

Risa de admiración: alegría cristiana

Perspectiva medieval

Anne de Saxcé^{1*}

A menudo pensamos que el pensamiento medieval desdén la risa, que desconfía de ella.² El famoso libro de Umberto Eco nos ha convencido a menudo del arcaísmo típicamente medieval de la posición del viejo monje Jorge, el fanático bibliotecario del monasterio benedictino, que quiere todo precio evitar que se conozca la única copia de la segunda parte de la Poética de Aristóteles, que de hecho nunca llegó a existir (pero ¿existió? Los estudiosos están divididos), y que habría estado dedicada a la comedia. Jorge ve en la risa un signo de pecado: “Que la risa sea la característica del hombre es el signo de nuestros límites como pecadores”.³

Frente a él, el joven y brillante franciscano Guillermo de Baskerville, encarna un cristianismo amigo de la ciencia y la risa, tolerante y moderno. Los historiadores contemporáneos también presentan principalmente la risa medieval al igual que carnavales y literatura.⁴ El *Roman de Renart*, los ciclos artúricos de la Mesa Redonda o bien las fábulas y los cuentos son las obras en las que se expresa la risa y en estas obras interesa su función esencialmente transgresora.⁵ Una serie de textos apoyan esta idea. Así

^{1*} Doctora en Filosofía, enseña en la Sorbonne - Paris IV. Es autora de *Saint Augustin et la langue des affects*, Vrin, 240 pp.

² Ver J. Horowitz, S. Menache- *L humour en chaire, Le rire dans L Eglise médiévale*, Ginebra, 199. G. Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris 2000; J. Delumeau, *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident, XIII- XIIIe siècles*, Paris 1983.

³ U. ECO, *Le nom de la rose*, Paris, 1982, p. 480.

⁴ H. BRAET, G. LATRE, W. VERBEKE, *Risus mediaevalis. Laughter in Medieval Literature and Art*, Leuven, 2003.

⁵ Voir par exemple J.-R. VALETTE, «Le rire et le corps. Éléments d'esthétique médiévale (XII^e-XIII^e siècle)», dans *Esthétique du rire*, dir. A. Vaillant, Paris, 2012, p. 26 sq.

Eusebio Galicano, autor ficticio de sermones de la Antigüedad tardía, que es una recopilación de autores latinos (Ambrosio, Agustín, Hilario, etc.) expresa la opinión de muchos autores cuando escribe:

“Que el cristiano ponga guardia sobre la boca de su corazón; que él pase parte del día y la noche gimiendo y rezando; que renuncie a la risa (*risus*), a la broma (*iocus*), bufonería (*scurrilitas*)”.⁶

Por eso la opinión más extendida es que si nos reímos en la Edad Media, es en contra de una regla cristiana que lo prohíbe más o menos fuertemente —que a veces lo prohíbe radicalmente, como parece ser el caso de los monjes, a juzgar por las principales reglas monásticas.⁷ La Regla del Maestro, por ejemplo, plantea la pregunta diez veces, prohibiendo cada vez la risa, fenómeno excesivo que afecta demasiado al cuerpo (el texto habla de un “*risus excussus*”, una risa que sacude).⁸ Es también este aspecto excesivamente carnal el que parece justificar la preocupante comparación establecida por Bernardo de Claraval entre la risa y una vejiga hinchada por el viento y atravesada por un agujero estrecho de la cual el aire sale de repente.⁹

Sin embargo, existe esta frase de uno de los Padres del desierto, Abba Euloge: “No me hables de monjes que nunca ríen, no son serios”, lo que debería incitarnos a pensar que incluso la relación de los monjes con la risa es una realidad compleja: los Padres del desierto, en particular para los círculos cistercienses de segunda y tercera generación, son considerados los fundadores del ideal monástico. Bernard Sarrazin, que cita este famoso apotegma, recuerda que entre estos ascetas extremos que son los monjes de la Tebaida de Egipto, encontramos numerosas expresiones de un cierto

⁶ Eusèbe GALICAN, Coll. Hom. 8, CCSL 101.

⁷ Lo que parece decir, por ejemplo, la *Regula orientalis* del siglo V: el hermano que ríe es advertido tres veces y luego castigado. Ver *Les règles monastiques*, trad. Léon Lebe, Maredsous, 1969, p. 86-87.

⁸ Voir *Regula magistri* 3, 56 SC 105; 5, 1, SC 105; 10, 78, SC 105; 92, 7, SC 106.

⁹ *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, citado por Jean-Claude SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 153.

humor, a veces burlón, a veces oscuro o hiperbólico.¹⁰ Recordemos también que Filón de Alejandría, fuente importante de autores patrísticos y, por tanto, del pensamiento monástico occidental, hizo de la risa el fin de la sabiduría.¹¹ Los Salmos, finalmente, que forman parte esencial de la oración cristiana diaria de las horas, evocan la risa de los elegidos, como el Salmo 126, por ejemplo: “Nuestra boca se llenó de risa, gritamos de alegría”. Estas pocas indicaciones deberían advertirnos contra interpretaciones demasiado simplistas o demasiado sistemáticas.

Risas de admiración entre los antiguos y los modernos

En una conferencia pronunciada en la EHESS, el eminente historiador de la filosofía Quentin Skinner sostiene que la modernidad ha introducido algo nuevo en la forma de concebir la risa y que esta novedad reside en el vínculo entre risa y admiración.¹² De hecho, muchos autores modernos consideran que la alegría que innegablemente se manifiesta en la risa no es la superior: así escribe Descartes, en *Las pasiones del alma*, art. 125: Aunque parezca que la risa es uno de los principales signos de alegría, puede provocarla, sólo cuando es mediocre, y hay cierta admiración o algún odio mezclado con ella.

En *Los elementos del Derecho*, Hobbes escribe: “La pasión de la risa es un movimiento repentino de vanidad producida por la concepción repentina de alguna ventaja personal, frente a una debilidad que notamos actualmente en otros, o que ya habíamos notado anteriormente”,¹³ y en el *Leviatán* da la siguiente definición: “La repentina glorificación de uno mismo es la pasión que produce esas muecas que llamamos risa”. Por tanto, en la risa estalla una

¹⁰ Los Padres del Desierto “se revelan [...] como grandes humoristas”, en *Deux mille ans de rire. Permanence et modernité*, dir. Mongi Madini, Paris, 2002, p. 20. También podemos leer en otro apotegma que Abba Antoine “reía de buena gana con sus hermanos”.

¹¹ PHILON D’ALEXANDRIE, *De plantatione*, 168.

¹² Q. SKINNER, «La philosophie et le rire», URL: http://www.litt-and-co.org/citations_SH/r-z_SH/quentin_skinner.htm (dernière consultation 13 avril 2024).

¹³ HOBBS, *De la nature humaine. Ou exposition des facultés*, trad. fr. d’Holbach, Paris, Actes Sud, 1997, c. 9.

alegría que se basa en el sentimiento del ridículo por un lado y por el otro, el desprecio.

Quentin Skinner muestra cómo los modernos encuentran en esta conexión necesaria que se establece entre la risa y la burla, es decir entre la risa y el sentimiento de superioridad, un pensamiento de la Antigüedad, del que podemos ver sus raíces en el Filebo de Platón, pero que es admirablemente resumido en una fórmula de la *Institutio oratoria* de Quintiliano: “ridere est deridere”.¹⁴ Sin embargo, los modernos verdaderamente innovan respecto a la Antigüedad cuando introducen, como elemento clave para explicar la risa, lo inesperado que provoca el afecto fundamental de la admiración. Así, por ejemplo, Descartes hace de “la sorpresa de la admiración”, que complementa una “ligera emoción de odio”, la causa mecánica de la risa: a través de esta pasión fundamental, la sangre es transportada al corazón, que de repente dilata los pulmones y empuja los músculos del diafragma, del pecho y de la garganta hacia la cara: “Y es sólo a esta acción de la cara, con esta voz inarticulada y estallante, que llamamos risa”.¹⁵

Frente a esta explicación mecanicista de la risa a través de la admiración, surge una objeción muy natural: ¿la risa sólo expresa desprecio? Como dice Quentin Skinner: “Es cierto que la risa a veces no expresa sentimientos gozosos de superioridad sino simplemente alegría”. Varios autores modernos también han expresado su preocupación por la risa de los bebés: ¿podemos realmente verla como una expresión de desprecio?

La introducción de un cambio: Agustín

La admiración o el asombro es una noción muy importante en filosofía: Platón, en el *Teeteto*, ve allí el origen de la filosofía: “Proviene enteramente de alguien a quien le gusta saber, este sentimiento, estar asombrado (*to thaumazein*): no hay otro punto de partida en la búsqueda del conocimiento que éste. Y el que hizo a Iris descendiente de Taumas no redactó mal su genealogía”,¹⁶ dice Sócrates: *Thaumas* es el asombro, la admiración de los

¹⁴ QUINTILIEN, *De institutione oratoria*, I, 1-2.

¹⁵ DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 124.

¹⁶ PLATON, *Théétète*, 155d, trad. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1995, p. 163.

latinos, e Iris es la mensajera entre los dioses y los hombres. Por tanto, del asombro nacerá el discurso por el que se eleva el espíritu humano a la verdad divina. Aristóteles retoma las raíces originales de la búsqueda filosófica del conocimiento en el asombro. En un famoso texto de *Metafísica*, escribe: “De hecho, fue el asombro lo que empujó, como hoy, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas”.¹⁷ En la filosofía griega, el asombro lleva a uno a la filosofía, incluso si, a continuación, puede decirse que el filósofo no se sorprende de nada, como ocurría, según Plutarco, en el caso de Pitágoras.¹⁸ Por tanto, la admiración conduce a la ciencia.

Al final de la Antigüedad, con Agustín, apareció una nueva idea: que la admiración hace nacer la risa. Esta idea tiene sus raíces en una nueva definición de risa y nos permite comprender su verdadero alcance. En la *Ciudad de Dios*, de hecho, Agustín explicó definitivamente por qué el pensamiento cristiano no condena la afectividad como tal, ni las pasiones del alma como expresión excesiva e irracional, sino que las juzga según la voluntad de la que son la expresión: buena expresión si la voluntad es amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo, mala si es un amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios.

Por tanto, lo que importa es la calidad de la voluntad del hombre; porque si es perversa tendrá movimientos perversos; pero si es correcta, no sólo no serán culpables, sino que incluso dignos de alabanza. Porque en todos estos movimientos está la voluntad, o mejor dicho, no son nada más que deseos.¹⁹

Esta nueva forma de considerar la vida emocional se aplica a la risa. En uno de sus sermones distingue entre dos formas de risa, *cachinnatio* y *exultatio*:

¹⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982b, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.

¹⁸ Actitud filosófica resumida por HORACIO: «Nil admirari prope res est una, Numici, sola quae possit facere et seruire beatum» (*Epîtres*, I, 6, v. 1-2).

¹⁹ AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, XIV, 6, CC 48, 421. Véase también otro texto muy conocido del *De Trinitate*, XI, 6, 10, CC 50, 346: «Rectae autem sunt uoluntates et omnes sibimet religatae si bona est illa quo cunctae referuntur; si autem praua est, prauae sunt omnes —Rectos son estos quererres y todos bien concertados si es bueno aquel al que todos se refieren; porque, si éste es vicioso, todos los demás son perversos».

Así, el Señor, para que experimentemos el saludable dolor de la penitencia, ha hecho de las lágrimas un deber y de la risa un favor. ¿Pero cómo? Cuando dice en el Evangelio: Bienaventurados los que lloran, porque se reirán. Por tanto, es un deber llorar, mientras que la risa es la recompensa de la sabiduría. Consideró risa de alegría (*risum pro gaudio posuit*), no risa excesiva (*cachinnationem*), sino exultación (*exultationem*).²⁰

Risa del corazón

Por tanto, Agustín considera una risa santa, una risa de alegría, desde una perspectiva escatológica. En otro texto escribe:

Este mundo es región de escándalo y de tentación y de todo mal, de modo que aquí gemimos, y que merecíamos regocijarnos allí; la prueba aquí y el consuelo allá.²¹

Allí, es decir en la patria, cuando el alma se unirá a Dios según la eternidad, y no aquí, en la peregrinación (*peregrinatio*) de la vida temporal. En una página muy hermosa de su libro *Morales sobre Job*, Gregorio Magno amplió magníficamente el pensamiento agustiniano al evocar esta risa escatológica como una risa del corazón:

Respecto a la risa de la santa Iglesia, Salomón dice: “Ella reirá en el nuevo día”. [...] No será luego una risa del cuerpo, pero una risa del corazón.²²

Un poco más adelante en el texto evoca el *uiriditas laetitiae uerae*, el verdor de la verdadera alegría, a propósito de esta alegría que despierta la contemplación de la eternidad de Dios, que eleva la mente más allá él mismo.²³ Es la risa la que permite expresar de la mejor manera posible a toda la joven novedad de esta alegría. Los elegidos, dice, están tan llenos de alegría

²⁰ S. 175, 2, PL 38, 945-46.

²¹ En. Ps. 85, 24.

²² GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, 8, 52: «De hoc risu sanctae ecclesiae Salomon ait: ridebit in die nouissimo. [...] Non autem tunc risus erit corporis sed risus cordis».

²³ *Ibid.*, 20, 27.

por lo que contemplan y una risa de alegría brotará de la boca de su espíritu:

Quando, pues, todos los elegidos se llenen del gozo de la contemplación [...], saldrá risa de la boca de su mente como para expresar hilaridad
*-Cum ergo electi omnes implentur Gaudio manifestae contemplationis quasi ad hilaritatem risus exsiliunt in ore mentis.*²⁴

El júbilo, que designa la alegría de la visión beatífica, se expresa para Gregorio en esta risa del corazón. En una fórmula muy bella, resume su pensamiento:

Estos [los elegidos], porque ven tantas cosas que no son capaces de expresarlas, se alegran en riendo (*in risu iubilant*), porque sin poder agotar la razón, resuenan con lo que aman —*Qui quoniam tantum uident quantum dicere non ualent, in risu iubilant, quia non explendo resonant* ¡Qué amante?²⁵

Si los electos se alegran riendo es por todo lo que, en su visión, excede las capacidades de su espíritu. De hecho, Agustín había definido el júbilo como el testimonio a través de la voz de lo que no se puede expresar con palabras²⁶ y esto es lo que hace la risa, para Gregorio, cuando es una risa de alegría: los elegidos reirán de júbilo.

Sin embargo, en otro comentario a los Salmos, Agustín aclara su definición de júbilo basándolo en la admiración: “¿Qué es el júbilo, sino una admiración de la alegría (*admiratio gaudii*), que no se puede explicar con palabras?”.²⁷ Por lo tanto vemos aparecer, en la tradición Agustiniana, el fundamento para pensar una risa de admiración que es también risa de alegría; en estos autores, la admiración no funciona como un principio causal explicativo, un asombro frente a lo que sorprende y que es tratado con desprecio o con interés inteligente; ella es más bien una manera emocional de responder a la verdad que se muestra sin que uno pueda

²⁴ *Moralia in Iob*, 8, 52, CCSL 143.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *En. Ps.* 93, 3, CCSL 39, 1332.

²⁷ *En. Ps.* 46, 7, CCSL 38, 533.

captarlo de verdad. Es la inefabilidad de la verdad lo que suscita admiración, y este asombro a su vez despierta alegría que se expresa en risa; risa de sorpresa que es una risa de alegría, porque la alegría, nacida de la verdad (*gaudium de ueritate*), es siempre inesperada.

En la patria eterna, dice Gregorio, el espíritu (*mens*) de los justos será llevado con júbilo (*in exultatione rapitur*), y su lengua elevada en alabanza (*lingua in laudis canticum eleuatur*). Tal será, pues, la risa de júbilo de la que habla Gregorio, la palabra más alta que pueda llevar la voz humana.

¿Una risa metafórica?

Sin embargo, entre los medievales surgió la pregunta sobre la naturaleza exacta de esta risa: ¿cómo podemos entender que reímos en la eternidad? ¿Cuál será la voz humana allí? Para un autor franciscano, Mateo d'Acquasparta, esto debe entenderse metafóricamente: esta risa bienaventurada es una imagen de la alegría que colmará el alma en la vida futura. Expone este punto en sus controvertidas cuestiones sobre el alma separada, en relación con la cuestión: “Si el alma separada realmente sufrirá (*uere patiatur*) en el fuego eterno”. No debemos, nos dice, entender las cosas corporalmente, sino entenderlas metafóricamente (*metaforice*), “así como lo que decimos de la felicidad o de la bienaventuranza, que parece corresponder a un placer corporal, debe entenderse metafóricamente, como [...] el hecho de que [los elegidos] estarán en continua risa y júbilo y otras cosas parecidas”.²⁸

Pero para Buenaventura, de quien Mateo d'Acquasparta fue alumno, esta risa no es metafórica: cuando Cristo dice, en el Evangelio, “bienaventurados los que lloran, porque serán consolados”, les dice “serán felices, porque reirán con una risa espiritual, que consiste en el placer del espíritu suscitado por la contemplación de la verdad —*estis beati, quia ridebitis, risu spirituali, que consiste in iucunditate mentis propter contemplationem ueritatis*”.²⁹ Hay, pues, un verdadero placer del espíritu en la contemplación de la verdad, y esto es lo que se llama “risa espiritual”. Sin embargo, todavía

²⁸ MATHIEU DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de separata anima*, q. 6, resp., ed. G. Gàl, Bibl. Franciscana Ascetica Medii Aevi, XVIII, 1959, p. 100.

²⁹ BONAVENTURE, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, 6, 21, 53, *Opera omnia*, t. VII, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, 1895 p. 149, col. 1.

podemos, a la luz de este texto de Buenaventura, considerar que la palabra misma “risa” no se toma literalmente, sino que constituye una especie de modo de decir. La risa espiritual, si es un placer del espíritu (*iucunditas mentis*) es algo poco parecido, en definitiva, a lo que llamamos risa.

Por eso un texto de Juan Peckam resulta especialmente interesante para pensar en una verdadera risa de admiración. Juan Peckam, también discípulo y alumno de Buenaventura,³⁰ entonces maestro de teología en Oxford, sostiene la existencia de una verdadera voz para la risa espiritual. Si el espíritu se opone a la carne, el cuerpo no necesariamente se opone al alma. La octava cuestión de sus controvertidas cuestiones sobre la bienaventuranza del alma y del cuerpo se refiere al siguiente punto: “Si en la patria todos los sentidos están en acto (*utrum in patria omnes sensus sint in actibus suis*)”. Una de las objeciones se basa en la posibilidad de oír: donde no hay sonido, tampoco habrá escucha.³¹ Retomando el texto de Gregorio sobre la risa de júbilo, Juan Peckam le opone una glosa de 1 Corintios 13,8 que dice que todas las lenguas cesarán: ¿qué podemos decir, en efecto, se pregunta la Glosa, allí donde todos comprenderán lo mismo (*eadem omnes intelligent*)? Juan distingue entonces de manera muy interesante entre el hecho de comprender y la voz: “A partir de esta glosa no se prueba, sin embargo, que allí no habrá voz, sino que allí no será necesaria para un conocimiento compartido. *Ex hac tamen Glossa non probatur quod omnino ibi non sit vox, sed quod non erit ibi necessaria ad cognitionem mutuum*”.³² En otras palabras, no hablamos sólo para ser comprendidos o para comunicar conocimientos. Además, la vida “allá” no se refiere sólo a la satisfacción intelectual: ver a Dios no es sólo tener finalmente, la respuesta a todas nuestras preguntas más o menos angustiantes. Agustín escribió en las *Confesiones* que una vida feliz no es la única contemplación de la verdad, sino el gozo de la verdad:

Porque hay un gozo que no es dado a los impíos, sino a los que os sirven gratuitamente, cuyo gozo sois vosotros sólo. Y ésta es la vida feliz misma: alegrarse por ti, de ti y por ti —*Est enim gaudium, quod non*

³⁰ Mateo de Aquasparta sucedió a Juan Peckam como lector de teología en el Palacio Sagrado de Roma.

³¹ Jean PECKAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, q. 8, par. 10, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 28 (Hieronymus Spetmann (+) / Girard J.Etzkorn, 2002), p. 535.

³² *Ibid.*, q. 8, par. 30, p. 537.

*datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. E ipsa es beata uita, gaudere ad te, de te, propter te.*³³

Donde la voz humana ya no será necesaria como herramienta de comunicación, para poner de acuerdo voluntades o reunir inteligencias, estará presente en risas y exclamaciones de admiración, y aumentará aún más la alegría experimentada “allí abajo” un placer adicional.³⁴ Así como Orígenes o Agustín no hablan metafóricamente de los sentidos del hombre interior, sino que conciben nuestros sentidos exteriores como anticipaciones de estos sentidos interiores, así la risa de júbilo es una risa, llevada por una voz, aunque sea una, es decir, sin embargo, sin necesidad física.

En este sentido, esta risa jubilosa de los elegidos es una risa perfecta: ¿no es porque es incontrolable que la risa inquieta? La risa revela una fuga, surge cuando una parte de nosotros escapa a la vigilancia de nuestra voluntad. Ahora, “allí”, la voluntad habrá renunciado a sí misma, para convertirse en amorosa admiración de la verdad: ¿qué otro acto de palabra que la risa podría ser más adecuado y demostrar mejor el abandono a la voluntad de Dios?

La risa de Abraham

También un cierto número de autores han visto en la risa de Abraham la anticipación histórica de esta risa de admiración por la visión beatífica. En Génesis, de hecho, cuando Dios le dice que va a tener un hijo, Abraham se ríe. En *La Ciudad de Dios*, Agustín presenta esta risa abrahámica como expresión de gozosa admiración: “El padre, en verdad, se había reído cuando le habían prometido esto, lleno de admiración en su alegría: *Riserat enim pater, quando ei promissus est, admiradores en Gaudio*”.³⁵ La risa de Abraham, escribe en otro lugar, “era una risa de admiración y de alegría —*risus*

³³ AUGUSTIN, *Confessions*, X, 22, 32.

³⁴ Jean PECKAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, q. 8, par. 30 Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 28 (Hieronymus Spettmann (+) / Girard J. Etzkorn, 2002), p. 538 : «Ibi erit ad laudem et gaudii multiplicationem, praesertim cum sint illi, quos caro non foedat, qui maxime delectentur in auditu».

³⁵ AUGUSTIN, *De ciu. Dei*, XVI, 31.

admirationis et laetitiae fuit".³⁶ Con esta risa, Abraham expresa su admiración por la grandeza imposible de predecir de la promesa divina. Para los comentaristas cristianos, Abraham anuncia con su risa de admiración la grandeza de la salvación futura y prefigura así la alegría de los elegidos. Esta risa de admiración se opone entonces, en el texto del Génesis y según Agustín, a la de Sara, que también ríe cuando le anuncian que dará a luz; pero su risa manifiesta su incredulidad: se ríe de sí misma, de su vejez y de la incongruente promesa que le han hecho y que considera ridícula, por imposible. "La madre también se rió cuando los tres hombres le repitieron la promesa, dudando de su alegría —*riserat et mater, quando per illos tres uiros iterum promissus est, dubitans in gaudio*".³⁷ Es esta diferencia entre las dos risas la que explica, para Agustín, que Dios reproche a Sara su risa, mientras que no se lo reprocha a Abraham: no es la misma risa:

Nos preguntamos por qué Dios reprocha [a Sara] cuando Abraham también se rió. ¿No será porque su risa es una risa de admiración y alegría, pero la de Sara es una risa de duda? —*Quaeritur quare istam redarguat Dominus, cum et Abraham riserit, nisi quia illius risus admirationis et laetitiae fut, Sarae autem dubitationis*.³⁸

Por tanto, para Agustín la admiración no se confunde con el efecto de sorpresa, sino que consiste en una respuesta de la mente. Ante lo inesperado de la promesa, Abraham responde con admiración, mientras Sara responde con incredulidad; Abraham se ríe, Sara se burla.

La fórmula de Agustín y su oposición entre las dos risas tuvo un importante legado medieval. Lo encontramos, por tanto, en Tomás de Aquino en su comentario a la Epístola a los Hebreos,³⁹ que la convierte en la expresión misma de la fe de Abraham:

³⁶ AUGUSTIN, *Qu. in Hept.*, I, 36, CCSL 33, 15

³⁷ AUGUSTIN, *De ciu. Dei*, XVI, 31

³⁸ AUGUSTIN, *Qu. in Hept.*, I, 36, CCSL 33, 15.

³⁹ THOMAS D'AQUIN, *Super ad hebraeos reportatio*, cap. 11, lec. 3, 590, ed. Marietti, 1953, *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, p. 465. Tomás también pudo tomar prestada la expresión de Pedro Lombardo: ninguno de los dos informa la fuente agustiniana, pero Pedro Lombardo usa la expresión para un comentario sobre el mismo pasaje. Voir Pierre LOMBARD, *Collectanae in omnes Pauli apostoli Epistulas, ad Hebraeos*, 11, 5, PL 192, p. 492: «*Riserat autem Abraham quando ei promissus est, sed risus ille admirationis fuit et gaudii, non dubitationis*».

Su risa no era de duda sino de admiración. [...] No dudó por falta de fe, sabiendo que todo lo que Dios ha prometido, también él lo puede hacer: *Risus eius non fut dubitationis, sed admirationis. [...] Non hesitavit diffidentia, sciens quod quidquid promisit Deus, potens est et facere.*

La admiración expresada por esta risa es, sin embargo, más sabia aquí que con Agustín; La risa santa está, para Tomás, garantizada por el conocimiento teológico de lo que Dios es. Para Agustín, se basaba únicamente en la admiración.

Existe, pues, una historia medieval de la risa de admiración, cuyos hitos principales hemos trazado aquí. Agustín es el iniciador a través de su exégesis de la risa de Abraham, pero también a través del nuevo lugar que da a los afectos, según la calidad del amor. Esta risa consiste en la respuesta última del ser humano a la grandeza de la verdad, vivida como una vida feliz. Expresa también de qué manera la felicidad es un don y va más allá de cualquier cosa que un ser humano pueda darse a sí mismo. De esta feliz sorpresa surge la risa de los bienaventurados como la más apropiada respuesta al don de Dios. Reintroduciendo el conocimiento teológico para fundar la posibilidad de esta risa de admiración, Tomás sin duda cambia su significado, pero esa es otra historia.

Traducción: Cristina Corti Maderna y Elena M. de Racedo