

***Espíritu e historicidad:
Ser y fenómeno
(o manifestación sensible)***

Por:
Karl Rahner
En *Hörer des Wortes*
[*Oyente de la Palabra*], c.12,
Herder, Barcelona, 1963, 183-196.

Para poner de manifiesto la conexión entre la trascendencia del espíritu humano y la historicidad del hombre, hay que comenzar por recordar cómo hemos llegado a esta historicidad. No la hemos comprobado como meramente existente, sino que hemos llegado a ella mediante una deducción trascendental a partir de una peculiaridad del espíritu mismo del hombre en cuanto tal. La historicidad ha resultado de la condición específicamente humana del espíritu del hombre y es por tanto la historicidad del espíritu humano en cuanto tal. Veamos ahora lo que esto significa.

El hombre sólo tiene su trascendencia, su mirada dirigida al ser en general en cuanto y por cuanto es conocimiento receptivo. Pero el conocimiento receptivo se ha demostrado ser un conocimiento intrínsecamente sensible. Por consiguiente, el hombre sólo tiene noticia del ser en general por cuanto y en cuanto conoce en forma sensible. Esto no se ha de entender como si el hombre se hallara en posesión de un conocimiento sensible y posteriormente a ello, como espíritu que es, mirara por decirlo así, para ver qué podía hacer con este conocimiento sensible y con los objetos por él captados. El conocimiento sensible nos ha aparecido, precisamente en su condición sensible material, como condición necesaria de esa trascendencia hacia el ser en general, que sólo posee su apertura en cuanto que un objeto particular se le manifiesta por sí mismo. Con esto queda dicho que para comprender debidamente la sensibilidad humana se la debe concebir como algo que dimana del espíritu y de su necesidad. Para que ese espíritu que en sí mismo, en su trascendencia y pese a su trascendencia, es una *tabula rasa*, alcance la realización de su propio ser, debe emanar de sí mismo una sensibilidad como facultad propia suya. Un espíritu de tal índole se introduce en la materia a fin de ser espíritu; el hombre se introduce en el mundo para hallarse ante el ser en general, el cual no se resuelve sencillamente en entidad del mundo.

Tal concepción de la sensibilidad humana responde perfectamente a la metafísica tomista del conocimiento [1] que concibe expresamente la sensibilidad como una facultad que dimana del espíritu en su empuje y avance hacia la propia esencia que en cuanto tal le es propia, la cual consiste en ser apertura hacia el ser en general. Pero precisamente por deberse concebir la sensibilidad en el hombre no ya como una facultad que obra por su cuenta, sino ante todo y sobre todo como una facultad del espíritu mismo para la realización de su propia esencia, resulta que el espíritu sólo posee su apertura hacia el ser en general y consiguientemente también hacia el ser absoluto de Dios, por cuanto y en cuanto que al introducirse en la materia se hace capaz de contacto con los seres materiales en el espacio y en el tiempo.

Por consiguiente, para el hombre en cuanto espíritu finito y receptivo sólo se da una luminosidad o transparencia del ser en general en el contacto con lo material, y sólo le es posible dirigirse al ser en general dirigiéndose a entes materiales, como sólo le es posible salir

hacia Dios entrando en el mundo. Y por cuanto la salida hacia Dios sólo se da en la estructura apriórica del hombre como espíritu, sólo en su trascendencia propia de él, o sea en una «introversión», en un retorno a sí mismo, podemos también decir lo siguiente: La posibilidad de una «introversión» que le manifieste el ser y en él a Dios, el hombre únicamente la tiene en la «extraversión» hacia el mundo del que forma parte (*Mitwelt*) y que al mismo tiempo le rodea como su mundo ambiente (*Umwelt*).

Cuando en este contexto hablamos de entes materiales, no debemos restringir este concepto reduciéndolo a cosas presentes a nosotros, que en razón de sus cualidades sensibles son objeto inmediato de nuestros sentidos externos, sino que con este concepto se abarca todo lo que inmediatamente se puede ofrecer en cuanto tal a un conocimiento receptivo, a un conocimiento que capta un objeto singular real. Así no se trata únicamente de los objetos sensibles externos, sino también del hombre mismo, por cuanto éste, al tratar mediante el conocimiento y la acción con el mundo del que forma parte y que le rodea se aprehende a sí mismo en su singularidad concreta. Todo esto podemos designarlo con una palabra: «mundo».

Por cuanto todas estas «cosas» que constituyen el mundo son objetos de un conocimiento receptivo, deben mostrarse por sí mismas, deben y pueden por sí mismas manifestarse en su propio ser.

Así pues, todo esto podemos designarlo como «fenómeno» o manifestación sensible con lo cual no queremos decir que lo que se capta en forma receptiva sea una manifestación o fenómeno en sentido de pura «aparición», sino que con esta palabra queremos expresar por lo pronto que estos objetos «se manifiestan» o aparecen en su propia identidad ellos mismos y que no sólo se tiene noticia de ellos indirectamente, por razón de algo otro que se muestra; y en segundo lugar, que en estos objetos inmediatos de un conocimiento receptivo que es conocimiento de un espíritu, el ser, en general en virtud, de la «anticipación» llega a la daticidad, modo que aparece o «se manifiesta» en ellos y sólo en ellos. En el conocimiento receptivo se manifiesta el mundo en su propia identidad y hace que el ser, que siempre es más que la entidad del mundo, venga a manifestarse en la identidad del mundo tanto cuanto es posible al espíritu humano finito por razón de su carácter receptivo.

Ahora podemos ya delimitar la cuestión que nos ha de ocupar, diciendo que hay que preguntar más en concreto por la relación que se da entre fenómenos o manifestación y apertura del ser en general en la trascendencia del espíritu.

En primer lugar, debemos recordar lo que anteriormente se dijo a propósito de la trascendencia misma: El hombre no se halla en un mundo ambiente únicamente como una pieza a la deriva del mismo, sino que como alguien que está en sí mismo se enfrenta con un mundo objetual del que forma parte y que al mismo tiempo es su mundo ambiente. Juzgando y actuando distancia de sí estos «objetos» [2] en su «en sí», teniendo de esta manera la posibilidad de volver sobre sí mismo, un estar escientemente en sí mismo. En este estar en sí mismo capta los «objetos» bajo conceptos, bajo un respecto universal, cosa que se expresa en toda proposición, pues una proposición atribuye siempre a un sujeto una quiddidad universal (el predicado). Anteriormente mostramos ya cómo la «anticipación» del ser en general era la condición trascendental de la posibilidad de este estar en sí mismo, al mismo tiempo que una captación objetual –conceptual y universal– de los entes que se ofrecen como mundanos.

Ahora bien, ha quedado establecido que esta «anticipación» no se puede concebir a la manera, digamos, de una idea innata del ser en general, y mucho menos como una intuición objetual de una idea del ser, subsistente por cuenta propia, cuando no del ser absoluto de Dios. En efecto, todo esto estaría en contradicción con la tesis de que el conocimiento del hombre es

en su origen receptivo. Si se concibiera la «anticipación» en alguna de las formas que acabamos de mencionar, entonces estaría el hombre en posesión de un saber material que sería sin más independiente del conocimiento sensiblemente receptivo de un «objeto» particular del mundo, independiente por tanto del fenómeno o manifestación. Por consiguiente, la «anticipación» en cuanto tal no es un saber apriórico de un objeto, sino el horizonte dado con la esencia del hombre y, en este sentido, apriórico de la recepción de un objeto sensible dado a posteriori: la condición apriórica del conocimiento de una manifestación «aposteriórica». No es una captación autónoma de ser en general, sino una «anticipación» del ser, que sólo es posible en la aprehensión de la manifestación.

Con esto nos hallamos ya en condiciones de definir con más precisión la relación que se da entre trascendencia y fenómeno o manifestación. Podemos señalar tres momentos en un fenómeno sabido objetivamente:

1) El fenómeno, en cuanto se nos ofrece únicamente mediante el conocimiento sensiblemente receptivo en cuanto tal; por tanto, el objeto mundano sensible, en cuanto que con su propia acción imprime por sí mismo su imagen en nuestra receptividad sensible material y viene así a manifestarse.

2) La vista sobre el ser en general que se abre en la «anticipación». El objeto sensible singular –dado que la sensibilidad se nos ha mostrado ser una facultad del espíritu para la realización de su propia esencia– es captado ya desde un principio por el conocimiento del hombre en la tendencia dinámica del espíritu hacia el ser en general. Por consiguiente, en la captación del objeto sensible entra en actividad la «anticipación» misma; ésta se hace consciente, y así, con su amplitud ilimitada, descubre al espíritu el ámbito sin límites del ser en cuanto tal. En la aprehensión del fenómeno el ser mismo se aprehende en forma de «anticipación» en su amplitud cada vez mayor.

3) El fenómeno, en cuanto él mismo es aprehendido bajo la «anticipación» en sentido del ser en general. No es que el fenómeno esté únicamente presente a la conciencia humana como mero dato sensible, produciéndose accesoriamente una visión anticipada del ser en general, puesto que, efectivamente, en una deducción trascendental hemos mostrado la «anticipación» únicamente como condición de la posibilidad de aprehender el fenómeno o manifestación en la forma específicamente *humana*, es decir, bajo conceptos universales y en la modalidad de estar en sí mismo el cognoscente. Ahora bien, esto quiere decir lo siguiente: El objeto sensible es, como si dijéramos, informado por la «anticipación» y por el saber acerca del ser en general, que él *mismo* facilita. Se produce una síntesis entre el mero fenómeno sensible y el saber acerca del ser en general que surge en la «anticipación». El fenómeno, en cuanto que es algo, es aprehendido *sub ratione entis*. Y sólo por cuanto se le aprehende como ente se produce en el hombre un saber acerca del ser en general.

Tenemos, por consiguiente, tres elementos: el fenómeno o manifestación sensible en cuanto tal, el saber acerca del ser y el ente como síntesis del fenómeno sensible y del saber acerca del ser en general. Los dos primeros elementos, si así podemos designarlos, aparecen siempre primeramente en el conocimiento inmediato tan sólo como síntesis en el ente. En efecto, si esto no fuera así, el conocimiento sensible y la «anticipación» deberían evidentemente, representar dos facultades en el hombre, cada una de las cuales aprehendería por lo pronto un objeto por sí misma e independientemente de la otra. Ahora bien, esto debe descartarse de la «anticipación», debido al carácter receptivo del conocimiento humano, como también de la sensibilidad por el hecho de haberla reconocido como una facultad que dimana del espíritu mismo como algo que le es propio.

Con esto comprendemos también mejor, en una mirada retrospectiva, por qué dijimos que el tercer aspecto de nuestra pregunta general *sobre* el ser consistía en que el ser es concebido como entidad de un ente en un referimiento –a la vez disociante y asociante– del ser a un sujeto distinto de él, cuya entidad él es. Esto es sencillamente otra manera de expresar el hecho de que nosotros, al aprehender el ser en la «anticipación», sólo lo hacemos aprehendiendo un determinado ente singular dado sensiblemente. El ser y el ente no son lo mismo, puesto que el ser es el último «hacia dónde», el último término a que tiende el espíritu en su trascendencia absoluta, por lo cual, siendo la condición de la posibilidad del conocimiento del ente en su diferencia entre entidad y «sujeto», no puede ya llevar en sí *mismo* esta diferencia. Pero lo que es del ser sólo se manifiesta al conocimiento finito y receptivo del hombre en la recepción de un objeto sensible, que es aprehendido como: momento del automovimiento del espíritu hacia el ser en general, y en ello mismo aparece como «teniendo ser» en la medida de su propia entidad.

Así pues, si bien la «anticipación» y lo que ella descubre sólo se conoce en cuanto que la «anticipación» es «forma» del fenómeno, en cuanto que constituye el horizonte bajo el cual se ve el fenómeno, sin embargo, se manifiesta precisamente como rebasando, constantemente (en su experiencia negativa del límite) el ámbito de los posibles fenómenos. En efecto, hemos demostrado ya que en su amplitud absolutamente ilimitada era la condición para que el mero fenómeno sensible en cuanto tal se convirtiera en objeto enfrentado a la modalidad de estar el hombre en sí mismo.

Este rebasamiento esencial del conocimiento espiritual por encima del ámbito del fenómeno al volverse hacia éste, responde a la modalidad óptica de estar en sí misma precisamente esta realidad óptica (forma), que es realidad de la materia. Esta realidad subsiste en sí misma y en la materia, y lo uno en lo otro y por lo otro, así como la «anticipación» rebasa constantemente el mundo en sentido del ser en general y, sin embargo, sólo tiene ser en el hecho de captar un fenómeno o manifestación sensible, en una palabra, el mundo. Podemos, por tanto, decir:

- 1) El ser en general *sólo* se revela al hombre en el *fenómeno*. Esto ha resultado claro por lo pronto en cuanto a los conocimientos que tienen inmediatamente por término los objetos de la experiencia sensible. Su enfrentarse con la modalidad de estar en sí el sujeto humana está condicionada por la «anticipación». En este sentido el hombre, en tal conocimientos y en tal modo de actuar con su mundo, tiene ya noticia del ser en general; tiene noticia de él en cuanto que –y sólo en cuanto que– tal saber es la condición previa, el horizonte del conocimiento objetal conceptual de las cosas materiales recibidas. Estas son el primer punto de partida y por tanto también el fundamento permanente de todos sus conocimientos. De aquí resulta que el hombre, incluso en su reflexión trascendental sobre las condiciones de su conocimiento objetal inmediato, sigue siempre dependiendo de este punto de partida, y que además, en tal reflexión, si puede cambiarse el objeto del conocimiento, no puede cambiarse su estructura, y por ello tampoco la forma como han de aprehenderse esos «objetos» por los cuales la «anticipación» permite una percepción negativa del límite.

Así pues, incluso si el ser –en cuanto no está restringido al mundo como posible totalidad del fenómeno, ese ser por tanto cuyo saber mediante la «anticipación» es condición del conocimiento objetal del fenómeno– es representado objetalmente, debe en sí mismo en cuanto tal ser representado a la manera de un objeto del mundo, a la manera de un fenómeno.

También el ser en general y todo lo inmaterial lo representamos a la manera de lo material, o sea como un sujeto (la materia) al que compete una quiddidad de suyo universal; como ente que «tiene ser». No nos hallamos en modo alguno en condiciones de representar de otra manera algo que subsiste en sí, algo que es en sí. Y precisamente cuando tratamos de pensar el ser en general y en su absolutez, se muestra cómo todos nuestros conceptos proceden ineludiblemente del documento sensible receptivo.

Esta nuestra primera tesis se puede expresar así en términos de filosofía tomista: *Nihil sine phantasmate intelligit anima*. Incluso cuando se trata de formarse un concepto de algo que por su propia naturaleza no puede ser fenómeno o manifestación espaciotemporal (por no ser material y no poder por tanto mostrarse en su propia identidad a un conocimiento receptivo), aún entonces no puede ser concebida por el hombre sin que éste se torne hacia un fenómeno, en el que lo no manifestable llega a la daticidad (en una forma que todavía habrá que puntualizar con más precisión). Por consiguiente, tanto en el conocimiento directo como en el conocimiento metafísico reflejo, el ser sólo se puede aprehender en un fenómeno [3]. La misma reflexión sobre el ser en conjunto se efectúa necesariamente en forma objetal.

2) En el fenómeno se descubre al hombre *ser en general*. No cualquier ente con cualquier «posesión de ser» puede manifestarse en su identidad a un conocimiento receptivo. Porque tal conocimiento es esencialmente sensible y, por tanto, reclama por su parte un objeto sensible, material, que lo determine. Ahora bien, un objeto material es espaciotemporal. Así pues, lo que no es espaciotemporal no puede tampoco hacerse manifiesto en su identidad a un conocimiento receptivo en cuanto tal. Sin embargo, en el fenómeno puede manifestarse al hombre ser en general. En efecto, en la analítica del hombre en cuanto espíritu mostramos ya que en la «anticipación», además del fenómeno mismo se descubre al espíritu ser en general al efecto de la aprehensión objetal del fenómeno.

Consiguientemente, cuando menos en la «anticipación», se saben concomitantemente las estructuras más generales del ser en general, es decir, todo lo que compete al ser en cuanto ser. Las estructuras generales que competen al ser en cuanto tal se llaman las notas trascendentales del ser. Éstas las hemos ya señalado anteriormente, al menos en esbozo. Ser es estar consigo, es conocimiento, luminosidad, como también afirmación de sí, voluntad y bien. Así pues, en primer lugar, por lo menos en esta forma general, el ser en general se muestra al hombre en el fenómeno, a saber, por cuanto son conocidas esas notas generalísimas del ser en general, sobre las cuales se podría naturalmente decir mucho más de lo que nosotros hemos formulado sobre ellas.

¡Pero aquí surge una cuestión: Un ente *determinado*, que en sí no tiene manifestación alguna, que no se muestra como fenómeno en su identidad. ¿puede ser sabido por un conocimiento que tiene las estructuras del conocimiento receptivo que hemos descrito que es, por tanto, espiritualidad humana? Con otras palabras: El ente que en sí no se manifiesta, ¿puede hacerse manifiesto en el fenómeno intramundano sólo en sus estructuras generalísimas e indeterminadas o también en su particular determinación. en la que en cada caso corresponde sólo a un determinado ente de esta índole?

Cierto que nosotros hemos conocido ya un determinado ente no manifiesto, en un concepto que sólo a él, y a ningún otro, corresponde: Dios. Hemos definido su ser como el del ente de absoluta «posesión del ser». Y este concepto sólo puede necesariamente corresponder a uno exactamente al que llamamos Dios. Pero si con una mirada retrospectiva recordamos en qué forma se nos impuso la necesidad de afirmar un ente divino, entonces veremos sin dificultad

que sólo hemos conocido a Dios dentro de una ontología y metafísica general del conocimiento, como condición de la posibilidad y de la afirmación de un ente que es finito. Por consiguiente, sólo tenemos un saber de Dios en función del mundo y de lo en él contenido. Así Dios es para decirlo con santo Tomás, no ya *subiectum* de una ciencia particular que se ocupara directamente de él, sino que solamente se presenta como *principium subiecti* de una ciencia a saber, de la ontología general [4]. Ahora bien, nuestra cuestión versa precisamente sobre esto: Un ente inmaterial que no se manifiesta fenoménicamente, por tanto ante todo Dios, supuesto que no se da ya siempre necesariamente en el fenómeno por la necesaria dependencia de este respecto al ser absoluto de Dios, ¿puede a pesar de todo mostrarse por medio del fenómeno en tales peculiaridades de su ser y de su obrar que no se hayan mostrado ya siempre necesariamente en el fenómeno?

Sólo cuando se haya dado respuesta a esta cuestión se habrá dado remate a nuestro estudio. Se pregunta, en efecto, cuál sea en el hombre el lugar de una posible revelación de Dios. Hasta ahora nos hemos limitado sencillamente a responder: Este lugar es su trascendencia, que en cuanto tal es historicidad; o, en sentido objetal, el fenómeno mundano que manifiesta ser en general. Pero con esto no está dicho todo. En efecto, ahora hay que preguntar si el fenómeno permire y puede permitir únicamente una vaga visión de las estructuras generales del ser en general y consiguientemente del ente que no se manifiesta, o si cae dentro de la posibilidad que a este se le conozca también en cuanto a sus notas distintivas mediante el fenómeno y en el fenómeno.

Naturalmente, esta cuestión no ha de entenderse en tal forma que se presuponga que el hombre puede de por sí conocer, más allá de las estructuras generales del ser en general, un ente supramundano [5] con sus notas distintivas concretas. Dado que la «anticipación» por sí sola únicamente descubre el más allá del fenómeno en cuanto esto es necesario para aprehender objetalmente el fenómeno mismo y para que el hombre pueda estar en sí escientemente en el mundo, tal cosa resulta a priori imposible. Para que se verifique este sentido de la «anticipación» basta que se descubran las estructuras más generales del ser.

En nuestra cuestión no se trata por tanto de la posibilidad de que el hombre por sí solo conozca mediante el fenómeno algo ultramundano en su peculiaridad concreta. Debe, en cambio, preguntarse si al menos por parte de Dios, aunque siempre por medio del fenómeno, es posible que se descubra en su concretez un ente ultramundano. Con otras palabras: si el fenómeno, además de mostrar ser en general –cosa que le compete necesariamente– puede ser todavía utilizado por un ente mismo ultramundano para desvelar ulteriormente su propia peculiaridad, o si tal desvelamiento de su peculiaridad sólo le es posible soslayando y descartando el fenómeno y, por consiguiente, la manera normal del conocimiento humano [6]. Sólo si logramos responder a esta cuestión en el primer sentido, aparecerá claro que el hombre puede y debe aguardar una revdación de Dios en el terreno mismo en que se halla situado ya necesariamente, anteriormente a tal posible revelación: en el terreno de la trascendencia y de la historicidad. A esta cuestión hay por tanto que dar respuesta [7].

NOTAS.

1. Cf. *Espíritu en el mundo*, 235 ss.
2. Al designar aquí también al mundo personal de que forma parte el hombre como algo que se enfrenta como «objeto», no pretendemos prejuzgar nada acerca de la peculiaridad concreta del conocimiento personal y de la presencia personal de uno ante sí mismo. Antes (cf. p. 130), en el esbozo de explicación del amor como momento intrínseco de la realidad contingente

(que, sin embargo, se ha de afirmar absolutamente),- se indicó ya cierto enfoque para el análisis de esta característica del conocimiento personal. Con todo, queda pendiente la cuestión fundamental de si el punto de vista aquí desarrollado no debería reiterarse una vez más tomando en consideración desde un principio y constantemente la índole peculiar original e indeducible, del hecho de hallarse juntas las personas y del modo de manifestación y de conocimiento que ello lleva consigo. Ciertamente que esta cuestión se plantea al mismo tiempo acerca del punto de arranque de la metafísica tomista del conocimiento en general.

3. Por «fenómeno» entendemos naturalmente toda clase de manifestaciones experimentables en el horizonte del mundo, ya que al fin y al cabo el mundo del fenómeno debe concebirse a priori como mundo del que forma parte el hombre. Por esta razón no debe falsearse la proposición formulada en el texto como si la metafísica fuera posible exclusivamente y en primera línea atendiendo a los modelos de intuición que se obtienen de la experiencia física de las cosas. Más bien se practica primariamente ontología volviéndose hacia los fenómenos que se pueden observar en el ser que «es» onto-logía, es decir, en el *hombre mismo*. Como aquí se trata de volverse hacia el «fenómeno mismo», este retorno no debe sencillamente identificarse con la mirada abstractiva a la esencia abstracta «hombre»; se trata más bien de tomarse hacia el hombre como «fenómeno concreto» que encarna toda la plenitud de su historia, y esta misma la contiene como todavía en movimiento hacia un futuro que aún está pendiente (cf. J.B. METZ, *Christliche Anthropologie*, 16, 43 ss., 97 ss.). Por lo demás, partiendo de aquí se comprende también que la magnitud de la diástasis o divergencia entre ser y fenómeno es *diferente* en cada caso y que esta diástasis tiene también su historia conforme a la historicidad del fenómeno mismo «hombre»; pero esto implica a su vez una historia de la «diferencia ontológica» misma en cuanto formalización de la diferencia entre ser y fenómeno. Nos limitamos a insinuar la cuestión de si –y en qué sentido– desde este punto de referencia se puede descubrir el horizonte formal para una «cristología ontológica», por cuanto la promesa de sí mismo que Dios hace al mundo tiene su punto culminante en Jesucristo, y en su humanidad –en cuanto ser e historia – alcanza el grado máximo de fenómeno escatológico. Cf., sobre este punto, *Zur Theologie der Menschwerdung*, en *Schriften zur Theologie*, IV, 137-135 (trad. castellana: *Escritos de teología*, IV, Madrid 1963, *Teología de la encarnación*).
4. De esto se trata ampliamente en *Espíritu en el mundo*, p. 387 ss.
5. Hasta aquí hemos caracterizado deliberadamente a este ente como un ente que no se manifiesta, para, con esta formulación en primer lugar negativa, llamar más y más la atención sobre el hecho de que este ente «supramundano» se da siempre para el conocimiento del hombre y desde éste únicamente en la experiencia negativa del límite.
6. Conviene hacer notar una vez más que tampoco aquí - como en todo el contexto se tematiza la cuestión de hasta qué punto tal revelación categorial en forma de palabra, sin perjuicio de su posibilidad de comunicar en su propia y particular concesión algo que no se manifiesta, sin embargo, y precisamente en estas condiciones, no es otra cosa que la realización categorial refleja, histórica de esa iluminación por gracia de la subjetividad del hombre, que tiene lugar en la comunicación de sí mismo por Dios a esta subjetividad. Desde luego, habría que retener que tal revelación categorial se aprehende en su verdadera historicidad como surgir intramundano y verbal de la revelación misma, y que estos hechos de la tematización refleja de la revelación forman parte del hecho de la revelación una, constantemente total, operada por Dios, que por tanto aquí «tematización de la revelación», contiene un genitivo tanto objetivo como subjetivo.
7. y esta respuesta asume a la vez el tercer momento de la relación fundamental entre trascendencia y fenómeno (cf. supra, p. 189).