

del siglo XX, en que, a través de su amistad, plasmada en el magnífico intercambio epistolar, el lector se puede aproximar a buena parte de sus vidas.

María Luisa Pro Velasco.

Universidad Católica de Ávila / marisa.pro@ucavila.es

Universidad Pontificia de Salamanca / mlprove@upsa.es

VASALOU, SOPHIA

*Virtues of Greatness in the Arabic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2019, 192 pp.

Las ideas morales se generan, reciben, transforman en patrones culturales y de pensamiento. Y los conceptos se transmiten a través de palabras que forman un vocabulario, más o menos técnico, que sirve de guía para identificar las fuentes y comprender las reformulaciones e innovaciones que producen los trasplantes conceptuales realizados en suelos culturales e intelectuales diversos.

En esta monografía, Sophia Vasalou, miembro del Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Birmingham, recorre el “mapa de los significados”, establece las “fronteras” semánticas (p. 13) y delimita las “familias de conceptos” (pp. 5, 10, 7-9, 12, 64, 99, 135) de dos virtudes: la grandeza de alma (en árabe *kibar al-nafs*) y la grandeza de espíritu (*iḥsam al-himma*). A partir de las fuentes greco-latinas, reúne los rasgos que definen la magnanimidad: el acometimiento del bien más excelso (grandeza); realizable (práctico); signo de distinción social; y manifestado en la retribución de honor. Para una noción similar, Platón emplea la noción de μεγαλοπρέπεια (“magnificencia”), con la que incide en un aspecto más intelectual. Por su parte, la *magnitudo animi* ciceroniana y estoica subraya la resistencia frente a los reveses de la fortuna, basada en un desprendimiento de los bienes externos. Estos conceptos, derivados de la noción de grandeza moral, llegan a las obras árabes a través de traducciones de la *Ética* aristotélica, la *República* de Platón, la *Summa Alexandrinorum*, el *De virtutibus et vitiis* y el breve tratado sobre ética escrito por un tal “Nicolaus”, las cuales no transmiten

ni el mismo concepto de magnanimidad, ni incluyen todas todas sus rasgos. De ahí la importancia de identificarlas para comprender qué noción acogen los autores y entender así las modificaciones del concepto. En consecuencia, podrá matizarse qué lugar ocupan los pensadores árabes como herederos y participantes en la configuración de la tradición moral (p. 9).

La magnanimidad aristotélica planteaba una serie de incompatibilidades con otras propuestas morales (que, en mi opinión, se deben a una mala comprensión de la unidad y coherencia moral que sostiene el edificio moral del Filósofo). Dichas tensiones derivan, fundamentalmente, de una errónea identificación entre la consciencia de la propia valía y el vicio de la soberbia o presunción (en árabe lo confirma la palabra *kibar al-nafs*, que comparte raíz con la de *kibr* “orgullo” o “arrogancia”) (p. 50). También se producen malentendidos en el concepto de honor. Cuando para Aristóteles este reside en la base de la virtud, para otros es prueba de vanagloria o se reduce a un mero valor instrumental. Si estas tensiones se daban ya en la recepción occidental cristiana del concepto, en el caso árabe se añade la complejidad lingüística de un diferente contexto cultural, en el que, además, el componente teológico y religioso resultaba insoslayable. Eso explica que quede especialmente subrayada la virtud de la humildad, como término medio entre la arrogancia y el auto-desprecio (*Al-Fārābī* [† 950/1]) y como parangón moral (Ahmad ibn Muhammad *Miskawayh* [† 1030]); que se subraye la necesidad de desprenderse de los bienes externos; y que se insista en un recto deseo de perfección, sin superar los límites de la naturaleza humana, sabiendo que la verdadera perfección solo corresponde a Dios (*al-Ghazālī* [† 1111]). Se entiende el honor como instrumento motivador moral (pero no unido a la moralidad) —o, en la medida en que denota conocimiento del propio poder y dominio, como realidad solo atribuible a Dios (*al-Ghazālī*)— así como se entiende la virtud como motor de aspiración a la bondad (y no tanto como una grandeza moral en sí). A la vista de estos desarrollos, Vasalou concluye que la influencia aristotélica en la tradición islámica árabe es relativa (p. 64).

Y, sin embargo, la aspiración a la grandeza moral sí está presente en los textos árabes. Pero por medio de otra virtud, para la

que intervienen también otras fuentes, pre-islámicas (especialmente espejos de príncipes persas), y que resulta más eficaz en suelo árabo-islámico: la grandeza de espíritu (*'izām al-himma*). Aunque la grandeza de alma y la grandeza de espíritu comparten la aspiración a la excelencia moral, también presentan diferencias esenciales que explican, tanto la problemática que generaba la primera, como la eficacia de la segunda: mientras la grandeza de alma aristotélica admite ser conscientes de la propia dignidad moral, la grandeza de espíritu consiste en una aspiración a la virtud, más que en una virtud en grado extremo. La segunda resulta más compatible con la humildad de saberse criaturas, limitadas y receptoras de los dones divinos. Lo que remite a un proceso de “transfiguración” de la virtud heroica persa que los árabes reformulan en el marco de la teología islámica (p. 65). ¿Estamos ante distintas ramas de un mismo tronco? ¿O distintos árboles en un mismo suelo? ¿O quizá hablamos de una semilla que fructifica de forma diferente en suelos distintos? Las calas lingüísticas desentrañan la confluencia de tradiciones y los fenómenos de recepción, adaptación, transformación y transfiguración que sufren estos conceptos. La localización de las palabras (*kibar al nafs* e *'izām al-himma*) sirve también para identificar el vocabulario que remite a ellas, pues, aunque no siempre los autores utilizan literalmente el término, sí emplean otros con los que comparte raíz. De esta manera, el verbo *hamma* (“proponerse”, “determinarse”, “desear”) comparte raíz con *himma* “espíritu” y denota el sentido de aspiración (apetitiva) a la bondad (que también subrayaba Tomás de Aquino (*ST IIaIIae* q. 129 a.1), así guarda relación con *hamm* (“propósito”, “preocupación”) y *himma* (“ambición”, “aspiración”) (p. 80), cuyas cercanías semánticas explican las confusiones o intercambiabilidad que se dan entre ellas, como cuando *kibar al nafs* se identifica con *'izām al-himma* (*De virtutibus et vitiis*) o la primera explica el significado de la segunda (*kbwan al-Safa* [*Epístolas de los hermanos de la pureza*]). Raíces, mapas, fronteras y familias remiten a una metodología lingüística, histórica, intelectual y cultural que proporciona finos análisis históricos, no reduciendo las palabras a conceptos aislados, sino comprendiéndolas en sus coordenadas históricas e intelectuales. Además, a este panorama se añade el

análisis de la forma textual. Lo que nos lleva a otro de los aciertos de Vasalou: la consideración del contexto. Las formas lingüísticas varían en función de la intención comunicativa: una obra doctrinal no pretende lo mismo que una didáctica, ni el lenguaje de la ficción poética es igual que el teológico. Y es que, para acertar en las conclusiones, conviene identificar las circunstancias geográficas en las que se escriben y difunden los textos, quiénes los difunden, de qué manera y para qué.

Finalmente, y corroborando su método, Vasalou invita a incluir este término moral en nuestro actual vocabulario teológico, filosófico y cotidiano, pues, “tal vez, cambiando la manera de hablar, modifiquemos nuestra manera de pensar” (p. 155). Propone, por tanto, un diálogo entre la antigüedad árabo-islámica y la contemporaneidad en donde la grandeza de espíritu forme parte de las tradiciones y prácticas morales de hoy, al fomentar una aspiración a la grandeza, sin olvidar las limitaciones propias o ajenas y sin rebajar la excelencia del objeto. Así, la tradición se extiende más allá de las descripciones históricas y amplía nuestros esquemas morales. El rigor, la coherencia y valentía del estudio de Vasalou invita a pensar si este proyecto puede incluir el rescate, y lo que ello conlleva de traducción a nuestro lenguaje, de la virtud aristotélica de la magnanimidad.

María Díez Yáñez

Universidad Complutense de Madrid. mariadiezy@ucm.es

---

ZUBIRI, XAVIER

*Ciencia y realidad (1945-1946)*. Edición y presentación de Esteban Vargas, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020, x + 863 pp.

La Fundación Xavier Zubiri se mantiene constante en la edición de textos inéditos de Zubiri (1898-1983). En esta ocasión se trata de *Ciencia y realidad (1945-1946)*, curso de 33 lecciones impartido en dicho periodo. La Presentación corresponde a Esteban Vargas, editor del volumen. Está estructurado en cinco partes, precedidas de una extensa y muy sustancial Introducción (¡92 pp.!) que, junto con