. 168, aa.2-3.

28. *In Eth.* IV, l. 16.

29. Cf. *Accidia* en *De Reg. Princ.*

No és endebades fer notar que l'eutrapèlia ja es troba en una de les primeres obres de la llengua castellana. Cal recordar que el primer judici crític de les *Novelas exemplares* de Cervantes es pot llegir en l'aprovació signada el 9 de juliol de 1612 per fra Juan Bautista Capataz. Lluny d'acontentar-se en donar el vist-i-plau del manuscrit examinat o de lloar-lo prudentment, certificant que no s'oposava gens ni mica a la fe i els bons costums, el censor enalteix els contes cervantins precisament per... eutrapèlics.³⁰

Dèiem que la tradició occidental –aristotèlica en particular– sempre ha perseguit la virtut com a equilibri, fins i tot en el cas de les virtuts “menors” com l'eutrapèlia. Efectivament, l'eutrapèlia no n'és una excepció perquè l'excés consisteix, en tot el que pot ser dirigit per la raó, en traspasar la regla establerta, i el defecte en no arribar-hi. Així s'assenyala el defecte i l'excés, com a un punt equidistant entre ambdós. El defecte porta a l'esgotament i l'aridesa intel·lectual i espiritual; però, sobretot, és sinònim de rigidesa, de cor dur i d'esperit poc elàstic, que “no s'ablaneix –escriu Tomàs– amb el plaer del joc (*non mollitur delectatione ludi*)”. Amb tot, l'excés en els jocs, les bromes i les festes és pitjor. Per això mateix, el fet no va passar per alt als autors medievals, que hi van parar una atenció especial i, aquesta vegada, darrere els passos de Ciceró.³¹ L'excés en aquest terreny porta a la recerca del plaer en actes i paraules maldestres, grolleres, llicencioses; pot fer caure, doncs, en la *scurrilitas*, és a dir, en la bufonada, o fins i tot en la “*inepta laetitia*”, l'alegria nècia que –sigui dit de passada– segons Gregorio Magne, és filla de la gola. Per la seva banda, Ambròs de Milà, comentant Ciceró, fa veure la necessitat de no perdre l'harmonia de l'esperit en l'afany d'alleugerir el seu pes. Per això, Tomàs afegeix una nota que en certa manera sintetitza l'eutrapèlia: és necessari, conclou, que el joc s'acomodi a la dignitat de la persona i a les circumstàncies de lloc i temps. Tot això, dèiem, no pot sinó estar regulat per la raó. I, com tot hàbit que obra de conformitat amb la raó és virtut, hi ha una virtut que consisteix en divertir-se bé. L'home que la posseeix és el “*eutrapelus a bona versione*”, el qual converteix rectament les paraules i les obres en motiu d'esbarjo... quan és convenient de fer-ho.

Tal i com ja s'havia dit fa cert temps, la doctrina tomista de l'eutrapèlia va penetrar de fet en el teixit social de l'Edat Mitjana. D'això en tenim prova en l'anomenat *risus paschalis*, descrit de manera impecable per Maria Caterina Iacobelli; les escenes burlesques representades en els baixos relleus de nombrosos temples i catedrals; les denominades “festes dels

30. “... dado que es sentencia llana del angélico doctor Sto. Tomás, que la eutrapelia es virtud, la que consiste en un entretenimiento honesto, juzgo que la verdadera eutrapelia está en estas Novelas porque entretienen con su novedad, enseñan con sus ejemplos a huir vicios y seguir virtudes, y el autor cumple con su intento...”

bojos”, en les que es festejava una mena de superació o abolicció de la raó, com si amb això es volgués, paradoxalment, subratllar la seva necessitat, i tantes altres manifestacions. Deliberadament no en diem res de l'anomenada “festa dels rucs”, amb els brams contra els dignataris de l'Església o l'anomenada “festa del bisbetó”, on un grup de nois es disfressaven de bisbes, prenent-se a broma les jerarquies locals, ja que tots aquests fenòmens requereixen, a parer nostre, un altre tipus d'anàlisi historiogràfica, de tall més netament sociopolítica. Aquí ens referim a l'esperit festiu ras i curt, les expressions del qual mostren l'humor medieval, lliure i... ocurrent.

Perquè, en efecte, hi ha una altra admonició ciceroniana que els escolàstics recolliren: la de procurar que en els jocs i en les bromes hi hagi sempre una espurna d'enginy (“*sic in ipso ioco aliquod probi ingenii eluceat*”).

La suma d'aquestes característiques de l'eutrapèlia és propi de l'elegància, de la bellesa d'una ànima. No es va escapar de la lectura aguda dels comentaristes medievals que Aristòtil assignés a la paraula “eutrapèlia” el valor semàntic de mobilitat, agilitat, millor encara, bon gir. L'eutrapèlic és, llavors, qui sap moure's en la vida, aquell que té la gràcia de convertir en un plaer per a ell mateix i per als altres els fets i les paraules. Efectivament, els moviments de l'ànima revelen la seva qualitat. A qui utilitza les bromes per a la denigració, oberta o encoberta, dels altres, li diem que és dolent, hostil o, fins i tot, agressiu. A qui impedeix la pròpia rialla o la dels altres, li diem que és una persona amarga; a qui indueix a riure excessivament o bé inoportunament li diem que està “descol·locat”. Per contraposició, l'ànima elegant és la d'aquella persona que està ben instal·lada en la vida. Per aquest motiu, pot girar-se vers el bell i el lluminós sense ferir ni ferir-se.

El que s'ha intentat és només recordar alguns traços molt fins i molt subtils del nostre patrimoni cultural d'Occident. Ja al final, voldríem fer una observació i plantejar una pregunta. L'observació és d'alguna manera previsible tenint en compte els segles als quals ens hem limitat: l'empremta aristotèlica d'aquestes petites virtuts. Segons la nostra opinió, més enllà de les cites i dels comentaris explícits que en fa Aristòtil, el fet és que són arrelades profundament en la concepció antropològica de l'Estagirita, tant pel que fa a la noció d'home com a *zoon politikón* com pel que fa a l'equilibri entre les potencialitats activa i contemplativa de l'home, característiques típiques de la seva doctrina ètica, com es veu en els diversos treballs de la recent compilació de T. Chappel.³² A això s'afegeix

31. Cf. *De officiis* I, 29.

32. Cf. CHAPPEL, T. (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2006, esp. cap. 10: STOHR, K., “Manners, Morals and Practical Wisdom”.

també la visió, travessada per preocupacions socials, d'un Ciceró.

Per altra part, els conceptes que hem tractat s'insereixen molt fàcilment en una perspectiva antropològica judeocristiana, on la vida social del *zōon politikón* multiplica les seves exigències per manament diví. És obvi que la immediatesa de l'eustòquia mostra la diligència que desperta el proïsme a qui la posseeix com a virtut; que la moderació reflecteix la serenitat d'ànim pròpia de qui sap que l'existència té un sentit; que l'afabilitat s'inclou en una visió fraterna de la humanitat; i fins i tot és obvi que l'alegria de l'eutrapèlia celebra una vida que sap que no acabarà en la foscor i el no-res.

Vist tot això, doncs, ens podem preguntar si aquestes virtuts "menors" són tan petites, ¿o tal vegada tota virtut no és una força de l'ànima, fins i tot vista etimològicament?

SILVIA MAGNAVACCA
Universidad de Buenos Aires - CONICET

