

Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo

Antoni Biosca i Bas
Universitat d'Alacant
antoni.biosca@ua.es

1. Introducción

Es indudable que el adjetivo “virtual” se ha convertido en el epíteto que acompaña a los grandes avances tecnológicos de nuestro tiempo. Ya no resulta extraño que un lector consulte la cita de un libro en una biblioteca virtual, que un profesor califique a sus alumnos a través de un campus virtual, o que un cliente consulte el estado de su cuenta a través de su banco virtual. El adjetivo “virtual” es un referente de actualidad, que se puede encontrar cada vez con más frecuencia acompañando a cualquier nuevo producto que pretenda abrirse un hueco en el mercado. Lo virtual está de moda.

En ocasiones hemos oído debates acerca del significado exacto del término “virtualidad” o preguntas acerca del origen de esta palabra. En un primer paso hacia la resolución de estas dudas, el lector curioso habrá leído que “virtual” procede del latín *uirtualis*, y que este adjetivo latino procede a su vez del sustantivo *uirtus*, que significa “virtud”.¹ Este planteamiento, que no es incorrecto pero sí inexacto, deja en el aire algunas cuestiones sin resolver.

Si el lector curioso quiere profundizar más en el origen del término recurrirá a los diccionarios de latín para conocer el adjetivo latino *uirtualis*. Para su sorpresa, verá

¹Así, por ejemplo Wolfgang Welsch en su artículo “Virtual anyway?” atribuye a *uirtualis* su origen en el uso en bajo latín de este adjetivo con el significado de “virtuoso, correcto”: “The term *uirtualis* existed already in Low Latin; it derives from the older Latin adjective *uirtuosus* (skilled) and designates ‘fit’ or ‘apt’. The Low Latin *uirtualis* was later adopted in French and English.” El artículo de Wolfgang Welsch es consultable, cómo no, de forma virtual, a través de la siguiente dirección de internet: http://sammelpunkt.philo.at:8080/196/1/virtual_anyway.htm

que este término no aparece en los diccionarios escolares de latín que solemos o solíamos emplear en los estudios de bachillerato o universidad. Si el curioso –y testarudo– lector decide recurrir a diccionarios más especializados que suelen emplear los latinistas, como son el diccionario Hachette de F. Gaffiot o el amplio *Oxford Latin Dictionary*, verá, para su sorpresa, que el término *uirtualis* tampoco aparece. Si, finalmente, el curioso –y creemos que ya desesperado– lector concluye que debe recurrir a un diccionario aún más especializado que se centre en el latín medieval y consulta el amplio diccionario Du Cange de latín medieval, verá, para su sorpresa y desesperación, que el término *uirtualis* no aparece.

Por otra parte, si *uirtualis* se deriva de *uirtus*, no acaba de quedar clara la relación semántica que se da entre la virtud y lo virtual. Generalmente, se entiende la virtud como la buena disposición hacia el bien, contraria al vicio o al pecado, y aparentemente este significado tiene poco o nada que ver con lo que hoy en día entendemos por “virtual”.

El objetivo del presente trabajo es intentar responder estas preguntas que, a nuestro entender, son bastante generales y que, a pesar de esto, no han sido respondidas de una forma clara. Para poder hacerlo, tendremos que recurrir a las fuentes, a los autores clásicos y medievales. Por ello será necesario que nos refiramos constantemente a los textos de estos autores de forma directa, ciñéndonos siempre a sus palabras y no a la interpretación que de ellas hayan llevado a cabo otros autores. Por ello, adelantamos nuestras disculpas al lector por la incomodidad que pueda causar la referencia constante a términos latinos o griegos y por citar a los autores antiguos y medievales en su lengua original. Esperamos sinceramente que las explicaciones que añadamos permitan salvar esta dificultad.

Por la misma razón, no vamos a efectuar aquí un estudio detallado y profundo de todos y cada uno de los usos de *uirtus*, *uirtualis* y *virtual* a lo largo de la historia, ya que excedería con mucho nuestra intención y nuestra capacidad. Cada término en cada época y en cada autor merece un estudio más profundo que el presente, aunque este trabajo pueda quizá servir de punto de partida para una investigación más profunda.

En algunos casos nos permitiremos lanzar alguna conjetura –y así lo advertiremos– que explique determinado uso de algunos de estos términos. Permítasenos, pues, la interpretación personal de alguno de estos cambios históricos.

Las primeras referencias a la virtualidad y lo virtual se remontan aproximadamente a un milenio atrás, cuando fueron empleadas como conceptos propios del lenguaje escolástico. Suele atribuirse a Santo Tomás de Aquino, no de forma necesariamente errónea pero sí inexacta, como veremos, las primeras referencias a la virtualidad.² Efectivamente, será en los textos latinos medievales propios de la Escolástica donde encontremos las primeras apariciones del término. La “virtualidad” procede de la *uirtualitas* latina, lo “virtual” tiene su origen en lo que en latín se calificaba como *uirtualis*, y si hoy podemos afirmar que algo ocurre “virtualmente” es porque en el latín de la escolástica se concebía que algo pudiera ocurrir *uirtualiter*.³

Estos tres términos, el adjetivo *uirtualis*, el sustantivo *uirtualitas* y el adverbio *uirtualiter*, son derivaciones del sustantivo latino *uirtus*, cuyo significado ha variado considerablemente a través de los siglos. Se trata de un sustantivo de significado complejo, con usos muy diversos, y que ha permitido la derivación de nuevos términos a lo largo de los siglos. Si en este trabajo pretendemos trazar la historia de éstos términos latinos y de sus usos y significados, el punto de partida de este trazado histórico ha de ser, necesariamente, el término latino *uirtus*.

²Así, por ejemplo Wolfgang Welsch, *ibid.*, atribuye a Santo Tomás la creación del término para traducir y matizar la *δυναμις* de Aristóteles, entendiendo mayor pasividad en el concepto aristotélico que en el tomístico: “While Aristotle spoke of ‘*dynamis*’, which was literally translated as ‘potentiality’, Thomas Aquinas (1225-74), when renewing Aristotelian ontology in the high middle ages, introduced the term ‘virtual’ as a synonym for ‘potential’. From then on it became a familiar substitute for ‘potential’ in philosophical language. However, there was also a slight difference between the old and the new term. ‘Virtual’ accentuated the potential’s driving force to become actual, it was equivalent to ‘emanating from the force of a thing’, designating an active, not just a passive potentiality”.

³A pesar de referirnos a términos propios del latín medieval, hemos preferido emplear siempre las grafías propias del latín clásico para normalizarlas con las citas de los autores clásicos latinos aquí aparecidas. El lector debe tener en cuenta que los términos latinos *uirtualiter*, *uirtualitas* o *uirtualis* suelen aparecer en los textos medievales transcritos como *virtualiter*, *virtualitas* y *virtualis*. En mayúscula, la letra inicial siempre aparecerán con la forma *V* (*Virtualis*, *Virtus*, etc).

En varias ocasiones mantendremos sin traducir un término latino inserto en una traducción al castellano. Esto lo haremos para no desnaturalizar el estudio del término con una traducción. Todas las traducciones de los textos latinos y griegos son nuestras.

2. La *uirtus* en la Roma Clásica

Virtus es un sustantivo derivado de *uir*, “varón”, “hombre” en el sentido exclusivamente masculino, por oposición al genérico *homo*, que se refiere a la especie humana sin distinción de sexo. Los conocidos problemas de ambigüedad del término “hombre” en castellano, que puede referirse tanto a la especie como al sexo masculino, son posteriores al latín clásico. El *uir* es, sin ningún tipo de confusión, el hombre masculino.

La derivación *uir* > *uirtus* sigue la misma forma de derivación que *iuuenis* > *iuuentus* o *senex* > *senectus*.⁴ Por tanto, si la *iuuentus* (“juventud”) o la *senectus* (“senectud, vejez”) son las cualidades de ser joven o anciano, la *uirtus* será la cualidad de ser varón, con los problemas que implicará este significado a lo largo del tiempo, como veremos a continuación.

Actualmente, no es fácil relacionar los términos “virtud”, “varón” o “virtual” como términos que comparten étimo, ya que su origen común se ha disipado por completo. Sin embargo, la relación entre los términos latinos originales sí que estaba clara, y los autores clásicos nos muestran claramente que eran conscientes de que *uirtus* derivaba de *uir*.

Es bien conocido el discurso de Cicerón contra Catilina (el de *quousque tandem abutere Catilina...*) en el que se queja de la poca hombría de los senadores de su tiempo, a los que considera unos pusilánimes incapaces de plantar cara ante un inminente peligro público. Cicerón acentúa la debilidad de sus compañeros del Senado al compararlos con los antiguos ciudadanos romanos que engrandecieron su patria en los míticos tiempos antiguos. Así, cuando quiere mostrar las glorias republicanas de antaño, describe aquellos tiempos como una época de prestigio y valor: “*Fuit, fuit ista quondam in hac re publica uirtus, ut uiri fortes acrioribus supliciis ciuem perniciosum quam acerbissimum hostem coercerent.*”⁵ En esta época en que, según Cicerón, los hombres castigaban con mayor severidad a los malos conciudadanos que a los enemigos, había

⁴ Vid. Ernout-Meillet *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine* Paris, 1932.

⁵ Cicerón *Catilinarias* 1,3.

una *uirtus* ejercida por los *uiri*. Cicerón juega aquí claramente con los dos términos: había una gran *uirtus* porque había verdaderos hombres, *uiri fortes*.

El propio Cicerón, en otro pasaje, da la etimología de la palabra: “*appellata est enim ex uiro uirtus, uiri autem propria maxime est fortitudo*”,⁶ es decir, que se llama *uirtus* a partir del *uir*, ya que la principal característica del varón es la fuerza o entereza (*fortitudo*).

Poco antes, Varrón, autor de la primera obra que reflexiona sobre la lengua latina, explica que la *uirtus* procede de la virilidad (*uirilitas*) y por tanto deriva de *uir*: “*Virtus, ut Viritus, a uirilitate*”.⁷

El primer significado de *uirtus*, según vemos, es el referido a la masculinidad, la cualidad de ser varón o la excelencia de la masculinidad entendida en el contexto del Mundo Antiguo. Por ello, en un mundo notablemente masculino y militarista como era la Roma antigua, no es extraño encontrar este término en narraciones bélicas para referirse al valor militar, entendido éste como la principal característica –o, al menos, la más loable– de la masculinidad.

Veamos algunos ejemplos.

Cornelio Nepote dedicó su obra *De uiris illustribus* a describir, como su nombre indica, la vida de los grandes hombres de la historia. Entre ellos hay destacados generales conocidos por sus hazañas militares. Uno de ellos, Milcíades, es bien conocido por ser el héroe de la batalla de Maratón, en la que los atenienses vencieron al muy superior ejército persa. Nepote presenta la grandeza del personaje con la narración de una batalla en la que se afirma que Milcíades había vencido a los enemigos gracias a la “*uirtute militum*” y que a continuación actuó con equidad y justicia: “*Nam cum uirtute militum deuicisset hostium exercitus, summa aequitate res constituit atque ipse ibidem manere decreuit*”. Aquí Nepote quiere decir que derrotó a los enemigos gracias al valor guerrero de sus soldados y que a pesar de su superioridad militar no abusó de ella.⁸ Véase cómo *uirtus* significa el valor militar, el ardor guerrero, la fortaleza del

⁶Cicerón *Tusculanas* 2,43.

⁷Marco Terencio Varrón *De lingua Latina* 5,73.

⁸Cornelio Nepote *Milcíades* 2.2:

carácter, pero no despojado de una agresividad que podría haberse utilizado para cometer actos injustos.

Igualmente, cuando Livio pone en la boca de un general las palabras de ánimo dirigidas a los soldados, refiere que han tomado una plaza gracias a su valor, y que gracias a ese mismo valor podrán encontrar una salida. En este contexto el término empleado para designar este valor militar es la *uirtus*: “*uirtute cepistis locum, uirtute hinc oportet euadatis.*”⁹ El claro significado de la *uirtus* es la buena disposición personal para el combate, la valentía, el valor, aquello que en tiempos del ejército de reemplazo se le suponía al recluta.

Junto a este primer significado la *uirtus* se entendió en la Roma clásica también con un significado abstracto, no relacionada ya estrictamente con el valor guerrero sino con características masculinas superiores, referidas ya no sólo al valor guerrero, sino también a la excelencia moral masculina aplicada a otros aspectos no exclusivamente militares. Este significado es el más aproximado al castellano “virtud”.

En ese sentido, cuando Cicerón le atribuye a Catón ser el primero de todas las gentes en *uirtus*, no se está refiriendo a su valor guerrero, sino a su altura moral, por la que era bien conocido: “*omnium gentium uirtute princeps*”.¹⁰

El mismo Cicerón da una descripción de qué se entiende por *uirtus* y la relaciona con la honestidad: “*uirtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*”, de manera que la *uirtus* es un hábito del ánimo, relacionado con la medida y razón de ser de la naturaleza.¹¹ Por tanto, la *uirtus* no sólo sirve para vencer en la guerra, sino para vivir convenientemente según las normas de la naturaleza. Por ello Cicerón, cuando se refiere al bien buscado por los estoicos, lo define de forma resumida de la siguiente manera: “*quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum uirtutis nomine amplectimur*”, es decir, lo honrado, lo correcto, lo que llamamos justo, todo lo que abarcamos con la palabra *uirtus*.¹² Por tanto, la *uirtus* debe entenderse como la presencia de valores morales y éticos. Y así, cuando alguien tan

⁹Tito Livio *Ab urbe condita* 7,35.

¹⁰Cicerón *Filípicas* 13,30.

¹¹Cicerón *De inuentione* 2,159.

¹²Cicerón *Tusculanas* 2,30.

poco militarista como Séneca, considera que no se puede tener una vida feliz sin *uirtus*, no se refiere a ningún tipo de valentía bélica, sino a los valores morales necesarios para vivir correctamente: “*ego sine uirtute nego beatam uitam posse constare.*”¹³ Podemos asegurar que estaba lejos de la intención de Séneca incluir la agresividad o la violencia en su afirmación.

En este sentido, la *uirtus* amplía su uso al poderse referir no necesariamente a varones, sino también a mujeres, aunque sea etimológicamente contradictorio. El mismo Quintiliano ya juega con esta contradicción y considera que la *uirtus* es más admirable – pero igualmente posible– en una mujer que en un hombre: “*admirabilior in femina quam in uiro uirtus.*”¹⁴

Este autor define este concepto de *uirtus* por la negación de su opuesto. Si el antónimo del primer significado de *uirtus* es la cobardía, el contrario de *uirtus* como valor moral es el defecto moral o *uitium*. Y así, Quintiliano, partiendo de esta oposición, define la *uirtus* como la ausencia de defectos: “*uirtus est fuga uitiorum.*”¹⁵

No nos resistimos a reproducir a modo de resumen el pasaje de una de las sátiras de Lucilio en la que se da una amplia descripción de qué entiende el autor por *uirtus*. Como veremos, se refiere a este segundo significado de excelencia moral:

La *uirtus*, Albino, es poder pagar el precio de las cosas a aquellos entre los que nos encontramos por las cosas por la que vivimos;
la *uirtus* es saber lo que para el ser humano tiene algo de valor;
la *uirtus* es saber qué es correcto, útil y honesto para el ser humano, qué es benigno, qué es perverso, qué es inútil, vergonzoso, deshonesto;
la *uirtus* es saber el fin y el modo de conseguir algo;
la *uirtus* es poder valorar el valor de las riquezas;
la *uirtus* es dar al reconocimiento lo que se le debe según su valor;
ser rival y enemigo de malas personas y costumbres;
y, a su vez, ser defensor de buenas personas y costumbres;
valorarlos, apreciarlos, ser un amigo para éstos;
además, centrarse lo primero en las necesidades de la patria,
lo segundo, en las de los padres y, lo tercero, en las nuestras.¹⁶

¹³Séneca *De beneficiis* 4,2.

¹⁴Quintiliano *Institutio oratoria* 5,11,10.

¹⁵Quintiliano *Institutio oratoria* 9,3,10.

¹⁶Lucilio *Sátiras* 1326-1338:

Virtus, Albine, est pretium persolvere rerum
quis in uersatur, quis uiuimus rebus potesse;
uirtus est homini scire id quod quaeque habeat res

Junto a estos dos significados ya explicados, se puede destacar un tercer valor de *uirtus*.

Por una falsa etimología, los autores latinos relacionaron los términos *uir* (“varón”) y *uis*, (“fuerza, violencia”) muy semejantes en su raíz y su forma, y así entendieron no sólo que la fuerza era la principal característica masculina sino que los dos términos estaban relacionados. Ya hemos visto que Cicerón relaciona la masculinidad con la fuerza (“*uiri autem propria maxime est fortitudo*”¹⁷). Parece fácil pensar que si la *uirtus* es la masculinidad y la principal característica de ésta es la fuerza, los términos *uir* y *uis* deben estar relacionados. Así la falsa etimología y el uso de uno de sus significados convierten el término *uirtus* en sinónimo de *uis*, de “fuerza”, aunque algunos matices los diferencien. El término *uirtus* no suele ser negativo, pero la *uis* sí que lo puede ser –y suele serlo–, ya que su significado implica la violencia empleada en situaciones de imposición en las que no importa si el motivo de ésta es justo o no. El propio verbo *uiolare*, derivado de *uis*, es bastante explícito.

Lactancio, autor cristiano del siglo III d.C. relaciona los tres términos como procedentes de un mismo étimo: “*Vir itaque nominatus est, quod maior in eo uis est, quam in foemina; et hinc uirtus nomen accepit*”, es decir, que el varón (*uir*) se llama así porque tiene más fuerza (*uis*) que la mujer, y que de aquí procede el nombre *uirtus*.¹⁸ La relación entre el varón, la fuerza y la virtud queda así cerrada.

Un autor tardío, o ya medieval, como Isidoro de Sevilla define también en sus etimologías la *uirtus* como un derivado de *uis*: “*uirtus est immensitas uirium in labore et*

*uirtus, scire homini rectum, utile, quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum;
uirtus quaerendae finem rei scire modumque;
uirtus diuitiis pretium persolvere posse;
uirtus id dare quod re ipsa debetur honori;
hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
contra defensorem hominum morumque bonorum,
hos magni facere, his bene uelle, his uiuere amicum,
commoda praeterea patriae prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra*

¹⁷Cicerón *Tusculanas* 2,43.

¹⁸Lactancio *De opificio Dei* 12,16.

pondere corporis uocata”,¹⁹ es decir, que se llama *uirtus* a la acumulación de fuerzas (*uirium*) en cuestiones de esfuerzo y de carga.

Desde el momento en que *uirtus* se entiende como la fuerza, este término se puede aplicar a animales. Horacio la atribuye a novillos y potros como una característica heredada de sus padres: “*est in iuuenis, est in equis patrum uirtus.*”²⁰ El propio Cicerón denuncia el abuso del término *uirtus* para referirse a seres como un árbol o un caballo, por lo que parece que no debía ser poco habitual el empleo de este término para referirse a animales o plantas: “*nec arboris nec equi uirtus quae dicitur, in quo abutimur nomine.*”²¹ Por tanto la *uirtus* es también la fuerza o el vigor, incluso de animales o de plantas.

No debemos extendernos más sobre el significado de *uirtus* en latín clásico.²² En líneas generales, podemos resumir que es un término derivado de *uir*, “varón”, y que se refiere a la masculinidad entendida como valor guerrero o como valor moral, y que, por su semejanza con *uis*, se refiere igualmente a la fuerza de las personas de ambos sexos o a la fuerza en general.

El término *uirtus* no dio ningún derivado en latín clásico.

3. *Virtus* y *uirilitas*

A la hora de crear un adjetivo referido a la *uirtus*, los autores clásicos eran conscientes de que el propio sustantivo *uirtus* era ya un derivado procedente de *uir*, por lo que, si se quería crear un adjetivo derivado, éste debía proceder del sustantivo original. Así, no encontramos en latín clásico ningún derivado directamente de *uirtus*, sino que lo hace de *uir*. Todo lo referido al *uir* podía calificarse bajo el adjetivo *uirilis*, o

¹⁹Isidoro *Etimologías* 18,22.

²⁰Horacio *Odas* 4,4.

²¹Cicerón *De legibus* 1,45.

²²Para ampliar sobre la *uirtus* en la Roma clásica ver, entre otros, Hamblenne P. “Cura ut uir sis... ou une uirtus peu morale” *Latomus* 43, 1984 pp. 369-388; Werner Eisenhut *Virtus romana; ihre Stellung im römischen Wertsystem*, Munich, 1973.

atribuírsele la característica de disponer de *uirilitas*. La *uirilitas* es, por tanto, la masculinidad entendida como rasgo natural sin los atributos físicos o psíquicos que implica la *uirtus*.

En realidad, la *uirilitas* solía emplearse como un tecnicismo referido al sexo masculino, y, por ello, el adjetivo *uirilis* se empleaba para designar objetos propios del varón adulto o del marido por oposición a la mujer o al niño. El ejemplo más conocido es la *toga uirilis*, la “toga viril”, empleada por el ciudadano romano desde su mayoría de edad.

El adjetivo *uirilis* puede emplearse también para referirse a las características físicas masculinas. Por eso el neutro plural *uirilia* designa el órgano sexual masculino. Y cuando Apuleyo nombra a un animal marino al que define como *uirile marinum* lo llama así por su forma fálica.²³

Hay algunos ejemplos de usos del adjetivo *uirilis* que muestran algún tipo de rasgo moral o ético. En estos casos, debe entenderse *uirilis* como imbuido de *uirtus*, no de *uirilitas*. Se trata sólo de casos en que el adjetivo *uirilis* acompaña a un sustantivo referido a características psicológicas, como *animus*, *ratio* o *sententia*, por lo que el valor moral de la expresión procede más del sustantivo que del adjetivo *uirilis*. Aun así, algunos ejemplos del empleo de *uirilitas* muestran un sentido cercano a la *uirtus*. Valerio Máximo, exaltador de las virtudes romanas del siglo I d.C., atribuye al pueblo romano la fama de su *uirilitas*: “*uirilitas propria Romanae gentis nota esset.*”²⁴ Pero aún así, se trata de ejemplos poco claros y poco frecuentes. Quizá en la expresión de Valerio Máximo haya que entender que se refería más a la “madurez” del pueblo romano que a su “virilidad”. En general, se puede afirmar que la *uirilitas* no pasó de ser un tecnicismo que nunca llegó a alcanzar los campos semánticos que abarcaba la *uirtus*. Quizá podríamos distinguir la *uirtus* y la *uirilitas* en latín clásico entendiendo que la *uirilitas* la da la naturaleza por sexo y edad y no se elige, mientras que la *uirtus* depende de las características particulares de cada individuo y de su propia voluntad.

²³Apuleyo *De magia* 33,6.

²⁴Valerio Máximo *Factorum et dictorum memorabilium* 4,2.

4. *Virtus y uirtuositas*

Tal como hemos avanzado más arriba, el sustantivo *uirtus*, bajo cualquiera de sus significados, no produjo derivados en latín clásico. Habrá que esperar al latín tardío y al latín medieval para que la lengua latina cree nuevos conceptos. El primero de ellos se produjo ya en el latín tardío, que permitió la creación de un nuevo adjetivo, esta vez sí derivado de *uirtus*. Se trata del adjetivo *uirtuosus*. De éste derivarán a su vez el sustantivo *uirtuositas* y el adverbio *uirtuose*.

La *uirtuositas* es un concepto derivado del segundo significado de *uirtus*, que, como hemos señalado, se refiere a la calidad moral atribuible en un principio al varón pero aplicable al ser humano en general. Es el antónimo del defecto, del *uitium*. Por tanto, el *uirtuosus* será aquel que dispone de *uirtus*, entendida ésta no como valor o fuerza, sino como calidad moral.

Debemos preguntarnos por los motivos de la creación del nuevo término. No parece tratarse únicamente de una simple derivación morfológica, ya que, si así fuera, no se explicaría la presencia del sustantivo *uirtuositas*. Si coexisten la *uirtuositas* y la *uirtus* es porque ambos conceptos, aun siendo semejantes, no son sinónimos. Una primera diferencia evidente es que la *uirtuositas* no peca de la polisemia de la *uirtus*, o, dicho de otro modo, la *uirtuositas* sirve para especificar únicamente un tipo de *uirtus*, el referido al valor moral. Pero hay otro motivo más importante, que es la nueva concepción de la *uirtus* que han acuñado los nuevos valores de los nuevos tiempos, y los nuevos tiempos, los últimos siglos del imperio romano, están fuertemente marcados por el cristianismo. A esta nueva concepción de la *uirtus* pertenecerá la *uirtuositas*, pues ésta será la *uirtus* entendida bajo el punto de vista del cristianismo, la cualidad cristiana de ser *uirtuosus*.

Es bien conocido el efecto que el cristianismo ha tenido en el significado de no pocos conceptos del latín clásico, transformándolos y adaptándolos a los nuevos valores cristianos. Este efecto se trasluce hoy día de forma muy clara en muchas etimologías de las lenguas romances actuales. Si en latín clásico la *fides* podemos traducirla como

“fidelidad”, como “honor”, o como el cumplimiento de la palabra dada, el influjo cristiano la ha adaptado semánticamente hasta convertirla en nuestro castellano “fe”. Del mismo modo, si la *beatitudo* del latín clásico no significa otra cosa que la felicidad o la dicha, parece claro que el castellano “beatitud” evidencia la adaptación del término a un concepto netamente cristiano.

Algo parecido ocurre con la *uirtus*. Si en latín clásico venía a designar el valor moral o la integridad, el cristianismo lo convierte en la virtud cristiana, en la entrega a los valores cristianos. Y precisamente por la ambigüedad de este nuevo concepto de *uirtus* aumentará el empleo del plural que matice los distintos valores de las virtudes cristianas. Si en la Roma pagana la *uirtus* era generalmente una, ambigua, pero sólo una, en la Roma cristiana las *uirtutes* serán varias.

A pesar del cambio semántico, la relación entre *uirtus*, *uir* y *uirtuositas* siempre se mantuvo clara a lo largo de toda la Edad Media.

Cuando Lucio II, quien ocupó el papado a mitad del siglo XII, denunciaba las señales evidentes de la inminente llegada del Anticristo, consideraba que una prueba clara era la falta de *uirtutes* y *uirtuosi* como si se tratara de una sola causa: “*egestas siquidem uirtutum, et uirtuosorum hominum.*”²⁵ Es decir, que las *uirtutes* y los hombres *uirtuosi* son parte de lo mismo.

Bernoldo de Constanza, benedictino del siglo XI, cuando narra los problemas palaciegos y las rivalidades de los reyes francos, considera que los ciudadanos virtuosos son objeto de la envidia de los viciosos: “*et quia prope modum naturale est, semper ciues uitiosos uirtuosis ciuibus inuidere.*”²⁶

Igualmente en el siglo XII, Godofredo de Admont, abad de este monasterio benedictino famoso por su magnífica biblioteca, afirma que la tentación procede “*de uirtutibus et uirtuosis actibus*” y que uno debe reconocerse como pobre “*in uirtutibus*” y

²⁵Lucius II *Epistolae et priuilegia* 105. PL vol. 179 [936a].

²⁶Bertholdus Constantiensis *Annales* 1077. PL vol. 147 [389b].

como débil “*in uirtuosis iustitiae actibus*”,²⁷ por lo que las *uirtutes* y los actos virtuosos son lo mismo.

Si la *uirtus* es el antónimo de *uitium*, el *uirtuosus* será el opuesto al *uitiosus*.

Así el recién citado abad de Almont, Godofredo, o Godefridus en su forma latina, considera que las gracias divinas tienen la capacidad de convertir a un hombre pecador y vicioso en alguien justo y virtuoso: “*dona ista sunt diuersa gratiarum munera, quae omnipotens Dominus suis tribuit fidelibus dum hominem peccatorem et uitiosum, hominem facit iustum et uirtuosum.*”²⁸ Si el contrario del pecador es el justo, el contrario del *uitiosus* es el *uirtuosus*.

El *uirtuosus*, por tanto, es el que carece de defectos morales, de *uitium*, es el que se comporta con sentido de justicia, con el sentido de *uirtus* que, aunque ya haya aparecido ya en latín clásico, ha sido tamizado por el cristianismo. Por eso no es extraño encontrar el adjetivo *uirtuosus* referido a mujeres.

En una descripción referida al trato que ha de dar el obispo a las monjas bajo su jurisdicción, se explica que el sexo femenino es frágil y blando, pero que su carácter es fuerte. Por tanto, si no se presta especial atención, es fácil que las mujeres se aparten de los propósitos divinos, tal como demostró Eva: “*debilis est nimium sexus quem geritis, ac fragilis, ac mobilis, si suo relinquatur arbitrio: et si uirtuosus sit animus, tamen nisi regatur, nisi dirigatur continue, cito deiicitur a sancto proposito; hoc in Eua scitis expertae.*”²⁹ Nótese que al ánimo levantisco femenino se le denomina *animus uirtuosus* lo cual demuestra que este adjetivo podía designar perfectamente a mujeres. Y nótese también que lo virtuoso en este texto es un rasgo negativo al aplicarse a mujeres, y es posible que el problema se encontrara quizá en la contradicción del empleo de un adjetivo de origen masculino al género femenino. Y es que, a pesar del nuevo significado de *uirtuosus*, nunca dejó de relacionarse la *uirtus* con la masculinidad.

Por lo menos al citado Godofredo de Almont le parece que la *uirtus* es cosa de hombres. Así, por ejemplo, considera que todos los humanos arrastramos la suciedad

²⁷Godefridus Admontensis *Homiliae dominicales* 12. In *dominicam 4 adventus prima*. PL vol. 174 [83c].

²⁸Godefridus Admontensis *Homiliae festuales*. *Homilia 49 In festuam Ascensionis Domini secunda*. PL vol. 174 [871a].

²⁹*Regula Monachorum XVII De iurisdictione episcopi in sorores* PL vol. 30 [0406b].

del pecado de la concepción, cuya responsabilidad y culpa, según parece, procede de la naturaleza femenina y, por eso mismo, a veces este defecto nos transforma en “afeminados”. Que nadie se escandalice por el uso aquí del latín “*effeminatus*” ya que no tiene nada que ver con el amaneramiento o lo que hoy se podría considerar “afeminamiento”; en latín “*effeminatus*” significa “débil”, “frágil”, “delicado”, entendidas estas características como propias de la mujer. Quien se quiera escandalizar que lo haga, por tanto, en la dirección correcta. Godofredo entiende que no hay nada femenino en la naturaleza de Jesús, y que sólo él merece plenamente la consideración y el nombre de *uir*, pues únicamente admitió en su obra, en su palabra o en su pensamiento, aquello que pudiera considerarse *uirile et uirtuosum*: “*praeter ipsum solum nunquam homo super terram uiri nomine in ueritate potuit uel poterit appellari, cum omnes homines sicut in iniquitatibus concepti et geniti, nonnunquam per peccati pollutionem reddantur effeminati. Ipse autem Dominus noster Iesus Christus iure uir unus dici debuit, quia solus in hoc mundo inter homines ita conuersari potuit, quod nunquam cogitatione, uerbo uel opere aliquid admisit, nisi quod uirile et uirtuosum fuit.*”³⁰ Así la relación entre *uir*, *uirtus* y *uirtuositas* es, según Godofredo, patente en la figura de Jesús.

Esta antigua relación también se observa en un pasaje de Raúl Ardens, teólogo francés del siglo XII, quien estando especialmente interesado en las cuestiones de masculinidad, describe al cristianamente dichoso, al “beato”, como alguien que es “viril y virtuoso”: “*Quis est beatus? uir scilicet qui non est mollis nec effeminatus, sed potius uirilis et uirtuosus.*”³¹ Nótese que los contrarios de *mollis* (“blando”) y *effeminatus* – cuyo significado ya hemos explicado – son *uirilis* y *uirtuosus*. Lo masculino implica fuerza y virtud, al contrario de la blandeza femenina.

El mismo autor, en otro pasaje, describe algunas características del cordero pascual. De sus virtudes, destaca que sea “macho” –*masculus*–, y explica este atributo como *uirilis et uirtuosus*, características que consisten en ser perfecto en *uirtus* y

³⁰Godofridus Admontensis *Homiliae dominicales. Homilia 60 In dominicam I post Pentecosten secunda. PL* vol. 174 [401d].

³¹Radulfus Ardens *Homiliae. PL* vol. 155 [1538c].

sapientia: “*qui fuit et masculus, id est uirilis et uirtuosus, uirtute et sapientia perfectus.*”³² Nuevamente la virilidad, la virtud y la virtuosidad están relacionadas.

A pesar de todo, *uirtuosus* puede entenderse de forma excepcional como un derivado de *uirtus* con el sentido primitivo de valor guerrero. Así, el inglés Orderico Vital, autor de una *Historia Ecclesiástica* que incluye las conquistas normandas y la primera cruzada, describe a unos caballeros o soldados que acompañan a Raimundo de Antioquía en sus campañas contra los infieles como *uirtuosi*. Evidentemente, este apelativo de *uirtuosi* puede referirse a los valores morales de los soldados, pero tratándose de unos soldados que se apresuran a auxiliar a sus compañeros, parece más probable que se refiera a unos soldados valientes que no a unos soldados virtuosos: “*Et Raimundus Antiochiae princeps, alique uirtuosi milites, necessitate fratrum comperta, illis subuenire festinauerunt.*”³³

Otro valor de *uirtuosus*, también excepcional, lo encontramos en la obra de Suger de Saint-Denis, quien narra en su crónica de la vida del rey Luís VI que este monarca se vio atacado por una terrible diarrea que apenas le permitía mantenerse en pie. Por ello, los médicos le recetaron pociones y polvos tan amargos y desagradables que apenas los habrían podido resistir personas fuertes y sanas (*incolumes et uirtuosi*). Aquí el término *uirtuosus*, hay que entenderlo evidentemente como “fuerte”, no como “virtuoso”: “*cum autem de die in diem graui diarrhaea turbaretur, motus tantis et tam molestis medicorum potionibus, diuersorum et amarissimorum puluerum susceptionibus ad restringendum infestabatur, ut nec ipsi etiam incolumes et uirtuosi sustinere praeualerent.*”³⁴ En este contexto el *uirtuosus* es el fuerte, el que mantiene la *uirtus* o la fuerza, por oposición al enfermo grave.

Por tanto, vemos que *uirtuosus* procede de una adaptación cristiana de *uirtus* en el sentido de valor moral, pero que puede referirse en ocasiones a los otros significados de *uirtus*, es decir, el valor –como acabamos de ver– o la fuerza.

Estos dos últimos significados de *uirtuosus* parecen confundirse en un pasaje de Raúl Ardens, quien, desdeñando los tiempos que le ha tocado vivir, afirma que se trata

³²Radulfus Ardens *Homiliae*. PL vol. 155 [1843a].

³³Ordericus Vitalis *Historia ecclesiastica* 13,15. PL vol. 188, [964a].

³⁴Sugerius Sancti Dyonisii *Vita Ludovici regis* 20,6. PL vol. 186 [1336b].

de una época en la que apenas se encuentra nadie admirable, nadie que sea “virtuoso”, puro, despreciador de lo terrenal y auxiliador de los pobres: “*uirtuosus, immaculatus, contemptor saeculi et distributor pauperibus*”, y que lo único que se encuentra hoy en día son personas blandas, impuras, amadoras de lo terrenal y despreciadoras de los pobres: “*molles, maculati, amatores saeculi, contemptores pauperum*”.³⁵ Nótese que *uirtuosus* se opone a *mollis*, “blando”. Y es que la *uirtus*, como acabamos de recordar, también significaba “fuerza”.

5. *Virtus, uis y uirtus Dei*

La falsa relación etimológica entre *uirtus* y *uis* procede del latín clásico. Por ello, como acabamos de ver, se emplea en ocasiones el adjetivo *uirtuosus* con el sentido de “fuerte”.

Este significado de *uirtus*, como el de *uis*, no es necesariamente positivo. En latín clásico *uirtus* solía tener un valor más positivo que *uis*, aunque en latín medieval este matiz parece perderse y ambos términos se equiparan. Este significado negativo de *uirtus* lo podemos encontrar, por ejemplo, en la *Ley Sállica*, código de leyes promulgadas el siglo VI por el rey franco Clodoveo I que atañe a muchos aspectos legales además del conocido tema del sexo del heredero. Cuando se tipifica en este código la agresión sexual definida como la situación en la que un varón mancilla a una mujer *per uirtutem*, “por la fuerza” se entiende que aquí la *uirtus* es la fuerza injusta, la violencia, la violación: “*si quis cum ingenua puella per uirtutem moechatus fuerit*.”³⁶

La *uirtus* entendida como fuerza positiva, puede entenderse también si la trasladamos al léxico religioso, donde puede servir para designar a la fuerza divina.

³⁵Radulfus Ardens *Homiliae*: “*Mirabile raritate, quoniam mirum est quod aliquis uirtuosus, immaculatus, contemptor saeculi et distributor pauperibus inueniatur in hoc saeculo, ubi sunt omnes molles, maculati, amatores saeculi, contemptores pauperum habentur.*” PL vol. 155 [1538c].

³⁶*Lex Salica. The ten Texts with the Glosses and the Emmendata. XXV De adulteris ancillarum.* Ed. Hessels-Kern, Londres 1880.

Así Bruno de Colonia, el fundador de la orden cartuja, relata que Dios ha castigado a los judíos dispersándolos por el mundo gracias a su brazo lleno de su *uirtus*, o, dicho de otra manera, con su brazo *uirtuosus*, o mejor aún, según nos detalla, con la gran fuerza de su *uirtus*: “*tu dispersisti, id est disperges, inimicos tuos Iudaeos per totum mundum in brachio uirtutis tuae, id est, in brachio tuo uirtuoso, ut ita dicam, scilicet in forti potentia uirtutis tuae.*”³⁷ El brazo virtuoso es el que tiene *uirtus*, el que tiene fuerza.

Este sentido de *uirtus* como poder divino permite que se pueda referir a la aplicación del mismo, a situaciones sobrenaturales provocadas por el poder divino, por lo que *uirtus* puede entenderse como sinónimo de “milagro”. Este sentido ya aparece en la Biblia Vulgata de San Jerónimo. Así cuando Marcos narra una de las escenas de las curaciones de Jesús, la versión latina presenta: “*et non poterat ibi uirtutem ullam facere nisi paucos infirmos impositis manibus curauit*,”³⁸ es decir, que no pudo hacer ninguna *uirtus* y se tuvo que limitar a curar algunos enfermos con la imposición de sus manos. El sentido aquí de *uirtus* como hecho milagroso es evidente.

San Jerónimo ya se había referido a Juliano Africano y a Teodoro como autores de milagros: “*uiri apostolicorum signorum atque uirtutum.*”³⁹ Igualmente, Ruperto de Deutz, benedictino valón abad del monasterio de Deutz se refiere a los *miracula* como hechos que ocurrían *uirtuose*, “de manera virtuosa”: “*propter praedicationem sanctae Trinitatis, et propter miracula quae uirtuose fiebant.*”⁴⁰ El significado aquí de *uirtuose* se refiere claramente a “de manera milagrosa”.

En realidad *uirtus*, junto a *signum*, *mirabile* o *miraculum*, es, también, un término muy habitual para referirse a las obras milagrosas en latín medieval.

Por tanto, vemos que los tres significados generales de *uirtus* en latín clásico (“valor”, “virtud” y “fuerza”) se han transmitido al adjetivo del latín cristiano y medieval *uirtuosus*, aunque su uso más frecuente sea el de “poseedor de virtud”. A estos significados se añade el nuevo valor de *uirtus* y *uirtuosus* en latín cristiano y medieval,

³⁷Bruno Carthusianorum *Expositio in Psalmos* 88, PL vol. 152 [1107c].

³⁸ Marcos 6,5.

³⁹ Jerónimo *Epistolae ad magnum de scriptoribus ecclesiasticis* 84.

⁴⁰ Rupertus Tuitiensis *Commentaria in Apocalypsim* 15. PL vol. 169 [1113b].

es decir, el referido al poder divino. Así, la polisemia del término en latín clásico se ha ampliado en latín medieval.

Como muestra de la polisemia de este término en latín medieval, añadimos un pasaje en el que se refleja lo que Alain de Lille entendía en el siglo XII por *uirtus*. Reproducimos el fragmento, omitiendo los ejemplos que aporta:

Virtus proprie. Dicitur humana Christi natura, (...)
Dicitur robur corporis, (...)
Dicitur potentia diuina, (...)
Dicitur potestas saecularis, (...)
Dicitur ordo angelicus, (...)
Dicitur Euangelium, (...)
Dicitur miraculum, (...)
Dicitur Apostolus siue praedicator, (...)
Dicitur etiam effectus rei, (...)
Dicitur perfectio uirtutis, (...)
*Vel uirtutes dicuntur ibi uirtuosi; uirtus etiam aliquando dicitur fortitudo, secundum quod distinguitur inter prudentiam, temperantiam, uirtutem et iustitiam.*⁴¹

Como vemos, la polisemia de *uirtus* es enorme. Según la muestra la descripción y los ejemplos de Alain de Lille, *uirtus* puede referirse a la naturaleza humana de Cristo, a la robustez del cuerpo, al poder divino, al poder terrenal, al tipo de ángeles, a los evangelios, a los milagros, a los apóstoles o predicadores, al efecto, al vigor y a las virtudes.

En este contexto nacerá el concepto de la virtualidad.

6. *Virtus* y *uirtualitas*

A lo largo del siglo XII aparece un nuevo término derivado de *uirtus*: el adjetivo *uirtualis*.

⁴¹Alanus de Insulis *uirtus* apud *Distinctiones dictionum theologialium*. PL vol. 210 [1007a]

Si es el cristianismo quien ha favorecido la aparición de la *uirtuositas* a partir de uno de los significados clásicos de *uirtus*, deberíamos deducir que también en esta ocasión ha habido un nuevo factor que favorezca la aparición del nuevo término. Este nuevo factor será la Escolástica.

Es bien conocida la capacidad de la Escolástica de crear neologismos latinos, como la conocida *quidditas*, (la esencia, el “qué” de algo), derivada de *quid*. El adjetivo *uirtualis* será uno de estos casos, aunque haya que esperar varios siglos para que se popularice.

Lo virtual es, por tanto, aquello que se compone de *uirtus* o que se refiere a ella. Esto parece evidente, sí, pero ¿a qué tipo de *uirtus* se refiere? Y además, ¿en qué se diferencia de *uirtuosus*? Intentaremos aclararlo a través de algunos ejemplos.

El inglés Juan de Salisbury, discípulo de Pedro Abelardo y miembro de la Escuela de Chartres, describe el alma como algo totalmente virtual –*quoddam uirtuale totum*– ya que está compuesta de *uirtutes*. “*Anima, est quoddam uirtuale totum, ex illis comprehendendi uirtutibus compositum*”.⁴²

Arnaldo de Bonnevalle afirma que los filósofos decían que el alma es como el fuego, porque tiene dos propiedades virtuales, una de ellas perjudicial y la otra inofensiva: “*in diffinitionibus philosophorum animam ipsam ignem, licet inuisibilem, nuncupari. Ad quod probandum duas uirtuales proprietates ignis dixerunt, unam scilicet mulcebrem, alteram uero peremptoriam asserentes*”.⁴³

El escocés Ricardo de San Víctor, prior de la abadía parisina de la que recibe el nombre, también considera que el alma tiene partes *uirtuales*, que, además, aconseja conocer antes de profundizar en cuestiones mayores: “*cogita ergo uirtuales animae partes, et sic forte facilius inuenies quantum sit, uel quale eiusmodi omnia a terrenorum contactu suspendere, spirituales saltus formare*”.⁴⁴

⁴²Iohannes Saresberiensis *De VII septenis* 4. PL vol. 199 [952c].

⁴³Ernardus Bonaevallis *Commentarius in Psalmum CXXXII*. PL vol. 189 [1579c].

⁴⁴Richardus Sancti Victoris *Adnotationes mysticae in Psalmos 113*. PL vol. 196 [338c].

Según estos autores, parece claro que lo virtual es algo propio del alma humana, o, al menos, algo propio de los elementos del alma humana.

Hildegardo de Lavardin, obispo de Le Mans, emplea el adjetivo *uirtualis* para referirse a un determinado tipo de unión que afectan a las personas. En su análisis divide ocho tipos de uniones: “*sunt autem unitates octo: Prima, carnalis; secunda, naturalis; tertia, moralis; quarta, uirtualis; quinta, personalis; sexta, socialis; septima, spiritualis; suprema, substantialis, uel supersubstantialis.*”⁴⁵ Estas uniones (carnal, natural, moral, virtual, personal, social, espiritual y sustancial o supersustancial) se dan, respectivamente, en la unión sexual, en el útero, en la casa, en el mundo, en Cristo, en el cielo, en el alma y en el reino. Cada una de estas uniones nos hace ser de una manera distinta respecto a cada una de ellas. De la unión carnal somos descendientes, en la unión natural somos incipientes, en la moral somos sociales, en la virtual somos hermanos, en la personal somos fieles, en la social somos ciudadanos, en la espiritual somos celestiales, y de la sustancial somos herederos. Por tanto, Hildegardo entiende que la unión virtual es la que se da en el mundo y nos hace ser hermanos unos de otros, ya que nos une el sentimiento de caridad. La unión virtual es la caridad. Y afirma que la caridad es virtual, no porque ésta sea una *uirtus*, sino porque tiene el aspecto de las *uirtutes*: “*haec dicitur uirtualis, non quia charitas uirtus sit, sed quia est forma uirtutum.*”

Bernardo de Claraval, el gran pilar de la orden cisterciense, también clasifica los tipos de uniones que sufren las personas bajo ocho denominaciones casi idénticas a las de Hildegardo de Lavardin. Entre ellas incluye, también, la unión virtual: “*est unitas naturalis, unitas carnalis, unitas uirtualis, unitas moralis, unitas spiritualis, unitas socialis, unitas personalis, unitas principalis.*”⁴⁶ Estas uniones se refieren, respectivamente: a la unión entre cuerpo y alma; la unión entre hombre y mujer; la unión del hombre consigo mismo; la unión del hombre y su prójimo; del hombre y Dios; la unión entre los ángeles; del hombre y Cristo; y de la Santísima Trinidad. Por tanto, la unión virtual es aquella que une al ser humano consigo mismo, de manera que no se extienda sobre otras cosas: “*unitas uirtualis est quae hominem sibi ipsi coniungit.*”

⁴⁵Hildegardus Cenomanensis *In quadragesima. Sermo nonus.113. PL* vol. 171 [477a].

⁴⁶Bernardus Claraevallensis *Sermo 80, De multiplici unitate. PL* vol. 183 [698d].

El mismo San Bernardo, en un intento de analizar las virtudes y los defectos, los clasifica según sean agradables o desagradables y positivos o negativos. Traza la siguiente ecuación: positivas y desagradables son la continencia, la paciencia y la disciplina; negativos y agradables son el placer, la curiosidad y la vanidad; negativas y desagradables son la envidia, la tristeza y la dejadez; y, por último, agradables y positivos son la honradez, la caridad y la pureza: “*De iucundis et non bonis peruenitur ad non bona et non iucunda. Bona et non iucunda sunt continentia, patientia, disciplina. Iucunda et non bona, uoluptas, curiositas, et uanitas. Nec bona nec iucunda, inuidia, tristitia, acedia. Bona et iucunda, honestas, charitas et puritas.*”⁴⁷ Evidentemente, la última parte es la más interesante si uno quiere salvar su alma y, para conseguir estar virtudes, es necesaria la unión *uirtualis*, la unión “virtual”, la cual ponen en peligro el abandono y la ligereza, el primero porque abandona el buen propósito y la segunda porque lo adapta: “*Ad hoc bonum et iucundum obtinendum necessaria est unitas uirtualis, et unitas moralis. Primam disturbant pusillanimitas et leuitas. Pusillanimitas facit propositum relinquere, leuitas mutare.*” Esta unión “virtual”, nuevamente, se refiere a la virtud ética, no al valor o a la fuerza.

Raúl Ardens, en una de sus homilias, aconseja a sus hermanos que se apliquen en el ejercicio de la *uirtus* de la misericordia: “*tunc enim, fratres mei, uirtutem misericordiae recte tenemus, quando nec inhumane duri sumus erga naturam proximi indigentis, nec indiscrete compatimur uitii delinquentis*”.⁴⁸ En ese sentido parece claro que entiende *uirtus* en el sentido moral, como “virtud”, como antónimo de *uitium*. Más adelante, afirma que la misericordia y la justicia son *uirtuales*, la última de las cuales debe, precisamente, ejercerse contra el *uitium*: “*cum enim misericordia et iustitia uirtuales sint, misericordia erga naturam, et iustitia contra uitium, exercenda est.*”⁴⁹ Es decir que la *uirtus* de la misericordia es la “virtud” moral, y que por eso mismo la misericordia –y la justicia– son “virtuales”.

Hugo de San Víctor considera que el sentimiento de las *uirtutes* –que ya hemos visto que en plural se refiere a los tipos de virtud ética desde el punto de vista cristiano– es algo admirable y lo clasifica como un hecho “virtual”: “(...) *quintus per affectus*

⁴⁷Bernardus Claraevallensis *Sermo 80, De multiplici unitate*. PL vol. 183 [699b].

⁴⁸Radulfus Ardens *Homilia 42. In festo omnium sanctorum*. PL 155 [1480b].

⁴⁹*Ibid.*

uirtutum (...). Quintus uirtualis, et coronandus.»⁵⁰ Nuevamente lo virtual es aquello que tiene virtudes éticas.

El adjetivo *uirtualis* es, por tanto, un tecnicismo, un adjetivo creado por el lenguaje escolástico para referirse a lo relacionado con la *uirtus*, entendida como característica del alma humana o de sus formas de relacionarse. De los ejemplos anteriores se deduce que la *uirtus* se entendía como “virtud”, como antónimo de *uitium*, y que lo *uirtualis* se refería a esta *uirtus*.

Antes nos preguntábamos por la diferencia entre *uirtuosus* y *uirtualis*. Según vemos, esta diferencia no se refiere al tipo de *uirtus* del que derivan, sino a su uso. Parece que *uirtualis* es una creación escolástica del siglo XII que se emplea exclusivamente para conceptos teológicos o filosóficos. Si repasamos en los ejemplos anteriores cuáles son los términos a los que se ha referido el adjetivo *uirtualis* veremos se ha empleado para referirse a términos como *anima*, *proprietas*, *partes animae*, *unitas*, *miser cordia*, *iustitia* o *affectus*, es decir, a conceptos propios de la teología y de la filosofía, mientras que el adjetivo *uirtuosus* se ha empleado para referirse a cualquier término por vulgar que pudiera ser. Ésa es la diferencia entre ambos adjetivos.

Y de la misma manera que *uirtuosus* suele referirse a las virtudes del alma pero puede referirse al valor o la fuerza, el adjetivo *uirtualis* sufrirá en ocasiones de la misma polisemia, ya que también puede referirse a la *uirtus* en el sentido de “fuerza”. Veamos un ejemplo.

La obra *De Spiritu et anima*, de autoridad discutida, es una precursora de la segunda mitad del siglo XII de los actuales libros de autoayuda, ya que en ella se defiende el principio del autocontrol y la célebre máxima de “querer es poder”. En esta obra se comparan las facultades humanas con una ciudad en la que la razón son los soldados que la protegen, la propia ciudad es el alma, y los labriegos son los sentidos: “*Rationales sunt tanquam milites, qui hostes, puta concupiscentias, impugnant per arma iustitiae. Animales seu sensuales sunt tanquam rustici et artifices, qui corporalibus rudimentis insistunt, et corpori necessaria ministrant.*”⁵¹ A estas tres

⁵⁰Hugo de Sancto Victore *Expositio moralis in Abdiam*. PL vol. 175 [383d].

⁵¹*De spiritu et anima*. PL vol. 40 [0808].

partes del alma –la parte intelectual, la racional y la sensual– los filósofos la llaman, según el texto, “virtuales”, porque tienen fuerza: *Hanc triplicem uim animae, id est, sensualem, rationalem, et intellectualem, philosophi partes uocauerunt, non integrales, sed uirtuales: quia potentiae eius sunt.*” Nótese que el adjetivo *uirtualis* se relaciona con la *uis*, la fuerza: a la “triple fuerza del alma” (*triplicem uim animae*) la llaman “virtual” porque son “fuerzas” (*potentiae*).

La *uis* y la *potentia* son, más o menos, sinónimos latinos. Antes hemos visto que Alain de Lille define uno de los significados de *uirtus* como *potentia diuina*. Por eso el inglés Isaac de Stella considera sinónimos los adjetivos *uirtuales* y *potentiales*, porque, según afirma, virtual es todo aquello que tiene *uis*, “fuerza”: “*habet enim uires siue potentias naturales, secundum quas uirtuales seu potentiales dicitur habere partes.*”⁵²

De todo esto se deduce que el neologismo *uirtualis* aparece en el siglo XII como fruto de los estudios de determinados autores, la mayoría afincados en Francia, aunque varios de estos autores sean de origen británico. Estos autores le atribuían al alma humana la característica de ser virtual o de poderse relacionar de forma virtual con otros elementos, a pesar de que el significado del adjetivo arrastre la ambigüedad del sustantivo del que deriva y pueda entenderse tanto como referido a las virtudes cristianas como a la fuerza del alma.

Éstos son los precedentes inmediatos del uso del adjetivo justo antes de Santo Tomás de Aquino. Éste es el contexto en el que Tomás adoptará el término para emplearlo en su obra.

7. Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino dividirá los conceptos de *uirtualitas* y *uirtuositas*, no sólo por su uso sino también por su significado.

⁵²Isaac de Stella *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*. PL vol. 194 [1876c].

El *uirtuosus* es quien posee la *uirtus* en el sentido ético y moral, y es aplicable tanto a seres humanos como a sus obras.

Así, por ejemplo, una forma de definir lo positivo, lo “bueno”, es describirlo como aquello que busca el *uirtuosus*: “*illud est bonum, quod uirtuosus appetit.*”⁵³ Del mismo modo, es conveniente que una obra sea virtuosa: “*opus quidem oportet ut sit uirtuosum.*”⁵⁴ Es positivo que el ser humano sea virtuoso y sabio: “*bonum hominis est esse uirtuosum uel sapientem.*”⁵⁵ El *uirtuosus* se define, en fin, como quien disfruta de las obras de las virtudes cristianas, de las *uirtutes*: “*est enim bonus et uirtuosus qui gaudet in operibus uirtutum.*”⁵⁶

El contrario del *uirtuosus* es, evidentemente, el *uitiosus*, y de nosotros dependerá si nuestros hábitos nos llevan a convertirnos en alguien de un tipo o del otro: “*puta hoc quod est habere uirtuosum habitum uel uitiosum est in potestate nostra.*”⁵⁷ Lógicamente, a quien carece de *uirtus*, se le debe reconocer más mérito en sus acciones que al virtuoso, ya que éste último es por naturaleza menos dado al pecado: “*uirtuosus in quo est minor mobilitas ad peccandum esset minus laudabilis in actu suo, quam carens uirtute et bonum operans.*”⁵⁸

Así Tomás, de forma clara, considera antagónicos los términos *uirtus* y *uitium*: “*uitium contrariatur uirtuti.*”⁵⁹ El sentido que da Tomás a *uirtus* como “virtud moral” es muy claro. Por eso afirma que la *uirtus* es lo opuesto al *uitium*: “*uni enim uitio contrariatur et uirtus et uitium oppositum.*”⁶⁰

Pero la ambigüedad del término también se encuentra en la obra de Tomás. Afirma que *uirtus* procede de *uis*: “*nomen uirtutis a ui sumitur.*”⁶¹ Así, también reconoce que *uirtus* puede significar “fuerza” o “violencia”, y que su uso puede designar la imposición por la fuerza: “*nomen uirtutis secundum sui primam*

⁵³*Scriptum super sententiis* 1,17,1.

⁵⁴*Scriptum super sententiis* 3,24,1.

⁵⁵*Summa Theologiae* I,25,6.

⁵⁶*Summa Theologiae* I-II,34,4.

⁵⁷*Scriptum super sententiis* 2,25,1,1.

⁵⁸*Scriptum super sententiis* 2,7,1,1.

⁵⁹*Summa Theologiae* I-II,71,1.

⁶⁰*Commentarium in libros de caelo et mundo* 1,4.

⁶¹*Scriptum super sententiis* 3,23,1,3.

impositionem uidetur in quendam uiolentiam sonare.”⁶² Igualmente considera que esta acepción de *uirtus* y *uiolentia* son sinónimos, ya que lo violento ocurre por a causa de la *uirtus* o violencia: “*dicitur quod motus accidentalis, id est uiolentus, est qui est a uirtute, id est a uiolentia, non cum auxilio naturae.*”⁶³

Por tanto vemos que Tomás de Aquino asume la polisemia de *uirtus* aunque no la aplique al *uirtuosus*, a quien lo entiende como posee el valor ético o moral.

Pero lo más llamativo es que no va a derivar el adjetivo *uirtualis* de ninguno de los significados de *uirtus* que hemos visto. Derivará de la concepción de *uirtus* entendida como fuerza, sí, pero no como una fuerza negativa, destructiva y actual, sino entendida como la capacidad de que algo se convierta en lo que actualmente no es. Así, este concepto de *uirtus* se refiere al principio de las cosas: “*semper uirtus nominat principium alicuius*”⁶⁴ y es el principio de toda acción aunque sea algo independiente de ella: “*uirtus dicitur, secundum quod est principium actionis et tenet se ex parte.*”⁶⁵

El adjetivo *uirtualis* en la obra de Tomás de Aquino se refiere generalmente a un tipo de cantidad o de contacto.

Según explica, la cantidad virtual se opone a la cantidad dimensiva: “*quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam uirtualis, quaedam dimensiu.*”⁶⁶ La cantidad virtual se refiere a aquella cuya esencia no puede dividirse: “*uirtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non diuiditur diuisione essentiae suae.*”⁶⁷ Así la cantidad virtual es la referida a la calidad, a la *uirtus*, entendida como la fuerza o calidad de una característica que no puede fraccionarse en cantidades menores.

Para ello Tomás emplea el símil del calor: “*Sed alia est quantitas uirtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae uel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis uel minus calidum, inquantum est perfectius uel minus perfectum in caliditate.*”⁶⁸ Así, Tomás entiende que frente a la

⁶²*Scriptum super sententiis* 3,23,1,3.

⁶³*Scriptum super sententiis* 3,23,1,3.

⁶⁴*Scriptum super sententiis* 4,1,1,4.

⁶⁵*Summa Theologiae* 1,2,P.

⁶⁶*Scriptum super sententiis* 1,17,2,1.

⁶⁷*Scriptum super sententiis* 1,17,2,1.

⁶⁸*Summa Theologiae* 1,42,1.

cantidad de masa o cantidad dimensiva, que solamente existe en las cosas corpóreas, existe la cantidad de *uirtus*, que se valora según la perfección de alguna naturaleza o forma, cantidad que se designa por ejemplo cuando se dice que algo está más caliente o menos caliente, en el sentido de que es más perfecta o menos perfecta en relación al calor.

En otro pasaje compara la cantidad dimensiva y la virtual en relación respectivamente a la extensión y la intensidad: “*est autem duplex quantitas: scilicet dimensiu, quae secundum extensionem consideratur; et uirtualis, quae attenditur secundum intensionem.*”⁶⁹ El ejemplo anterior podría aplicarse también a esta explicación. La “cantidad de calor” no se refiere al volumen del calor sino a la intensidad del calor. Ésta sería una “cantidad virtual”.

Santo Tomás también empleará el adjetivo *uirtualis* para clasificar los tipos de uniones o contactos –algo que hemos visto que los autores anteriores a él ya habían hecho–. El contacto, por tanto, se dividirá en “virtual” y “corporal”. El contacto corporal será el contacto físico entre dos cuerpos, por ejemplo, cuando alguien toca a alguien, y el contacto virtual será aquél que afecte a los estados, el que provoque que cambie alguna característica de los cuerpos que sufren este tipo de contacto. Tomás emplea el ejemplo del triste que contagia su tristeza a otro: “*Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et uirtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum.*”⁷⁰ Un contacto virtual, por tanto, es aquél que afecta al estado de los cuerpos contactados.

Este concepto tomístico de *uirtus* o virtualidad se refiere al origen de las cosas, – “*semper uirtus nominat principium alicuius*”⁷¹– y, si hilamos un poco más fino, indica el principio de una acción: “*uirtus dicitur secundum quod est principium actionis.*”⁷² Tomás define claramente este concepto de *uirtus* como el principio de un movimiento o una acción: “*uirtus significat principium motus uel actionis.*”⁷³

⁶⁹*De veritate* 29,3.

⁷⁰*Summa Theologiae* I,105,2.

⁷¹*Scriptum super sententiis* 4,1,1,4.

⁷²*Scriptum super sententiis* 4,46,1,1.

⁷³*Summa Theologiae* I-II,26,2.

Por eso el cuerpo humano está “virtualmente” en el semen –“*corpus humanum in semine est uirtualiter*”–⁷⁴ porque el semen tiene la capacidad de convertirse en un cuerpo humano. De la misma manera, en la raíz del árbol está virtualmente el árbol entero: “*radix uirtute dicitur esse tota arbor.*”⁷⁵ Por tanto, cada causa tiene un efecto virtual, pues en cada causa existe virtualmente el efecto de que llegue a ocurrir, la capacidad de que ese efecto se produzca: “*Effectus enim uirtute praeexistit in causa.*”⁷⁶ Todo lo que existe de forma virtual y original puede convertirse en una realidad, en un acto: “*id quod est in eis originaliter et uirtualiter, (...) in actum educi potest.*”⁷⁷

8. *Virtualitas* y *dýnamis*

Es evidente que este concepto de *uirtus* y sus derivados en la obra de Tomás procede del concepto aristotélico de δύναμις, *dýnamis*, que, como es bien conocido, se combina con la ἐνέργεια, *enérgeia*, de la famosa dicotomía aristotélica que suele traducirse al latín como *potentia* y *actus*, y al castellano como “potencia” y “acto”.

Debemos preguntarnos por tanto si *uirtus* es la forma tomística de traducir el griego δύναμις, tal como parece deducirse de las citas de Tomás que acabamos de comentar. No parece ser el término más apropiado para traducir el concepto aristotélico, ya que la *uirtus* latina peca de ser polisémica –también en la obra de Tomás– al poder significar “virtud ética” o “fuerza” y, no lo olvidemos, la *uirtus* también es el “valor guerrero”, “la valentía”. Estas tres ideas aparecen en la obra de Aristóteles: la ἀρετή, la *areté*, es la virtud ética; la δύναμις, la *dýnamis*, es la fuerza; y la ἀνδρεία, la *andreia*, es el valentía, derivada de ἄνθρωπος, “hombre”, de la misma manera que la *uirtus* latina deriva de *uir*. Veamos cómo se solían traducir al latín estos conceptos.

⁷⁴*De potentia* 3,9,9.

⁷⁵*Summa Theologiae* II-II,19,7.

⁷⁶*Summa Theologiae* I-II,20,5.

⁷⁷*De veritate* 11,1,5.

Comenzamos por el último término. Los traductores medievales que vertieron el texto aristotélico al latín, según leemos en la colección de traducciones titulada *Aristoteles Latinus* tradujeron unánimemente la ἀνδρεία como *fortitudo*, como “fuerza humana” o “valor”, por lo que, al no recurrir al término *uirtus*, evitaron la ambigüedad del término latino.

De la misma manera, la “virtud ética”, la ἀρετή, aparece con frecuencia en la obra de Aristóteles, por ejemplo, cuando se refiere a las virtudes que contienen elementos irracionales: δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὐται εἶναι αἱ ἀρεταί.⁷⁸ Burgundio de Pisa, profesor de la universidad de París del siglo XII, traduce este pasaje de la siguiente manera: “*uidentur autem irrationabilium partium, hee esse uirtutes.*”⁷⁹ A principios del siglo XIII, el franciscano Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln relacionado con la universidad de Oxford y traductor de Aristóteles, lo traduce de forma casi idéntica: “*uidentur enim irracionalium partium, hee esse uirtutes.*”⁸⁰ Guillermo de Moerbeke, a quien, según parece, el propio Santo Tomás le encarga la traducción de obras de Aristóteles o su revisión, deja inalterada la traducción de Grosseteste. Vemos, por tanto, que la *areté* aristotélica sí se solía traducir al latín como *uirtus*.

En la misma obra, Aristóteles, hablando de la verdad, viene a decir que la verdad es una virtud distinta a la justicia: λέγομεν οὐδ’ ὅσα εἰς ἀδικίαν ἢ δικαιοσύνην συντείνει, ἄλλης γὰρ ἂν εἴη ταῦτ’ ἀρετῆς⁸¹. Roberto Grosseteste lo traduce de la siguiente manera: “*dicimus, neque quecumque ad iusticiam uel iniusticiam contendunt, alterius enim erunt huius uirtutis.*”⁸² Nuevamente Guillermo de Moerbeke repite el texto latino sin alterarlo.

⁷⁸ *Ética Nicomaquea* 10,1 (BK 1117b24).

⁷⁹ *Ethica Nicomachea: Aristoteles Latinus* XXVI, ed. R.A. Gauthier, 1972.

⁸⁰ *Ethica Nicomachea: Aristoteles Latinus* XXVI ed. R.A. Gauthier, 1972.

⁸¹ *Ética nicomaquea* 7,7 (BK 1127a34).

⁸² *Ibid.*

Un afirmación conocida de Aristóteles es la de que el honor es el premio de la virtud: τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἄθλον.⁸³ Grosseteste y Moerbeke lo traducen como “*uirtutis enim premium*”.⁸⁴

Por tanto, vemos que la ἀρετή aristotélica se traduce al latín en los siglos XI y XII inequívocamente como *uirtus*. Y Tomás no será una excepción y seguirá estos modelos, pues traduce estos tres pasajes tomados directamente de Aristóteles con el término *uirtus*: “*huius modi uirtutes Deo attribui non possunt*”; “*ueritas secundum Philosophum est quaedam alia uirtus a iustitia*”; y “*praeterea honor est proprie praemium uirtutis, ut Philosophus dicit*”.⁸⁵

Veamos cómo se traducía la *dýnamis* al latín, concepto que, como se ha dicho y es bien conocido, es uno de los pilares de la obra de Aristóteles, que aparece contrapuesto a la ἐνέργεια. Si repasamos algunas citas traducidas al latín por los traductores medievales, vemos que el pasaje de la *Metafísica* en el que afirma que es evidente que un “acto” es mejor que cualquier “potencia” (ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιώτερα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἢ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον)⁸⁶ la traduce al latín Guillermo de Moerbeke como “*quod autem et melior et honorabilior studiosa potentia actus, ex hiis est palam*”,⁸⁷ es decir, que la *dýnamis* se traduce como *potentia*. Un traductor anónimo del siglo XII o XIII traduce el mismo pasaje de la siguiente manera: “*quia ergo prius est actus potestate et omni principio mutabili, palam*”,⁸⁸ prefiriendo ahora el término *potestas*. Tomás hace referencia a este pasaje de Aristóteles: “*praeterea secundum Philosophum qualibet potentia melior est eius actus*.”⁸⁹ Como vemos, la δύναμις (potencia) y la ἐνέργεια (acto) de Aristóteles las traducen todos, incluido Tomás, como *potentia* –o *potestas*– y *actus*.

Cuando Tomás afirma que Aristóteles concluye que en lo compuesto a partir de la materia y de la forma no hay otra causa más que la que lo mueve de la potencia al

⁸³ *Ética nicomaquea* 9,3 (BK 1099b16).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Summa Theologiae* I,21,1; *Scriptum super sententiis* 3,35,1 y *Summa Theologiae* III,25,1 respectivamente.

⁸⁶ *Metafísica*, 8,9 (BK 1051a4).

⁸⁷ *Metaphysica: libri I - X, Aritoteles Latinus* XXV.3, pars secunda, ed. G. Vuillemin-Diem, 1995.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Summa Theologiae* I,25,1.

acto –“*unde post verba praemissa, philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum*”–

⁹⁰ se está refiriendo al siguiente pasaje de la *Metafísica*: ὅστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν,⁹¹ y traduce *dýnamis* como *potestas*. El anónimo traductor emplea el mismo término: “*quare causa nulla alia nisi ut quod mouens ex potestate ad actum*”,⁹² y Moerbeke lo traduce como *potentia*: “*quare causa nulla alia nisi id quod ut mouens ex potentia ad actum*.”⁹³ Nuevamente la δύναμις aristotélica la traducen todos, incluido Tomás, como *potestas* o *potentia*.

Jacobo de Venecia tradujo hacia el 1130 el *De anima* de Aristóteles. En esta obra hay una conocida descripción del alma como el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος.⁹⁴ El traductor veneciano lo presenta como: “*anima est actus primus corporis phisici potentia vitam habentis*.”⁹⁵ Tomás ya había recogido este pasaje aristotélico: “*dicit enim Philosophus, in II De Anima, quod anima est actus corporis phisici potentia vitam habentis*.”⁹⁶ Nuevamente la correlación entre *dýnamis* griega aristotélica y *potentia* tomística latina es clara.

Podríamos añadir muchos ejemplos. Si Tomás dice que Aristóteles considera que las potencias son anteriores a los actos –“*Philosophus dicit II De Anima quod priores potentiis actus*”–⁹⁷ encontramos que Aristóteles emplea el término *dýnamis* –πρότερον γὰρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἰ ἐνέργειαι–⁹⁸ y que Jacobo de Venecia lo traduce como *potentiae* –“*priores enim potentiis actus*”–.⁹⁹ La *dýnamis* de Aristóteles se traducía al latín como *potentia* o como *potestas*, y Santo Tomás sigue el ejemplo de los traductores anteriores a él.

⁹⁰*Summa Theologiae* I,75,3.

⁹¹*Metafísica* 7,6,8 (BK 1045b21).

⁹²*Metaphysica: libri I - X, Aristoteles Latinus XXV.3*, pars secunda, ed. G. Vuillemin-Diem, 1995.

⁹³*Ibid.*

⁹⁴*De anima* 1,5 (BK 412a27).

⁹⁵*De anima, Aristoteles Latinus Data Base*, ed. J. Brams.

⁹⁶*Summa Theologiae* I,76,4.

⁹⁷*Summa Theologiae* I,77,3.

⁹⁸*De anima* 4,1 (BK 415a 18).

⁹⁹*Ibid.*

Es cierto que, ocasionalmente, Tomás traduce como *uirtus* la *dýnamis* de alguna cita de Aristóteles: “*et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I De Generat., quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed uirtute.*”¹⁰⁰ La *uirtus* de esta cita es la *dýnamis* del texto de Aristóteles: ἐπεὶ δ’ ἔστι τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ’ ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων.¹⁰¹ Esta misma *dýnamis* la traduce el siglo XII Burgundio de Pisa como *potentia*: “*quoniam autem sunt hec quidem potentia, hec autem actuum.*”¹⁰² También es cierto que los traductores medievales de Aristóteles a veces, pocas, traducen la *dýnamis* como *uirtus*. Pero tanto en el caso de Santo Tomás como en el de los demás traductores se trata de casos esporádicos.

Por tanto, si nos centramos en la forma habitual de traducir la *dýnamis* aristotélica, vemos que cuando Tomás cita a Aristóteles emplea casi siempre el término *potentia* para referirse a la *dýnamis* aristotélica, tal como hacían los traductores medievales anteriores a él. Así que debemos preguntarnos de dónde procede la denominación tomística de *uirtus* que, como hemos visto antes, coincide con este concepto aristotélico. ¿Por qué Santo Tomás emplea los términos *uirtus*, *uirtualis* o *uirtualiter* para referirse a unos conceptos de origen aristotélico si cuando traduce estos conceptos de Aristóteles habla de *potentia*, *potentialis* o *potentialiter*?

Y debemos preguntárnoslo con más razón al comprobar, como hemos hecho, que el término *uirtus* no es el más apropiado por ser un término latino polisémico –ya en latín clásico pero más aún en latín medieval– cuya polisemia afecta a la propia obra de Aquino, pues se confunde con otros conceptos aristotélicos.

9. *Virtualitas* y *potentia*

La explicación nos la da el mismo Santo Tomás cuando distingue la *potentia* de la *uirtus*. La *uirtus*, según explica, será una potencia, efectivamente, pero una potencia

¹⁰⁰*Summa Theologiae* I,76,4.

¹⁰¹*De generatione et corruptione* 10,5 (BK 327b22).

¹⁰²*De generatione et corruptione, Aristoteles Latinus* IX.1, ed. J. Judycka, 1986.

diferente, autosuficiente, una potencia con la que algo puede actuar por sí mismo, una potencia completa o perfecta: “*inde tractum est nomen uirtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, siue qua potest aliquid in seipso subsistere, siue qua potest operari.*”¹⁰³

La ambigüedad del término la resuelve relacionando los dos sentidos de *uirtus* – Santo Tomás nunca emplea *uirtus* como “valor”– entendiendo que uno, el que significa “fuerza”, abarca al otro, el que significa “virtudes morales”. Así, la fuerza será la virtud general necesaria para las demás virtudes: “*nomen uirtutis sit commune omnibus uirtutibus, uidetur quod fortitudo sit generalis uirtus.*”¹⁰⁴ Esta idea, que atribuye a Boecio, resuelve la ambigüedad del término, entendiendo que la fuerza o *uirtus* es la más importante de las virtudes o *uirtutes*, las cuales dependen de ella: “*sed nomen uirtutis secundum Boetium ad alias uirtutes a fortitudine deriuatur; unde et Sap. 8, per uirtutem fortitudo intelligitur, ergo fortitudo est principalior inter omnes alias uirtutes.*”¹⁰⁵

Sin pretender profundizar con detalle sobre la diferencia entre la potencia de Aristóteles y la *uirtus* de Tomás, creemos que es interesante fijarnos ahora en la elección del término, pues entendemos que la elección de *uirtus*, a pesar de los claros inconvenientes, es significativa y no casual.

Hemos visto que Santo Tomás emplea distintos términos cuando traduce a Aristóteles (*potentia*) y cuando se refiere a este concepto en su obra de su propia mano (*uirtus*). Parece que quiera diferenciar la traducción de un filósofo griego pagano frente a la concepción filosófica de un teólogo dominico. Y para esta diferencia, el factor religioso, a nuestro entender, va a ser clave en la elección del término.

Creemos que un precedente muy importante para la traducción de δύναμις como *uirtus* influyó en la decisión de Santo Tomás: la traducción de la Biblia efectuada en el siglo IV por San Jerónimo, la conocida como Biblia Vulgata.

¹⁰³*Scriptum super sententiis* 3,23,1,3.

¹⁰⁴*Summa Theologiae* II-II,123,2.

¹⁰⁵*Scriptum super sententiis* 3,33,2,5.

San Jerónimo siempre había traducido δύναμις como *uirtus*. Y lo traduce con el sentido de “fuerza”, “poder”, pero siempre bajo un sentido religioso. Esta traducción efectuada a partir de los originales hebreos y griegos presenta siempre como *uirtus* la traducción latina del término δύναμις, que hace referencia al poder de Dios. El propio Jerónimo afirma entender *uirtus* con el significado de “fuerza”. En su obra titulada *De nominibus hebraicis*, en la que, como su nombre indica, explica la traducción de términos hebreos, hace coincidir la traducción de un término hebreo con los términos latinos *fortitudo* y *uirtus*, a los que considera equivalentes: “*Booz, in fortitudine, siue in quo uirtus.*”¹⁰⁶ Por tanto, siguiendo el modelo de San Jerónimo, la traducción de δύναμις como *uirtus* para Santo Tomás está plenamente justificada.

Pero aún hay más. El término δύναμις aparece en el Nuevo Testamento y en los textos patrísticos griegos con el sentido de fuerza divina, pero también puede adoptar el significado más concreto de “hecho poderoso divino”, es decir, hecho sobrenatural, o, sencillamente, “milagro”.¹⁰⁷ La traducción de Jerónimo también acepta *uirtus* con este sentido y, como hemos visto más arriba, es un término habitual en latín medieval para referirse a un hecho milagroso. Por tanto la correlación entre la δύναμις griega y la *uirtus* latina es equivalente en el Nuevo Testamento y en los textos patrísticos griegos y latinos. Creemos que esto debió influir a Santo Tomás a la hora de elegir el término.

Respecto al problema de la ambigüedad entre los significados “fuerza” y “virtud” de *uirtus*, ya hemos visto que Santo Tomás lo soluciona explicando que la *uirtus*, entendida como fuerza, es la fuente de las demás virtudes. En realidad, esta ambigüedad ya se daba en la traducción de Jerónimo, pues la Vulgata traduce sistemáticamente la δύναμις como *uirtus*, pero en las pocas ocasiones en que aparece el término ἀρετή “virtud” en el Nuevo Testamento –sólo son cuatro ocasiones–¹⁰⁸ Jerónimo lo traduce igualmente con el término *uirtus*. Por tanto esa ambigüedad latina, que no griega, está perfectamente aceptada en la Vulgata, algo que también debía conocer perfectamente Santo Tomás.

¹⁰⁶San Jerónimo *De nominibus hebraicis PL*, vol. 23 [0809]

¹⁰⁷Vid. δύναμις αὐτοῦ G. W. H. Lampe *A Patristic Greek Lexicon* Oxford 1961.

¹⁰⁸ Pedro 2,1,3, Filipenses 1,4,8, y dos ocasiones en 2,1,5.

Pero además ¿cuál es el resultado? El empleo de *uirtus* para traducir la δύναμις de Aristóteles tiene la gran ventaja de poder enlazar el léxico aristotélico con el patrístico, en el que, además, se consigue unir lo que Aristóteles considera “potencial” con lo que los autores de la patrística consideran “milagroso”. Es decir, que la *dýnamis* aristotélica existente en algo que puede transformarse y llegar a ser algo diferente es, en realidad, una *uirtus* que, en última instancia, depende de la voluntad divina, que es quien decidirá si esa “potencia” se convierte en un “acto”. La potencia existente en la realidad es un factor sujeto a Dios, y este importante matiz sólo se puede conservar con el empleo del término *uirtus*. La palabra *potentia*, traducción válida de la δύναμις aristotélica aceptada por Tomás, habría perdido todo este bagaje, sobre todo cuando el término *potentia* aparece en la Vulgata sólo para designar el poder humano y nunca el divino. En ese sentido, la traducción de la δύναμις de Aristóteles con una denominación de la patrística latina permite unir de alguna manera la filosofía griega con la teología cristiana, y unir así la tradición clásica griega con la patrística. Sin el bagaje de ambas fuentes no habría nacido la virtualidad como la entiende Tomás. En ese sentido, es una jugada perfecta dentro del entorno de la Escolástica.

Una vez clara la equivalencia entre δύναμις y *uirtus*, está claro que el adjetivo δυναμικός, debe ser traducido por *uirtualis*, un neologismo reciente para Santo Tomás y ambiguo. Evidentemente, los adjetivos *uirtuosus* y, mucho menos, *uirilis*, no le habrían servido para este cometido. A partir de la obra de Santo Tomás, el significado de “virtual” ha quedado definitivamente acuñado y definido.

10. Después de Santo Tomás de Aquino

En la obra de Aquino no aparece el sustantivo *uirtualitas*, “virtualidad”, que es algo posterior, pero el concepto ya ha quedado acuñado y definido bajo el adjetivo *uirtualis* y el adverbio *uirtualiter*, que sí aparecen con mucha frecuencia en la obra de Santo Tomás, tal como se ha explicado.

No debemos pensar que los autores posteriores emplearon unánimemente el adjetivo *uirtualis* con el mismo sentido que Santo Tomás. La ambigüedad del término supera al santo de Aquino y en algunos autores posteriores todavía se puede encontrar el adjetivo “virtual” referido a las virtudes éticas y, por tanto, con el sentido de “ético” o “moral”. Por poner sólo un ejemplo, todavía en el siglo XVII encontramos referencias a “leyes virtuales” (“leyes sobre la moral”, diríamos hoy) y a virtualidad como sinónimo de moralidad: “*moralitatibus seu uirtualitatibus.*”¹⁰⁹ Pero estos casos son los menos frecuentes y, tras la obra de Santo Tomás, lo virtual viene a coincidir generalmente con el concepto tomístico del término. Sea como sea, es el concepto tomístico de virtualidad el que se transmite hasta el siglo XX y el que se incluye en el lenguaje informático reciente y actual, refiriéndose, a grandes rasgos, a lo que tiene la capacidad de funcionar como algo aunque realmente –o “actualmente”, dirían Santo Tomás o Aristóteles– no lo sea, algo que sin ser real produce el mismo efecto que si lo fuera.¹¹⁰

Parece claro que el significado actual del término virtual que lo relaciona con internet y la alta tecnología informática –como los simuladores de realidad– procede de la expresión “realidad virtual”, acuñada por el informático Jaron Lanier a principios de los años 80. Dado lo reciente de la acuñación de la expresión, ésta todavía compite con otras expresiones de significado semejante, o idéntico, como son “realidad artificial” –ésta quizá ya un poco pasada de moda– o “ciberespacio”.

Repasemos de forma muy breve estos datos. En 1965, el informático norteamericano Iván E. Sutherland publicó su artículo “The ultimate display”, en el que se asientan las bases de la realidad virtual.¹¹¹ Según afirma, con un buen programa se podría recrear una realidad como la del País de la Maravillas en el que caminó Alicia: “*with appropriate programming such a display could literally be the Wonderland into which Alice walked.*” Pese a describir de forma clara la futura realidad virtual, no acuña ninguna denominación para este fenómeno.

¹⁰⁹*Pandoxion Physico-Ethicum*, 1668.

¹¹⁰El diccionario de la RAE (consultado de forma virtual en <http://www.rae.es/rae.html>) muestra tres significados de *virtual*:

“1. adj. Que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente, frecuentemente en oposición a efectivo o real. 2. adj. Implícito, tácito. 3. adj. Fis. Que tiene existencia aparente y no real.”

¹¹¹“The ultimate display” *IFIP Congress*, pp. 506-508, 1965.

La denominación “realidad artificial” suele atribuírsele al artista informático Myron Krueger, quien en 1982 publicó su libro *Artificial Reality*.¹¹²

El término “ciberespacio”, todavía en uso, fue acuñado por el novelista canadiense William Gibson en 1984 en su famosa novela *Neuromancer*.¹¹³

Pese a que se trata de autores relativamente recientes y coetáneos, hay un claro precedente en la obra de Antonin Artaud, quien en 1938 en su obra *Le théâtre et son double*, ya había descrito el teatro como una realidad virtual: “*Tous les vrais alchimistes savent que le symbole alchimique est un mirage comme le théâtre est un mirage. Et cette perpétuelle allusion aux choses et au principe du théâtre (...) doit être entendue comme le sentiment (...) de l'identité qui existe entre le plan sur lequel évolue les personnages, les objets, les images, et d'une manière générale, tout ce qui constitue la réalité virtuelle du théâtre (...).*”¹¹⁴

Curiosamente, la popularización del adjetivo “virtual” ha cambiado en tempos recientes su significado para convertirse en una denominación que suele hacer referencia a todo aquello que es gestionado a través de internet o de un sofisticado ordenador. La ecuación popular plantea que si la “realidad virtual” es la gestionada por potentes ordenadores, lo virtual será lo gestionado por estos ordenadores. Ése significado es el que está triunfando y el que se ha popularizado, que poco a poco se va recogiendo en los diccionarios.¹¹⁵ Este término va sustituyendo paulatinamente al adjetivo “informático” en base a que los ordenadores actuales suelen estar conectados a internet. Así lo “informático” es lo gestionado por ordenadores y lo “virtual” es lo gestionado por ordenadores conectados en red.

Este uso popular de “virtual” que triunfa hoy día contradice el sentido tomístico e informático reciente y va desplazándolo poco a poco. Este nuevo cambio semántico puede producir situaciones un poco grotescas. De esta manera, hay cierta contradicción

¹¹²Myron Krueger *Artificial Reality* Addison-Wesley, 1983.

¹¹³William Gibson *Neuromancer*, Gollancz, Londres, 1984.

¹¹⁴Antonin Artaud *Le théâtre et son double*, París 1938.

¹¹⁵El diccionario de la RAE, dentro de la entrada *Realidad virtual* da una definición del adjetivo que, a nuestro entender, se va acercando al uso que entendemos actualmente como coloquial:

“1. f. Inform. Representación de escenas o imágenes de objetos producida por un sistema informático, que da la sensación de su existencia real.”

en las expresiones “biblioteca virtual” o “educación virtual”, ya que, aunque actualmente signifiquen “accesibles a través de internet”, si somos un poco escrupulosos, el adjetivo virtual vendría a significar que en realidad tanto la biblioteca como la educación son inexistentes aunque puedan realizar el mismo papel. Según esto, quien contrate una educación virtual, en realidad debería recibir una educación inexistente que aparente existir. Curiosa forma de publicitar un método educativo accesible a través de las nuevas tecnologías.

Los caminos de la evolución semántica de las palabras son inescrutables. Desde el *uir* masculino hasta la “realidad virtual” el trayecto ha sido largo e impredecible. Y el camino no se detiene nunca. Estamos siendo testigos de un reciente cambio semántico en la larga evolución semántica de las palabras, como lo fue la *uirtuositas* entre los autores cristianos o la *uirtualitas* entre los escolásticos. El último cambio, el último significado de “virtual”, lo encontrará usted seguramente a diario en esta misma pantalla en la que está terminando de leer este artículo.

Bibliografía:

Fuentes

Alain de Lille (Alanus de Insulis)

Distinctiones dictionum theologialium. PL vol. 210.

Apuleyo

De magia, ed. A. S. Owen, Oxford 1914.

Arnaldo de Bonnevalle (Ernardus Bonaevallis)

Commentarius in Psalmum CXXXII. PL vol. 189.

Aristóteles

De anima, ed. David Ross, Oxford 1956.

De generatione et corruptione, ed. M. Rashed, Les Belles Lettres 2005.

Etica Nicomachea, ed. I. Baywater, Oxford 1988.

Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford 1988.

Aristoteles Latinus

Ethica Nicomachea: Aristoteles Latinus XXVI, ed. R.A. Gauthier, 1972.

Metaphysica: libri I - X, Aristoteles Latinus XXV.3, pars secunda, ed. G. Vuillemin-Diem, 1995.

De anima, Aristoteles Latinus Data Base, ed. J. Brams.

Bernardo de Clareval (Bernardus Claraevallensis)
Sermones. De multiplici unitate. PL vol. 183.

Bernoldo de Constanza (Bertholdus Constantiensis)
Annales. PL vol. 147.

Biblia Vulgata
Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1969.

Bruno de Colonia (Bruno Carthusianorum)
Expositio in Psalmos. PL vol. 152.

Cicerón
Catilinarias, ed. H. Bornecque, Les Belles Lettres, 2002.
De inuentione, ed. G. Achard, Les Belles Lettres, 1994.
De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia ed. J. G. F. Powell, Oxford 2006.
Filípicas ed. Wuilleumier, Les Belles Lettres, 1960.
Tusculanas ed. G. Fohlen, Les Belles Lettres, 1960.

De spiritu et anima. PL vol. 40.

Gerhoh de Reichersberg (Gerhohus Reicherspergensis)
Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia. PL vol. 193.

Godofredo de Almont (Godefridus Admontensis)
Homiliae dominicales. PL vol. 174.
Homiliae festuales. PL vol. 174.

Hildeberto de Lavardin (Hildebertus Cenomanensis)
In quadragesima. Sermo nonus. PL vol. 171.

Horacio
Odas ed. Wickham-Garrod, Oxford 1912.

Hugo de San Víctor (Hugo de Sancto Victore)
Expositio moralis in Abdiam. PL vol. 175.

Isaac de Stella
Epistola ad quemdam familiarem suum de anima. PL vol. 194.

Isidoro
Etymologiae, ed. Oroz-Casquero, BAC 1982.

Jerónimo (Hieronymus Stridonensis)
Epistolae ad magnum de scriptoribus ecclesiasticis.

Juan de Salisnury (Iohannes Saresberiensis)

De VII septenis. PL vol. 199.

Lactancio

De opificio Dei, ed. Michel Perrin, Éditions du Cerf 1974.

Lex Salica. The ten Texts with the Glosses and the Emmendata. Ed. Hessels-Kern, Londres 1880.

Livio

Ab urbe condita, ed. Robert Maxwell Ogilvy, Oxford 1974.

Lucilio

Sátiras ed. F. Charpin, Les Belles Lettres 1978.

Lucius II *Epistolae et priuilegia*. PL vol.

Nepote

Milcíades ed. Peter K. Marshall, Teubner 1977.

Orderico Vital (Ordericus Vitalis)

Historia ecclesiastica. PL vol. 188.

Quintiliano

Institutio oratoria ed. Cousin, Les Belles Lettres 1975-1980.

Raúl Ardens (Radulfus Ardens)

Homiliae. PL vol. 155.

Ricardo de San Víctor (Richardus Sancti Victoris)

Adnotationes mysticae in Psalmos. PL vol. 196.

Ruperto de Deutz (Rupertus Tuitiensis)

Commentaria in Apocalypsim. PL vol. 169.

Séneca

De beneficiis, ed. F. Préchac. Les Belles Lettres 1926.

Suger de Saint-Denis (Sugerus Sancti Dyonisii)

Vita Ludovici regis. PL vol. 186.

Tomás de Aquino

Commentarium in libros de caelo et mundo, Roma 1886.

De potentia ed. P. M. Pession, Roma 1965.

De veritate ed. Marc-Caramello, Roma 1961.

Scriptum super sententiis ed. Mandonnet (París, 1929) y Moos (París 1956)

Summa Theologiae Roma, De propaganda fide 1888-1906.

Valerio Máximo

Factorum et dictorum memorabilium, ed. Karl Helm, Teubner 1865.

Varrón

De lingua Latina, ed. Goetz-Schoell, Teubner 1910.

Diccionarios

Ernout-Meillet *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Paris 1932.

Ludwig Schültz *Thomas-Lexicon*, Paderborn 1895.

Du Cange *Glossarium mediae et infimae latinitatis* Graz, 1954

F. Gaffiot *Dictionnaire illustré latin français* Paris 1934

Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968

G. W. H. Lampe *A Patristic Greek Lexicon* Oxford 1961.