

## Una arenga para la virtud

Carlos Eymar

Doctor en filosofía. Doctor en Derecho. Profesor universitario.

Madrid

Entre la gran cantidad de temas, sugerencias manifiestos y exhortaciones que pueblan la ingente bibliografía de Carlos Díaz, he optado por concentrarme en su breve tratado de las virtudes, contenido en el Volumen II de su libro *Soy amado luego existo*. Y lo hago porque creo que el de la virtud es un tema nuclear en una filosofía personalista como la suya, intempestiva y a contracorriente de las tendencias dominantes.

Lo que más llama la atención en el planteamiento que Carlos Díaz hace de la virtud es el que, arrastrado por su etimología, destaque en ella y tome como hilo conductor la idea de fuerza. *Vis, vir, virtus* que están tras la palabra virtud y que asocian la fuerza, la eficacia, la pujanza y el vigor a la virilidad o a la *adragacia*, es decir, a la valentía o bondad viril. Pero, evidentemente, la fuerza a la que se refiere Carlos Díaz para caracterizar la esencia de la virtud no se trata de la fuerza bruta. “Hay una fortaleza – dice – mucho más honda que la biológica la cual mira hacia el sentido espiritual, de ahí que ánimo y fortaleza sean casi sinónimos”<sup>1</sup>. Situar esa fuerza espiritual como origen y fundamento de la virtud, choca, sin embargo, con otras concepciones éticas y metafísicas que han proclamado la debilidad como el santo y seña de los tiempos posmodernos. Vamos a analizar brevemente esta contraposición.

### *El pensamiento débil*

---

<sup>1</sup> Díaz, C., *Soy amado luego existo*. Volumen II. *Yo valgo nosotros valemos*, Bilbao, Desclée de Brower, 2000, p. 154.

Vattimo, el padre de esta corriente de pensamiento, parte de una crítica al fundamento ontológico de todo hegelianismo que se fundamenta en la posibilidad de una aprehensión de la totalidad. Reconstruir la totalidad y volver a apropiársela nos lleva a un saber, como el marxista, orientado a la práctica. Totalidad y apropiación de la misma por parte de un determinado grupo, como pueda ser el proletariado, son ideas convergentes como afirma Lukàcks en *Historia y consciencia de clase*. El proletariado, consciente de que es portador del punto de vista de la totalidad, es después asumido por el partido que representa su vanguardia y que garantiza aquella visión y la praxis que le acompaña. También Vattimo para confirmar su diagnóstico recuerda el fracaso de Sartre que en su *Crítica de la Razón dialéctica* intentó desentrañar la cuestión de cómo cada uno de nosotros puede transformarse en el espíritu absoluto hegeliano, con tal de identificarse con el grupo en fusión, con el grupo revolucionario en acción<sup>2</sup>. El fracaso de la dialéctica sartreana se reveló por el mismo fracaso de las revoluciones del siglo XX, poniendo, al mismo tiempo, de manifiesto el nexo entre esa pretensión de reapropiación del saber absoluto con la estructura de dominio que ese saber pretendía echar por tierra<sup>3</sup>. En Walter Benjamin encontramos otra manifestación de las contradicciones del pensamiento dialéctico. Pues, en sus *Tesis sobre la historia*, la revolución se presenta, por una parte, como un intento de redimir “todo” el pasado excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores; mas, por otra, se nos dice (*Tesis VI*) que “el Mesías no viene solo como redentor, sino como vencedor del Anticristo”<sup>4</sup>. En otras palabras, se nos viene a decir que el fundamento de la revolución pasa de un intento de redención del pasado a la reivindicación de una nueva fuerza que se actualiza con nuevos actos de

---

<sup>2</sup> Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en Vattimo y Rovatti (eds), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> Benjamin, W., *Tesis sobre la historia*, Mexico, UACM, 2008, p. 40.

exclusión<sup>5</sup>. En definitiva, Vattimo, a la luz de estos ejemplos y de la experiencia histórica puede concluir que “los excluidos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial propio de quienes los sojuzgan”<sup>6</sup>.

Esa crítica de la totalidad y de su reapropiación, se completa con una reivindicación del pensamiento de la diferencia y a este respecto se recurre a la ayuda de Nietzsche y Heidegger<sup>7</sup>. Para el primero, todas las sólidas estructuras de la metafísica: principios, fundamentos, evidencias primeras y fines últimos eran solo modos mágicos de tranquilizar el pensamiento, los cuales hoy se nos presentan como instrumentos de aleccionamiento y consolación. Por su parte, Heidegger inicia un replanteamiento del sentido del ser. Para él, hay que privar al ser de estabilidad y de los caracteres robustos con los que se presenta en la tradición metafísica occidental, revelando su esencia temporal y su carácter efímero. Por lo tanto, el pensamiento de la verdad ha de perder su carácter fundamentador y poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como rasgos constitutivos e intrínsecos del ser.

Las consecuencias éticas de esta deconstrucción nihilista de las categorías fundamentales de la metafísica, son claras y profundas. La quiebra del ser y de la fuerza del pensamiento conlleva también el desmoronamiento de la unidad, de la unicidad, de la universalidad, presuntamente simplificadoras, en nombre de una diferencia que aboca necesariamente a un narcisismo ético y político. Nietzsche se burla de la conciencia y de la universalidad kantianas y destruye el proyecto ilustrado de una presunta fundamentación racional de una moral objetiva. Las leyes están privadas de cualquier apoyo que quiera garantizar su autoridad. Lo

---

<sup>5</sup> Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 24

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>7</sup> Vid. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.

mismo cabría decir de esos pestilentes talleres donde se elaboran ideales<sup>8</sup>. Nosotros, según Nietzsche, somos seres humanos nuevos, únicos, incomparables, que nos damos leyes con las que nos creamos a nosotros mismos y nos liberamos de esa moral de esclavos, fundada en una fe, esperanza y amor sin objeto<sup>9</sup>. Lipovetsky, con lenguaje divertido y cínico, ha sabido adaptar a la posmodernidad esa ética autónoma y narcisista, de base nietzscheana, que abomina de las rígidas jerarquías, que chapotea alegremente en la confusión de referencias, criterios e identidades morales. Ética vacilante, oscilante y fluctuante en medio de una incertidumbre generalizada. El Otro desaparece del escenario como criterio orientador del comportamiento de un Yo a cuya disolución también apunta la nueva ética permisiva y narcisista: “el esfuerzo ya no está de moda, todo lo que supone sujeción o disciplina austera se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo y a su realización inmediata”<sup>10</sup>. Según Lipovetsky se ha edificado una nueva civilización que ya no se dedica a vencer el deseo, sino a exacerbarlo y a desculpabilizarlo; se han deslegitimado las formas de presión autoritaria, las exhortaciones, la retórica de la obligación, el discurso místico-embaucador, la liturgia del deber...<sup>11</sup>. “La insurrección contra las virtudes represivas y normalizadoras de la familia, de las costumbres y del capital” ha hecho, según Lipovetsky, que la causa de la virtud haya sido derrotada por la de la expresión individual y la de la emancipación sexual<sup>12</sup>.

### *La persona fuerte*

---

<sup>8</sup> Vid. Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, 14, Madrid, PPP, 1985.

<sup>9</sup> *Ibidem*, y el libro de Macintyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, especialmente el capítulo ¿Nietzsche o Aristóteles?, pp. 141 ss.

<sup>10</sup> Lipovetski, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 56

<sup>11</sup> Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 51 ss

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 51

Es preciso tener como trasfondo el anterior panorama ético-filosófico para entender la propuesta de Carlos Díaz, que se sitúa en abierta polémica contra él. De hecho, su reivindicación de una persona fuerte resume lo esencial de su proyecto ético, político y metafísico. En lo que respecta a esto último, no cabe duda de que Carlos Díaz rechazaría cualquier acusación de “apropiación” del punto de vista de la totalidad. Bien es verdad que Mounier, en su conocido *Manifiesto al servicio del personalismo*, plantea en términos civilizatorios el primado de la persona<sup>13</sup>. La civilización personalista que él propugna se plantea como una alternativa a la civilización burguesa e individualista, a la civilización fascista y al hombre nuevo marxista, en un contexto histórico que tiene como horizonte el desencadenamiento de la Segunda guerra mundial. Él insistía en que las distintas doctrinas que podían aceptar la denominación de personalistas, podían también “ponerse de acuerdo en las condiciones elementales, físicas y metafísicas de una nueva civilización”<sup>14</sup>. Sin embargo es cierto que la experiencia histórica de los totalitarismos en el siglo XX ha supuesto la ruptura de la misma idea hegeliana de totalidad, así como de su posibilidad de apropiación por parte de algún sujeto histórico. Hay que asumir que esa civilización universal de la que algunos hablaban, basada en la confluencia de la humanidad en unos valores, creencias, orientaciones prácticas e instituciones comunes, no parece factible. Se presenta, por el contrario, como más realista aquella célebre fórmula de Huntington sobre *El Choque de civilizaciones* o el remedo de Tariq Alí sobre el *Choque de fundamentalismos*<sup>15</sup>. La violencia ejercida por algunos presuntos portadores de la totalidad para imponer su “fundamento”, es el

---

<sup>13</sup> Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1972, p. 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>15</sup> Vid. Huntington, S.P., *EL Choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 2001 y TARIQ ALÍ, *El Choque de los fundamentalismos*, Madrid, Alianza, 2002.

dato que aducen aquellos quienes abogan por la supresión de cualquier fundamento metafísico y la consecuente abolición del deber.

No obstante, la percepción del nexo existente entre la idea de totalidad y la violencia puede llevar a otra conclusión que no sea la pérdida del fundamento ético. Este es el caso de Lévinas que, muy lúcidamente, también ve en la guerra el escenario en el que aparece la faz del ser que se decanta en ese concepto de totalidad que domina la filosofía occidental<sup>16</sup>. La guerra suele suspender la moral y los individuos en ella se sienten imbuidos de un sentido de totalidad de la que se sienten portadores como una fuerza que los dirige a sus espaldas<sup>17</sup>. En nombre de la totalidad, de un sentido del ser y de la historia, se quiere suspender el juicio ético sobre el presente. Pero, para Lévinas, lo que importa no es el juicio de la historia, sino el juicio escatológico, el juicio final, más allá de la historia y de la totalidad. En este juicio final se introduce un nuevo concepto, el concepto de infinito, que expresa la trascendencia con respecto a la totalidad<sup>18</sup>. Lo infinito del ser es más profundo que el sentido consumado del ser a la luz de la totalidad. El juicio escatológico, desde el criterio del infinito, revela la importancia de todos los momentos de la vida e interpela a los hombres en su plena responsabilidad. Nos remite a una situación en la que los seres existen en relación, pero a partir de sí mismos y no de la totalidad<sup>19</sup>. En esta situación, dice Lévinas, se produce “el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”<sup>20</sup>. La presentación del rostro del otro me pone en relación con el ser, con la trascendencia, exigiendo una respuesta que no resulta indiferente a los demás. Todo lo que sucede entre nosotros, todo diálogo abierto, concierne a todos, no puede ocultarse en la

---

<sup>16</sup> Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 48.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 51.

clandestinidad. “El tercero – dice Lévinas – me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia”<sup>21</sup>, o bien, con otra genial sentencia, “la epifanía del rostro es ética”<sup>22</sup>.

La fundamentación de la ética en Carlos Díaz se apoya en esta especial metafísica de Lévinas. Lejos de desaparecer del escenario, como en el amoralismo narcisista, el otro, el rostro del otro, se presenta como el principal fundamento orientador de toda conducta. Así, en un capítulo de uno de sus libros que lleva por título “La desventura del rostro por mí enajenado”<sup>23</sup>, define el mal mismo como la situación en la que “no quiero acoger la llamada del otro y me ausento y me rehúso”<sup>24</sup>. El otro, es decir, el indio, el inmigrante, el extranjero, el bárbaro, que están exigiendo que su rostro sea descubierto en lugar de encubierto. Cualquier ética personalista tiene que partir del descubrimiento, de la acogida del rostro del otro y también de la respuesta que se dé a su demanda. Palabra, respuesta, responsabilidad (*Wort, Antwort, Verantwortlichkeit*), es la secuencia de la justicia profundamente unida al lenguaje, al diálogo. Si se quiere ser persona, y aún más persona fuerte, es preciso entrar en esa dinámica. Carlos Díaz lo resume así: “Sin el tú relacional la persona se nadifica, se impersonaliza y despersonaliza (*personne*: persona/nadie). Monadología enfermiza, ¿qué es la locura en última instancia sino lo incomunicado, la ausencia de algún tú que me acoja, la no transitividad del mensaje, el emisor sin receptor, el receptor sin emisor, el aislamiento, la disimetría del rostro barbarizado?”<sup>25</sup>. De esta forma puede decirse que la fundamentación ética sobre el rostro del otro, coincide con el camino de la virtud, es decir, con la fuerza que sustenta a la persona. Pues, según Carlos Díaz, todo lo

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>23</sup> Díaz, C., *La felicidad que hay en la fragilidad*, Madrid, Dos Mundos, 2006, pp. 73 ss.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 88.

que ayuda a cumplir la verdadera vocación de ser persona es virtud y “todo lo que llamamos virtud es fortalecimiento de esa vocación personal”<sup>26</sup>.

Esta fundamentación metafísica da también respuesta a la tesis posmoderna en torno a la inestabilidad y caducidad del ser y a la consecuente fragilidad de los compromisos. Desde una posición personalista que asume la responsabilidad por el otro no se puede aceptar el imperio de lo efímero ni conferir a las personas el carácter de desechable que se otorga a muchas mercancías. Toda relación *yo-tú* tiene que erigirse sobre la confianza y esta, según Carlos Díaz, puede definirse como “la certeza de que las promesas serán cumplidas”<sup>27</sup>. Sin confianza mutua no puede haber ni promesa ni *com-promiso*, ni responsabilidad, según esa máxima de Marcel: “Mientras yo viva tú no morirás”. Preferible es siempre lo eterno a lo contingente, decía Max Scheler cuyo libro *De lo eterno en el hombre* parte de ese anhelo de elevación a lo divino por encima de todo lo finito<sup>28</sup>. Los valores más elevados piden eternidad y sería contradictorio decir: te amo ahora, pero solo por un cierto tiempo<sup>29</sup>. La demanda de infinito que trasparece en el rostro del otro no puede conformarse con menos que la eternidad. Por eso Carlos Díaz, comentando a Unamuno, dice: “nada finito puede infinitizar el ansia de eternidad, todo instante de felicidad pide profunda eternidad, por eso sabía bien lo que se decía San Agustín: Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>30</sup>.

Por último, todas las críticas que, por ejemplo, lanza Lipovetsky contra la virtud, la disciplina y el esfuerzo, hallan cumplida respuesta en el contramanifiesto de Carlos Díaz contra los “narcisos”. Él denuncia la

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>27</sup> Díaz, C., *La persona en relación*, México, IHS, 2011, t.2, p. 32.

<sup>28</sup> Scheler, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 35.

<sup>29</sup> Cit. por Díaz, C., *Soy amado luego existo*, t.2, p. 69.

<sup>30</sup> Díaz, C., *La felicidad que hay en la fragilidad*, p. 107.



incoherencia de ese amoralismo virtuoso que presume de vicios, que se muestra tan corrosivo con los valores como exhibicionista con los antivalores y que disuelve la ética en etiquetas de moda<sup>31</sup>. Si todo da igual ¿por qué emprenderla contra la virtud, en lugar de permanecer en la indiferencia?

### *El camino de la virtud*

En su conocido libro *Tras la virtud*, Macintyre plantea la disyuntiva: ¿Nietzsche o Aristóteles? Si bien él admite, por una parte, la lucidez de la crítica nietzscheana con respecto a la moral de la Ilustración, rechaza, por otra, su absurda y peligrosa fantasía del *Übermensch*. Hay que asumir como plausibles algunas de sus tesis que consideraban como una ficción o ilusión a aquel sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII. Su crítica a la moral de la ilustración ha sido asumida por la modernidad que ha convertido a Nietzsche en el filósofo moral del presente. Y la prueba es que su irracionalismo profético se incorporó primero al radicalismo estudiantil de los sesenta y luego a los filósofos de la posmodernidad. Pero la solución para combatir a Nietzsche, según Macintyre, no está en la recuperación de la filosofía moral ilustrada, sino en una vuelta al aristotelismo en tanto que el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. De ahí su conclusión: “Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará”<sup>32</sup>. Esto significa cambiar el centro de gravedad del pensamiento moral. La moral ilustrada pone el centro en la ley universal, en la justificación de las reglas y los principios para, a partir de ellos, fundamentar las virtudes. El hombre virtuoso es el que cumple la ley y el

---

<sup>31</sup> Díaz, C., *De ilustrados a narcisos*, Madrid, PPC, 2012, p. 137.

<sup>32</sup> Macintyre, *Op. cit.*, p. 152.

deber, en lucha con sus inclinaciones. El aristotelismo, por el contrario, pone su atención en las virtudes para, a partir de ellas, entender la función y la autoridad de las reglas. A un lector moderno le puede resultar chocante que en la filosofía moral de Aristóteles apenas se mencionen las normas. La razón de ello es que las virtudes encuentran su ámbito normal de ejercicio en la ciudad-estado, en un contexto de amistad, en una comunidad que comparte unos mismos fines, la idea de que el hombre es un animal político y que su felicidad se realiza en el mismo bien de la ciudad. Por eso Macintyre interpreta a Aristóteles señalando que en él, la educación moral es una *education sentimentale* que presupone actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes<sup>33</sup>.

Carlos Díaz, ya lo hemos visto, es antinietzscheano, y considera a Nietzsche como el abuelo de todos los narcisos posmodernos. Por otra parte, es un decidido admirador de Kant sobre todo en su intento de fundamentar el deber, vinculando el desear con el querer de la voluntad racional<sup>34</sup>. No obstante, no puede considerarse a Carlos Díaz un moralista ilustrado. Ante todo, rechaza en Kant ese carácter solitario de la voluntad misma que se sustrae al diálogo con los demás en el interior de la historia y de la polis<sup>35</sup>. También porque parece asumir la crítica que Max Scheler dirige a Kant, de confundir lo a priori con lo formal y con lo racional, y de haber eliminado el papel del sentimiento en el ámbito de lo moral. Scheler defiende, por el contrario, que los valores son captados por las personas, a través de un sentir intencional, de un preferir, un amar o un odiar<sup>36</sup>. Por otra parte, está en contra Carlos Díaz de todo extrinsecismo con respecto a la virtud. Ésta no puede consistir en el mero cumplimiento de una ley externa,

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>34</sup> DÍAZ, C., *Diez palabras clave para educar en valores*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2011, p. 49.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Vid. Díaz, C., *Soy amado, luego existo*, pp. 31 ss.

ni puede ser guiada por la esperanza de una recompensa<sup>37</sup>. La virtud y el deber confluyen entre sí, también con el valor, a modo de trípode que sustenta el proyecto de llegar a ser persona. El imperativo categórico más que kantiano es fichteano: “Llega a ser quien eres”. Carlos Díaz lo explica así: “llega a alcanzar tu ideal de ser, desarrolla el mejor tú que llevas dentro de ti mismo, aquel que tú debes lograr como persona irrepetible desde la libertad y el dominio de ti mismo, en el desarrollo de los hábitos buenos”<sup>38</sup>. Este planteamiento general de la virtud tiene, sin duda, muchos elementos aristotélicos y, fundamentalmente, el de la realización de la propia vocación en el seno de una comunidad. El hombre, según Carlos Díaz, es un animal comunitario, un animal felicitario<sup>39</sup>, y esto no lo hubiera podido decir sin Aristóteles. También acepta expresa y elogiosamente la definición de virtud que hace el estagirita en la *Ética a Nicómaco* como hábito electivo, determinado por la razón al modo del hombre prudente, entre dos vicios opuestos<sup>40</sup>. En un sentido muy aristotélico dice: “Siembra una acción y recogerás un hábito; siembra un hábito y recogerás un carácter; siembra un carácter y recogerás un destino; he ahí el itinerario de la vida”<sup>41</sup>. La virtud, en definitiva, es un valor que se ha hecho vida. También de raíz aristotélica (y tomista) es esa tesis de la unidad de todas las virtudes en un todo orgánico: las virtudes se exigen unas a otras, no hay virtudes sin virtud<sup>42</sup>.

Pero si la concepción de Carlos Díaz sobre la virtud, con algunos toques personalistas y schelerianos, puede considerarse aristotélica, no lo es en lo que concierne a la clasificación y descripción de las distintas virtudes.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>39</sup> Díaz, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2010.

<sup>40</sup> *Et. Nic.* II, 6, 1106b, cit. en *Soy amado luego existo*, p. 90.

<sup>41</sup> *Soy amado luego existo*, p. 91.

<sup>42</sup> *La felicidad que hay en la fragilidad*, p. 40.

Aquí se impone la componente cristiana. Aunque Lutero, por buscar solo en la Biblia la fuente de la sabiduría, se refiriera a Aristóteles como a “ese bufón que confundió a la Iglesia”, las relaciones de Aristóteles con la filosofía cristiana fueron, en general, bastante buenas. Sin embargo, en lo que se refiere a las virtudes, él no hubiera considerado como virtud ninguna de las tres teologales, no hubiera comprendido el perdón, ni admitido la humildad como virtud. Como señala Macintyre en el esquema de Aristóteles no puede entrar la noción de redención final de una vida casi incorregible y por eso “la historia del buen ladrón de la crucifixión es ininteligible en términos aristotélicos”<sup>43</sup>. En la obra de Carlos Díaz encontramos, por el contrario, mucha fe, esperanza y caridad, mucho perdón y, a veces, humildad franciscana. Baste esta cita para recordarlo: “Junto con la fe y la caridad forma la esperanza la tríada básica de las virtudes teologales respaldadas y enraizadas en Dios. La fe abre, la esperanza mantiene, y la caridad traduce en obras esa apertura mantenida. Y ello de una forma tan indivisible que cada una de ellas contiene un poco a las otras, cada una de ellas se solapa un poco con las demás”<sup>44</sup>. El propio Aristóteles llegó a admitir que en el hombre hay una vida mejor que la vida humana y para eso es preciso que algo divino habite en él<sup>45</sup>. A la luz de esa raíz divina de la virtud que se infunde en nosotros, el horizonte de la vida humana no es ya tanto la felicidad como la bienaventuranza, la felicidad eterna, más fuerte que la muerte<sup>46</sup>.

Pero esas virtudes poderosas, según Carlos Díaz, no funcionarían sin la energía de las virtudes cotidianas que, en gran parte, aglutinan a las tradicionales virtudes cardinales. En el pórtico de las virtudes, “dando la

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>44</sup> Díaz, C., *Apología de la fe inteligente*, Bilbao, Desclée, 1998, p. 166.

<sup>45</sup> Cita de Blondel recogida por Díaz, C., *Diez palabras clave para educar en valores*, Madrid, E. Mounier, p. 46.

<sup>46</sup> Vid. el capítulo “Lo eterno de la felicidad”. In *La felicidad* cit, p. 107 ss.

cara, está la justicia, condición de posibilidad de todas las demás”<sup>47</sup>. Luego, vendría ese particular septenario que Carlos Díaz desarrolla en los correspondientes capítulos: paciencia, resistencia al dolor, humildad, autocontrol, obediencia, prudencia y tolerancia<sup>48</sup>. La fortaleza, como ya dijimos, está presente en todas, pues todas y cada una de las virtudes son una fuerza e implican un es-fuerzo en la construcción del respectivo hábito. La templanza es la palabra clásica que Carlos Díaz traduce por autocontrol: “Nada sienta mejor al espíritu que el dominio del cuerpo y nada sienta mejor al cuerpo que el dominio del espíritu”<sup>49</sup>. La prudencia, en fin, sabiduría práctica, ojo del alma, auriga de las demás virtudes, que dijo San Bernardo. Prudencia, justicia, fortaleza y templanza, ahí tenemos el quicio de la vida moral sobre el que giran otras virtudes más especialmente cotidianas que Carlos Díaz describe con su peculiar gracejo, mezclando citas de Marco Aurelio y Buda, de Confucio y Gracián, de Gandhi y Pascal, de místicos, moralistas y poetas en una abrumadora exuberancia sentenciosa.

El lenguaje de Carlos Díaz sobre la virtud va más allá del discurso teórico e incluso más allá de la vehemente exhortación. Es una auténtica arenga a quienes van a salir a combatir a la palestra, a correr al estadio para jugarse su destino. Lenguaje de *spiritual coaching*, como el que a veces empleó san Pablo u Orígenes apelando a la ley del espíritu y la fuerza. Lenguaje de afirmación que exige el paso al frente, el *adsum* al que se refería Mounier para exhortar al compromiso. Carlos Díaz, como ya hizo Pascal, reclama un sí frente a quienes creen que pueden permanecer en el eterno balanceo entre el sí y el no. Dar la cara, ¡ahora!, afán, energía, audacia, laboriosidad, sudor, diligencia, senda estrecha, dificultad, resistir, paciencia, soportar, coraje...es parte del vocabulario que teje la arenga para

---

<sup>47</sup> *La felicidad que hay en la fragilidad*, p. 40.

<sup>48</sup> *Soy amado, luego existo* t.2, capítulos 2 a 9.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 287.

la virtud. Cobardía, flojedad, somnolencia, merengue, blandenguería, mezquindad, huída, dar la espalda, enrocamiento..., otras tantas palabras que abocan al vicio. Y ya, a lo último, esa constante recomendación para descansar, hacer no haciendo o hacer sin deshacer.

### *Coda teresiana*

No puedo dejar de saludar como una feliz coincidencia el hecho de que la redacción del libro homenaje a Carlos Díaz coincida con la celebración del quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa. Pues las citas que Carlos Díaz hace de la santa, especialmente en este ámbito de la virtud y de su conexión con la fortaleza, son significativas. Santa Teresa es una santa recia y combativa que toma prestadas muchas de sus expresiones del vocabulario militar. Sus exhortaciones a las monjas, especialmente en *Camino de perfección*, adquieren también un carácter de santa arenga, de petición del favor de Dios para librar esa “gran batalla” en que se hallan metidas<sup>50</sup>. Para defender con coraje esa fortaleza asediada por un numeroso ejército enemigo, es preciso liberarse de miedos, melindres y niñerías sin cuento. Para ello es preciso revestirse de las virtudes, es decir de la fuerza: “¡Oh soberanas virtudes, señoras de todo lo criado, emperadoras del mundo!”<sup>51</sup>. “Quien las tuviere – dice Teresa – bien puede salir y pelear con todo el infierno junto y contra todo el mundo y sus ocasiones”<sup>52</sup>. Teresa parece asumir el “vir” oculto en la palabra virtud para reclamar de sus monjas el abandono provisional de las palabras regaladas al Esposo, para entregarse a actitudes guerreras. Carlos Díaz recoge la cita: “Es muy de mujeres y no querría yo, hijas mías, lo fueseis en nada ni lo parecieseis, sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor las hará

---

<sup>50</sup> *Camino de perfección* 3, 4. En Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1972.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 10, 3.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

varoniles, que espanten a los hombres”<sup>53</sup> Para iluminar el capítulo dedicado a la resistencia en el dolor, Carlos Díaz, recurre también a otra conocida cita teresiana: “Importa mucho – aún más todo – una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, acontezca lo que aconteciere, trabajase el que trabajare, murmure quien murmurase... Aunque se muera en el camino o no se tenga corazón para los trabajos que en ella se encuentren, aunque se hunda el mundo”<sup>54</sup>. Por último, para completar este muestrario hay que reseñar la cita de la expresión teresiana “*hacerse espaldas*” que Carlos Díaz utiliza como rótulo para ilustrar su exhortación a la disciplina de la voluntad y a la perseverancia<sup>55</sup>. No obstante, la lectura de la cita concreta, en el *Libro de la Vida*, nos hace ver que lo que la santa exige con esa expresión no es tanto la perseverancia como el mutuo apoyo, la búsqueda de compañía como mejor forma de hacerse más fuerte, es decir, más virtuoso. Espalda con espalda, hombro con hombro, codo con codo, para resistir y avanzar, fusión de horizontes para constituir un nosotros grupal y afectivo capaz de conjurar a Narciso: “Porque andan ya las cosas del servicio de Dios tan flacas que es menester hacerse espaldas unos a otros los que le sirven, para ir adelante”<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibid* 7, 8, cit. por Carlos Díaz en *Soy amado luego existo* t. 2, p. 234.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>55</sup> *Soy amado luego existo* t.2, p. 170.

<sup>56</sup> *Libro de la Vida*, 7, 22.