

DECISION

1. *Procedencia y horizonte.* El concepto de decisión, que, desde el punto de vista objetivo, pertenece al contexto más amplio de la → libertad humana, alcanzó por vez primera su significación y explicación específicas en la discusión filosófica del siglo XIX. En Hegel culmina la gnosis de la → existencia humana, que intenta una vez más convertir la libertad humana en objeto de una especulación absoluta, representándola adecuadamente mediante la otra dimensión del espíritu humano, el intelecto, de forma que el individuo y su singularidad histórica aparecen como un simple momento del desarrollo globalmente captado del espíritu objetivo. Kierkegaard, en cambio, subraya la positividad originaria e indeducible de la subjetividad existencial del hombre, asumida y determinada por la decisión personal. Para Kierkegaard, el filósofo es de modo preeminente y exclusivo el dialéctico y el mayéutico de ese imperativo que sitúa al hombre en la decisión histórica inevitable, única y —en este sentido— insuperable, en cuya intensidad tan sólo alcanza el hombre «en el tiempo un punto histórico de partida para la eternidad». Más tarde, principalmente la llamada «filosofía de la existencia» (Jaspers, sobre todo) desarrolla en categorías conceptuales este carácter de decisión de la existencia humana, cosa que no ha dejado de repercutir en la → teología actual; ésta, en efecto, en cuanto configuración teórica de una → revelación dirigida al hombre en la historia y que se ha de asumir en una decisión histórica individual, no está orientada de manera primaria a realidades objetivas, sino existenciales, y por ello tiene que ser interpretada no sólo con las categorías tomadas del mundo objetivo de las cosas, sino con existenciales de la existencia humana, la cual se determina y se realiza históricamente a sí misma. Por tal motivo, una historia más detallada de este concepto podría mostrar también que el concepto «decisión» o el contenido vinculado a él apareció por vez primera en el horizonte de una visión del hombre inspirada originariamente por el cristianismo. El carácter de decisión de la existencia humana fue estudiado de manera temática dentro del pensamiento cristiano clásico, sobre todo en la corriente franciscano-agustiniana (hasta llegar a Pascal, Newman y Blondel), y también, de una manera especial, en la teología de los reformadores (→ agustinismo; → teología franciscana; → Reforma protestante).

2. *Decisión como realización de la existencia histórica.* a) El → hombre es el ser capaz de decidir libremente en la historia, el ser que se realiza aprehendiéndose a sí mismo ante la trascendencia, en el médium de un → mundo disperso en el espacio y en el tiempo. Esto significa, en primer lugar, que el hombre no es originariamente un ente «ya ahí» y, en tal sentido, un ente ya «hecho» desde siempre, sino que es más bien (en el horizonte de su subjetividad espiritual, abierto desde siempre a lo infinito) un «poder ser»: un ente que debe *llegar a ser* (por sí mismo) lo que *es*, un ente que debe conquistarse a sí mismo, un ente que, por así decirlo, decide incluso lo que es. Esta decisión hacia y sobre sí mismo pertenece, por tanto, al pro-

ceso ontológico en virtud del cual el hombre se hace hombre; su \rightarrow ser es una \rightarrow unidad originaria y permanente, constituida por un elemento trascendental y otro histórico (\rightarrow historicidad), por una \rightarrow «naturaleza» y una «existencia», una realidad «previamente dada» y «asumida» (en la decisión). Como, en el hombre, «naturaleza» y «existencia» no están simplemente puestas la una junto a la otra, sino que se refieren siempre (en una función móvil) al todo concreto del hombre y, por tanto, pueden representar ambas la realidad única del hombre, cabe afirmar que, propiamente, todo lo que el hombre es, reposa en último término en él mismo, en su decisión. Solamente en ésta y por ésta (que reside siempre *dentro* de su ser) aparece el hombre como auténtica subjetividad y auténtico origen, como auténtico individuo dotado de una positividad y un contenido singulares, indeducibles e incomparables, que no pueden ser adecuadamente penetrados ni absorbidos en nada «general».

Es cierto que esta decisión, en la que el ser humano se realiza a sí mismo como existencia histórica, no carece simplemente de contenido; no se regula simplemente por sí misma, no es simplemente ley para sí misma (por ejemplo, según el imperativo meramente formal: «Llega a ser tú mismo», «realízate con autenticidad», etc.). Esto representaría de hecho una peligrosa tergiversación nominalista o actualista del hombre. De igual modo, éste jamás es «pura existencia», sino que siempre es totalmente «naturaleza». Y de igual modo que, en cuanto individuo, siempre es expresión y realización de un universal esencial, así su libre decisión histórica, en la que se realiza a sí mismo, jamás está determinada sólo por una «ética de situación» meramente formal, sino por leyes e imperativos materiales de esa «naturaleza» dada de antemano y constantemente presente a su libre autorrealización. De tal modo que, si se da una decisión falsa, es decir, dirigida contra esta «naturaleza» y sus estructuras, la autorrealización sufre necesariamente una contradicción *interna*. Por otro lado, esta «naturaleza» y sus leyes materiales jamás pueden describir o abarcar adecuadamente la positividad de contenido de la existencia realizada por la decisión. Tal positividad escapa *como totalidad* a una determinación puramente objetivista (lo que no significa en modo alguno que escape a la voluntad —obligatoria para todo individuo— del Dios Creador y Salvador), ya que jamás es pura materialidad, sino existencialidad; es decir, expresión concreta, individual de la subjetividad histórica, singular e incomparable del hombre.

Hay que reconocer que la metafísica clásica (escolástica) se encontraba demasiado inmersa todavía en el horizonte de una concepción objetivista (griega) del ser; por ello le quedó oculta la relevancia *ontológica* tanto de la decisión histórica como de la existencia singular e histórica en cuanto tal (\rightarrow escolástica; \rightarrow tomismo). Esta metafísica clásica (escolástica) concebía el individuo, con demasiada exclusividad, como un *numerus* —repetible *ad libitum*— de la naturaleza (espiritual) universal; concebía demasiado la existencialidad (es decir, el contenido individual y concreto del hombre, introducido por la decisión libre) como accidentalidad. De todos modos, Tomás de Aquino conoce el «caso límite» ontológico de que un individuo

(finito) es sencillamente singular e irrepetible *por sí mismo*. Santo Tomás enseña en su angelología (\rightarrow ángel) que un ángel no se distingue de otro numérica, sino «específicamente», es decir, en y por su *natura intellectualis*, en y por su subjetividad en cuanto tal, la cual se determina a sí misma en el conocer y en la libertad (cf., por ejemplo, *S. Th.* I, 50,4c y ad 4). La escuela suareciana conoce ciertamente una individuación concreta que precede a la multiplicación numérica en el espacio y en el tiempo; pero, una vez más, tal individuación es interpretada de forma objetivista (es decir, no está anclada en la autodeterminación histórica concreta del hombre, de tal forma que propiamente cada hombre la posee de igual manera).

b) Esta significación ontológico-existencial de la decisión podemos mostrarla todavía en las siguientes *proposiciones*:

α) El hombre existe (a causa de la amplitud trascendental de su espíritu) como apertura hacia un «futuro» de posibilidades infinitas. Su misión consiste en no sucumbir en ellas de manera anónima, sino en enfrentarse a ellas, en aprehenderlas como las *propias* posibilidades de su existencia. Pero esto acontece si el hombre las vincula a la definitividad de su decisión históricamente singular e irrevocable. En ella el hombre se da a sí mismo un perfil concreto, incambiable, «eterno»; en ella cristaliza de manera concreta su infinitud; en ella el hombre toca fondo en el movimiento inabarcable de su existencia. Pues a esta vacía infinitud de las posibilidades, dentro de las que existe concretamente, se la puede calificar también de «movimiento» o de \rightarrow tiempo. Entonces hemos de decir que la decisión transforma la sucesión indiferente (por estar abierta a una infinitud vacía) del tiempo natural en historia orientada, irreversible (\rightarrow historicidad), en la cual y por la cual madura la \rightarrow eternidad del hombre como definitividad temporalizada desde dentro; esto es, en libre decisión. La decisión histórica es, por así decirlo, el lugar en que el tiempo se transmuta en eternidad auténtica. Precisamente desde el punto de vista cristiano la eternidad del hombre no se debe pensar como una «duración sin fin» que precede o que sigue sin más a la decisión histórica; la eternidad «se realiza» más bien en y por la decisividad definitiva.

β) Concretamente, la decisión del hombre ante posibilidades infinitas significa siempre el valor para la «despedida», para el «sacrificio» y la «renuncia» a aquellas posibilidades que tienen que quedar fuera del horizonte de la decisión concreta (si el hombre no quiere perderse en el vacío de la indecisión vaga y errabunda). Por ello la decisión tiene siempre para el cristiano el carácter de \rightarrow esperanza: el cristiano sabe que realiza esta decisión —que necesariamente le limita— ante y hacia el \rightarrow misterio inalcanzable, inmenso, de Dios; por este motivo, el cristiano espera para sí la totalidad y la perfección, la riqueza siempre ofrecida de vida auténticamente histórica, de la cercanía amorosa de ese misterio en la visión eterna de Dios (\rightarrow escatología).

γ) Esta decisión no puede estar a disposición del hombre tantas veces como se quiera ni repetirse continuamente, so pena de quedar desenmascarada una vez más en su provisionalidad e inesencialidad, so pena de hundirse una

vez más en aquel movimiento infinito que debe llegar a una concreción responsable precisamente mediante la decisión. Este es el motivo de que la decisión tienda por su esencia hacia lo singular, lo incambiable e irrevocable. Pero ella existe, en su sentido originario, la «situación», el *καιρός*, que debe ser «aprovechado» (cf. Col 4,5; Ef 5,16), la «hora» (cf., por ejemplo, Jn 2, 4), la suerte y la oportunidad del momento, en la que el hombre reúne lo que estaba separado y disperso, recogiendo en la totalidad y la salvación de su decisión. Pero con ello se da también el peligro del naufragio y del fallo, del «dejar pasar» la «hora» histórica, el peligro del miedo y de la huida ante la singularidad del impulso, el peligro de comprometerse sin querer en la inautenticidad y el fracaso de la existencia indecisa (para la que «la hora siempre está presente»: cf. Jn 7,6). Con todo, a la larga, la existencia no puede permanecer in-decisa: o el hombre se decide o los acontecimientos decidirán de él, cayendo entonces por debajo de la dignidad de su existencia histórica.

δ) La decisión históricamente singular posee asimismo una especie de presencia axiológica en toda la extensión histórica de la existencia humana. Todo el pasado de la existencia recibe su futuro permanente del carácter definitivo de la decisión; de ella recibe su origen todo lo que aún no ha llegado, lo que está pendiente. Tal carácter definitivo está constantemente presente al hombre, y éste se encuentra siempre en aquél. El hombre no puede dejarlo jamás a sus espaldas; mediante el recuerdo, todo retorno a este hecho de la vida contiene también una expresión de presente: una comprensión viva de lo que él ha hecho y de lo que él es ahora, de manera permanente, gracias a ese hecho y a su definitividad. El hombre, propiamente, no se aparta de ella, sino que cada vez se sumerge más en su hondura.

ε) La precedente unidad real del mundo, en la cual se objetiva necesariamente la decisión histórica, hace que la decisión de uno se transforme siempre en una determinación existencial en el ámbito de decisión de otro. Por ello, toda decisión moral discurre siempre por un cauce existencial, siguiendo unos «impulsos» y «tendencias» determinados y previos, que es preciso transformar e integrar en la orientación del propio proyecto (→ concupiscencia).

3. *Decisión y conocimiento.* a) El hombre se encuentra a sí mismo como un *todo*, es decir, en su totalidad histórica concreta; jamás se encuentra en el espejo de la reflexión pura, sino únicamente en la presencia existencial de la decisión histórica. Esta es un fenómeno originario y siempre total; la decisión no puede ser rastreada luego por el conocimiento del hombre y transpuesta al concepto, pues en esta decisión —en la cual la libertad humana se realiza como disposición total de sí mismo y como manifestación concreta, históricamente singular del hombre— están congregadas *todas* las posibilidades del hombre —por tanto, también el conocer— y son determinadas originariamente desde ella. Esto no se podrá rechazar ni interpretar como un decisionismo irracionalista, a menos que se conciba la *ratio* de manera racionalista (orientada al saber de meros objetos) sin prestar aten-

ción a la peculiaridad del hombre, al cual le distingue ontológicamente el hecho de relacionarse consigo mismo con igual originariedad en el conocer y en la libertad, y de no encontrarse nunca —ni siquiera ante su reflexión inmanente— en estado puramente objetivo, sino siempre ya «situado» (cf. LThK II [21958] 102-104), es decir, colocado en una decisividad y «orientación» originarias (cf. Tomás de Aquino: «El 'primer' acto del hombre es siempre un acto total, que orienta al hombre entero y que perdura 'virtualmente' en todas las realizaciones particulares»: *S. Th.* I-II, 89,6; *De Ver.*, 28,3 ad 4; sobre esto, *S. Th.* I-II, 1,6 ad 3; 15,3 ad 1). Este impulso originario del hombre hacia la subjetividad históricamente singular e intransferible, el compromiso de la decisión, que en cada caso envuelve en sí al hombre entero, va necesariamente unido con una merma de certeza objetiva, pero no es sencillamente «ciego». Produce, por el contrario, una claridad sin objeto (pero no sin contenido), una certeza que no se puede distinguir objetivamente de sí misma y que por ello no es comunicable en un saber separado. La → verdad de la existencia histórica que se muestra en esta certeza inmediata no puede ser simplemente «conocida»; debe ser «hecha» (cf. 1 Jn 1,6: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν). Aquí el pensar mismo está ligado todavía de modo actual con la otra capacidad trascendental del espíritu, la voluntad; aquí el mismo pensar es «action» (Blondel), «obrar interno» (Jaspers), «pensar del ser tomado en la disposición histórica» (Heidegger), es un gesto de la existencia total (Kierkegaard) y por ello se sobrepasa constantemente a sí mismo hacia el existir auténticamente histórico.

La filosofía (en cuanto reflexión) jamás puede fundamentar la existencia histórica, sino tan sólo situarla de manera puramente formal en la decisión histórica fundamentadora; esto es, iluminar y articular críticamente aquello que, en cada caso, está ya asumido por la decisión como fundamento histórico de la existencia. La filosofía no da jamás el fundamento; solamente lo ilumina; en rigor, nunca es posible como filosofía de la existencia, sino sólo como filosofía existencial. Si la filosofía quisiera apoderarse del fundamento de la existencia, se degradaría al rango de mitología, realizaría —bajo el manto del hablar patético sobre la historicidad única e indeducible de la existencia humana— el culto más funesto (por ser el más enmascarado) de la teoretización absoluta del existir humano. Impediría el encuentro auténticamente histórico, la decisión misma, que es lo único mediante lo cual puede el hombre encontrarse a sí mismo como totalidad. Mas no sólo es legítimo, sino inevitable, que el hombre en cuanto filósofo, es decir, en la reflexión por la que toma conciencia de sí, tenga su punto de partida y permanezca arraigado en el hecho de fiarse de una intuición espontánea, de una certeza directamente asumida, inseparable de su existencia libremente realizada, y ser por ello, en la libre comprensión de sí mismo, fiel a potencias históricas que se le presentan de un modo distinto al de la intelectualidad susceptible de una reflexión total. Así se ve también cómo la palabra divina de revelación en → Jesucristo, la cual se dirige históricamente al hombre y debe ser asumida en una decisión histórica, afecta al hombre no de manera secundaria (como algo añadido a una comprensión cerrada en sí y ya satu-

rada), sino que puede descubrirle y fundamentarle en el centro de su existencia.

b) No es posible penetrar la decisión histórica concreta del hombre fundamentándola en algo distinto ni tampoco expresarla en una lógica objetiva; sin embargo, puede y debe haber una *lógica existencial formal* y también, en conexión con ella, una ética existencial formal, las cuales no existen aún en la teología. Esta lógica existencial de la decisión tendría que señalar, en primer término —de manera más bien negativa—, que el hombre no debe capitular espiritualmente demasiado pronto ante la dificultad y ante la inabarcabilidad intelectual de una situación que exija decidirse, recurriendo a una mera «intención» carente de contenido. La decisión no exime de la tarea de realizar una reflexión lo más clara posible sobre las condiciones y el contenido de su compromiso; de lo contrario, tal decisión sería una simple impulsividad confusa que no respondería a la totalidad del hombre entero, ya que éste es siempre subtividad capaz de reflexión. Positivamente, esta lógica existencial podría elaborar ciertas estructuras formales de un posible saber que previene y acompaña la decisión (posibilidad de entrenarse, posibilidad de intentar una decisión, intento en el que pueden intervenir en un alto grado el peso concreto y la orientación de ésta); asimismo podría advertir de los peligros específicos de la situación de decisión (posibilidades de angustia y de huida ante un hecho que no es objetivamente abarcable ni controlable, en el que se sabe implicado el hombre entero).

4. *Decisión y fe.* a) Según la doctrina de la Iglesia, el acto fundamental de la → fe se realiza por una libre decisión y está determinado en cada caso por ésta (DS 790, 3008: *est simul actus voluntatis*; cf. DS 3010, 3035). Esto aparece claramente en la clásica fórmula *credere Deum, Deo, in Deum* (cf. LThK III [21959] 86-88), que procede de la teología agustiniana de la fe. Esta fórmula describe, desglosándolo en tres momentos, el acto único de fe, el cual abarca en sí, al menos incoativamente, el compromiso y la resolución del → amor. Tomás de Aquino, asumiendo y aclarando conceptualmente el *credere in Deum* agustiniano como *credendo amare*, subraya a este propósito: *Fides (qua talis) non praesupponit voluntatem iam amantem, sed amare intendentem* (*In Sent.* III, 23,2,5 ad 5; cf. *S. Th.* II-II, 2,2; *De Verit.*, 14,7 ad 7; *In Io.*, 9,1,3; *In Rom.*, 4,1,1). Mas esta *intentio*, es decir, la decisión radical del hombre hacia Dios —decisión originaria, aunque categorialmente esté aún «vacía» en muchos aspectos—, pertenece a la realización de la fe en cuanto tal. Ese es el motivo de que no se pueda reflexionar de manera total sobre este acto y fundamentarlo en este sentido «desde fuera» (por ello hay que rechazar la duda positiva como base de partida de la fundamentación de la fe; DS 2738s, 3036). La importancia de la decisión en el acto de fe ha sido subrayada con gran claridad por la reciente filosofía y teología católica de la fe (siguiendo sobre todo a Newman y a Scheler).

b) Acaso habría que señalar aquí, con más insistencia que hasta ahora, que el acto de fe no sólo es una decisión cualquiera, sino la decisión más

radical del hombre (cf. Kierkegaard: «El interés de la fe es... decisión absoluta»). En la decisión inmediata ante y para la trascendencia de Dios el hombre realiza *la forma suprema* de su mismidad histórica y singular; se fundamenta precisamente en su esencia, siempre ya trascendente; aquí desaparecen todas las ocultaciones intramundanas de la subjetividad. De esta decisión fundamental reciben después peso y proporción todas las decisiones intramundanas dispersas (*circa media ad finem*).

5. *Aspectos teológico-materiales*. Por encima de estas perspectivas pertenecientes primariamente a la teología fundamental y formal, el concepto de la decisión y de la singularidad histórica del hombre que en ella aparece adquiere también una importancia cada vez mayor en la teología material: así, por ejemplo, en la mayor acentuación de la significación histórico-salvífica del individuo en y para la → Iglesia; en una reflexión renovada sobre la función originaria de los carismas y de los «dones individuales del → Espíritu Santo» en la realización concreta de la Iglesia; en la presentación de la voluntad salvífica de Dios, fuente de obligaciones para la situación histórica del hombre, la cual no es ya regulable de manera adecuada, y en la exigencia, unida con esto, de la elaboración de una lógica y ética existenciales formales; en la progresiva concepción existencial de la eternidad del hombre como resolución definitiva en y desde la existencia históricamente singular (lo singular e irrepetible de la decisión histórica como contenido y fundamento formal de la eternidad del individuo). En la historia de la teología y de las religiones esto se nota en la mayor valoración de una comprensión diferenciada, pluralista, de la historia, comprensión en la que una forma originaria no puede ser absorbida sencillamente en otra de modo puramente intelectual, y en conexión con esto, en una sensibilidad más expresa para la irreversibilidad del proceso histórico; en una creciente → tolerancia auténtica frente a la resolución de otros creyentes, así como en una acentuación de la inviolabilidad de la decisión de conciencia en cuanto tal (la cual puede ser, en determinadas circunstancias, invenciblemente errónea) (→ conciencia).

M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, París 1893, ²1950; K. Jaspers, *Philosophie*, Berlín-Heidelberg 1948; J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Francfort 1952; J. B. Metz, *Die «Stunde» Christi: Wort und Wahrheit* 12 (1957) 5-18; C. V. Krockow, *Die Entscheidung*, Stuttgart 1958; K. Rahner, *Escritos de Teología*, II, Madrid 1962, 245-274; K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963; K. Rahner, *Peligros en el catolicismo actual*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964; H. Lübke, *Zur Theorie der Entscheidung: Colloquium Philosophicum* (Basilea 1965) 118-140; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Friburgo 1966; J. Splett, *Decisión: SM II* (1972) 137-141.

J. B. METZ