

# LA DEFENSA TOMISTA FRENTE A LA “DIFERENCIA ONTOLÓGICA” Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA ONTOLOGÍA DE TOMÁS DE AQUINO

Darío José Limardo / Universidad de Buenos Aires

---

## I. Introducción.

En el siglo XX a raíz de las tesis que implicaba el “olvido del ser” en la historia de la filosofía que Heidegger esbozó se produjo en los comentaristas de los filósofos clásicos la necesidad de responder apologéticamente frente a las acusaciones que tal pensamiento implicaba. Dentro de este contexto, los analistas de la filosofía medieval y en especial de Tomás de Aquino consideraron que a éste se le había adjudicado injustamente un lugar dentro de esa historia fallida sobre el ser. En particular, notaron que el estrecho vínculo entre las nociones de *Ipsum esse subsistens* y *actus essendi* en el concepto de Dios, convertía a la ontología tomista en la única que supo distinguir verdaderamente entre el ser y los entes. En este sentido, consideran que si Dios se entiende como puro acto de ser Tomás habría eludido la crítica del friburgués. Esta posición sin embargo, implica una lectura de la ontología tomista que revela un problema latente en su filosofía, a saber, la sustancialización del ser mismo que Aristóteles presenta como la aporía undécima en el libro III de la *Metafísica* puesto que la afirmación de Dios como un ser cuya esencia es puro acto de ser se asemeja demasiado a un ente cuya esencia es el ser mismo. En el siguiente trabajo mostraré la relación que existe entre el intento de defender a Tomás frente a Heidegger y el problema que tal interpretación genera señalando que si bien esta lectura lo maximiza, hay elementos para considerar que es un problema real en la ontología tomista.

## II. Un principio de existencia.

En la metafísica de Tomás de Aquino el concepto de *actus essendi* refiere al aspecto exclusivamente existencial de todo ente por el hecho de estar siendo en “acto”. De esta

manera en *SS*<sup>1</sup> en el contexto de la simplicidad divina Tomás establece que “[...] el “ente” [*ens*] no expresa esencia, sino sólo acto de ser [*actum essendi*], puesto que es el principio mismo [*cum sit principium ipsum*] [...]” (*SS* lib. 1, d. 8, q. 4, art. 2, ad 2, trad. 2002: 308). Como vemos, el nombre “ente” expresa “acto de ser” implicando una identificación fuerte entre el aspecto activo de la acción de ser como “principio” de existencia de la cosa como vuelve a afirmar en la q. 5 mediante el ejemplo del “correr” puesto que “por lo que es” [*quo est*] puede llamarse el mismo “acto de ser” [*actus essendi*] como aquello “por lo que se corre” es “acto de correr”. “Acto de ser” entonces es el principio por el cual se dice que determinado ente ejerce su acción de ser, i. e., existe.

Pasemos ahora al *DV* q. 1 art. 1, en el cual Tomás retoma la distinción boeciana del *De Hebdomanibus* entre “el ser” [*esse*] y “lo que es” [*quod est*]. Siguiendo esto, afirma que allí “[...] se distingue el acto de ser [*actus essendi*] de aquello a lo que ese acto conviene [*eo cui ille actus convenit*]. El nombre de ente [...] se toma del acto de ser, no de aquello a lo que el acto de ser conviene [...]” (*DV* q. 1, art. 1, ad s.c. 3, trad. 2003: 67). Se establece entonces un paralelo entre las nociones de *esse / quod est* y *actus essendi / eo cui ille actus convenit*. Esta distinción conlleva conclusiones metafísicas evidentes. La primera aclaración importante es que estos conceptos se aplican a las creaturas, es decir a las sustancias. Esto no deja de ser importante por dos razones: en primer lugar porque esta distinción no se aplica al ser divino. Y en segundo lugar, porque no se aplica tampoco a aquellos sujetos de los que se puede hablar de *esse* y sin embargo no son sustancias creadas. El ámbito de extensión de la noción de *esse* abarca también a los sujetos de predicación no existentes en la realidad.

Efectivamente, como vemos en *ST*<sup>2</sup> hay una distinción entre esos dos planos:

A lo segundo hay que decir que “ser” [*esse*] se dice de dos maneras: de un modo, significa el acto de ser [*actum essendi*]; de otro modo significa la composición de la proposición que la mente forma aplicando un predicado a un sujeto. Si tomamos a “ser” en el primer sentido, no podemos conocer

---

<sup>1</sup> Los textos fuente de Tomás de Aquino se citarán a partir de la numeración canónica y luego la paginación de la traducción consultada. Cabe aclarar que dichas traducciones fueron corregidas cuando se lo consideró conveniente. Cf. “Bibliografía” con respecto a las abreviaturas de las obras.

<sup>2</sup> Este pasaje debe ser visto en paralelo a los siguientes: *SS* I, d. 33, q. 1, art. 1, ad. 1; *DE* cap. 1; y *DP* q. 7 art. 2 ad 1.

su ser más que lo que conocemos su esencia, sino sólo si lo tomamos del segundo modo. Puesto que sabemos que en la proposición que formamos sobre Dios cuando decimos “Dios es” es verdadera” (*ST I*, q. 3, art. 4, ad 2, trad. 2001: 118).

Sólo en la medida de lo posible en que formemos proposiciones acerca del modo de ser de Dios, es decir, que nos mantengamos en el plano lógico, es que podremos tener una teología. Puesto que de otro modo sería imposible ya que tanto la esencia como el ser de Dios no los podemos conocer directamente. Esta distinción entre planos es muy importante tenerla en cuenta, puesto que en el pasaje de *ST* es lo que permite abrir la posibilidad de una teología.

Este texto retoma el criterio del *DE* mediante el cual se realiza la distinción entre el plano lógico y el ontológico o, como dice Bobik (2004: 31) en su traducción y comentario “el ser proposicional como opuesto al ser real”. La diferencia está puesta en que hay una manera en que se dice *esse* que refiere a lo que se encuentra fuera de la mente, pone algo en la realidad [*aliquid in re ponit*] (Bobik, 2004: 36). Por otro lado, hay un sentido de ser que no se refiere a algo más allá de lo que queda en un plano lingüístico o mental. Desde este punto de vista, se puede decir que es posible de ser cualquier sujeto de predicación del que se adjudican propiedades en una proposición la cual puede ser considerada como verdadera o falsa<sup>3</sup> porque “ya sea una cosa algo que se encuentra ahí (ser real) o no (ser de razón), es en cualquier caso algo de lo que uno puede hacer afirmaciones” (Bobik, 2004: 37). En este sentido, se puede decir por ejemplo que “la ceguera es” y realizar afirmaciones de cosas que no existen adjudicándoles propiedades.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Es de notar también que en *DE* la distinción no se plantea por fuera del esquema aristotélico, incluso citando *Metafísica V* como fuente. En el *DP* también es citado como fuente tal pasaje pero sin embargo aparece de manera más manifiesta el lenguaje conceptual propio de Tomás. Y más adelante en *ST* ya ha desaparecido la mención del libro V de la obra aristotélica. Debemos considerar entonces si a pesar del paralelismo entre los tres escritos, no hay entre ellos un progresivo alejamiento del lenguaje de la doctrina aristotélica y una formación de un nuevo vocabulario propio. En ese caso, el concepto de *actus essendi* podría ser interpretado desde un punto de vista genético con raíces en Aristóteles pero que alcanza su propia claridad conceptual en una obra magna como la *ST*.

<sup>4</sup> La similitud entre dichos textos es evidente. En todos ellos hay una distinción entre sentidos de “*esse*” que generalmente es doble, tanto en *ST*, como *DP*, como *DE* a diferencia del *SS* cuya división es triple. Por razones de espacio, los textos del *DP* y el *SS* no son analizados aquí. Sólo cabe mencionar que en el primero se encuentran ambos sentidos enunciados de la misma manera, mientras que en *SS* al ser como

Esta distinción refuerza nuestra hipótesis de que el *actus essendi* es el nombre para el principio que significa el aspecto existencial de un ente, implicando que mientras hay ciertas cosas que pueden estar en acto y sin embargo no existir como entes (tales como un pensamiento en el alma de un sujeto) hay una actualidad que refiere a la existencia propiamente dicha de un objeto metafísico. Los entes reales en este esquema son explicados por una relación entre los dos co-principios de *esse/essentia*.<sup>5</sup> Más allá de que tengan diferencias esenciales entre ellos, todos los entes tienen la particularidad de ser, de existir. Y el principio del *esse* es el que explica este fenómeno y que los hace ser similares en el sentido de que “todos convienen en el ser” (*SCG I*, cap. 26, §3, trad. 1991: 35). Afirmamos entonces que hay una relación estrecha entre el *actus essendi* y el *esse* como principio explicativo y constitutivo de los entes desde el punto de vista de que el *actus essendi* es el aspecto de ser o “estar ahí” de los entes, de existir propiamente dicho al cual se le puede dar el nombre de “principio”.

### III. La lectura de Gilson y sus seguidores

A partir de estos conceptos, es que realiza su lectura Gilson, la cual llamaré “tomismo”,<sup>6</sup> en la cual resalta la presentación del binomio conceptual *essentia/esse* y la noción de un ente que es causa del *esse* de todos los demás como un adelanto con respecto a la filosofía de Aristóteles quien habría errado en no distinguir el aspecto existencial del verbo ser. Además Dios al ser causa del *esse*, no puede ser otra cosa que *esse* indistinto a su esencia. El *Ipsum esse subsistens* entonces es sólo *actus essendi*, existir puro (Gilson, trad. 1978: 113 y 187). En efecto, su caso es único porque “lo que el ser es no es sino aquello por lo que existe, a saber, el acto puro de existir” (Gilson, trad. 1978: 113). El concepto tomista de Dios para Gilson entonces, es el de un existir puro, absoluto y único (Gilson, trad. 1978: 113). Tomás entonces habría distinguido entre un “puro existir” subsistente y los entes cuya existencia les adviene externamente

---

“acto de la esencia” y “copula” se agrega además el ser como naturaleza de la cosa en tanto la definición es una oración que significa lo que es el ser y esta nos da a conocer su naturaleza.

<sup>5</sup> Cf. al respecto de este planteo *DE* cap. 3, 4 y 5.

<sup>6</sup> Para una identificación más precisa debería ser nombrada “tomismo gilsoniano” puesto que el concepto de “tomismo” es muy amplio y puede dar la idea (equivocada pienso yo) de que la única o mejor manera de interpretar la filosofía de Tomás es a partir de esa visión.

atribuyendo un papel privilegiado “al *esse* en la estructura de lo real” (Gilson, trad. 1978: 113 y 187) y convirtiéndose en el punto más alto de elucidación conceptual de la filosofía medieval llegando “hasta la raíz misma del ser, el *actus essendi*, el *ipsum esse*” (Gilson, trad. 1978: 187). Bajo esta consideración la historia de la filosofía podría leerse a partir de dos tipos de metafísicas: “existencialistas” y “esencialistas” (Gilson, trad. 1978: 178)<sup>7</sup> en la cual Tomás sería el “existencialista” que alcanzó un concepto de “ser” más profundo y desarrollado al examinar los entes desde una perspectiva existencial: “[d]ecir que el ser (*esse*) se comporta como un acto, incluso respecto de la forma [...] es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia” (Gilson, trad. 1978: 178).

A partir de esta lectura algunos tomistas seguidores de Gilson consideraron que el *aquinate* era inmune a la acusación heideggeriana del olvido del ser presentada en *Ser y Tiempo* pero tematizada a partir de los años 30. Entre ellos, Fabro y Derisi consideraron que la crítica heideggeriana consistía en que “reprocha a la filosofía occidental haber diluído el ser en el ente, en un concepto abstracto, que ha escamoteado y ocultado la verdadera realidad de aquél” (Derisi, 1974: 288). Asimismo, interpretan que esta crítica al “conceptualismo” es equiparable a la de “esencialismo” que Gilson desarrolla en su obra puesto que en ambos casos, se estaría reclamando por un estudio del ser del ente que no sea sometido a la “*idea*” o la “*ousía*” (Echauri, 1970: 114ss). Pero en este contexto, la intención apologética de los gilsonianos es doble: no sólo mostrar que el *esse* está reconocido como tal en la ontología tomista, sino que Dios al ser un puro ser no puede ser un ente en su metafísica. Como afirma Echauri (1964), mediante esto Tomás escaparía de la otra acusación de la que creen se ve inmerso injustamente: la de la constitución onto-teo-lógica de su metafísica. Esto se debe a que la “lógica del ente supremo” que sería estructural y constitutiva de la metafísica occidental no se adecuaba a los cánones de la ontología tomista. Heidegger desconocería los términos bajo los cuales Tomás establece el concepto de Dios. La estructura de la metafísica tomista entonces, no podría ser objeto de esta crítica puesto que si bien se establece bajo la lógica de “Dios”, éste último no es un ente supremo, sino que es el puro acto de ser o en otras palabras “el Ser mismo y nada más que el Ser en su plenitud absoluta” (Echauri, 1964: 148).

---

<sup>7</sup> El siguiente pasaje es muy claro con respecto a esto: “Convengamos en denominar ‘esencial’ toda ontología, o doctrina del ser, para la cual la noción de sustancia y la noción de ser equivalen entre sí. En tal caso habrá que decir que, en una ‘ontología esencial’ el elemento que termina la constitución de la sustancia es el elemento último de lo real, lo cual no puede suceder en una ‘ontología existencial’, en la que el ente se define en función de la existencia”, cf. Gilson, trad. 1978: 178.

La estrategia apologética de los gilsonianos entonces implica dos pasos:

- a) Realizar la interpretación sobre la crítica heideggeriana del olvido de ser en términos de conceptualismo y;
- b) Realizar una lectura de la metafísica tomista desligando al concepto de Dios de cualquier rasgo óntico que afecte su condición de “puro acto de ser”.

Estableciendo ambas hipótesis, Tomás ostentaría el curioso privilegio de defender una “metafísica” propiamente dicha cuya constitución escape a la problemática estructural que Heidegger descubre en ella. Tal y como habíamos anunciado entonces, a partir de la interpretación que realizan de Tomás y de la crítica de Heidegger a la metafísicas, los intérpretes gilsonianos consideran que Tomás no puede ser objeto de tal crítica. Veremos ahora sin embargo, que su lectura de la metafísica tomista acarrea algunas consecuencias para la teoría del aquinate.

#### IV. ¿Subsiste el ser?

El nombre de algo según Tomás, se toma de su *essentia*, pero “[e]n Dios, sin embargo, su ser es su esencia, por lo que el nombre que se toma del ser lo nombra propiamente, y es su nombre propio” (SS lib. 1, d. 8, q. 1, art. 1, co.). De esta manera, la posibilidad de llamar a Dios “El que es” *propiamente*, algo no menor ya que es el nombre que Dios mismo eligió para presentarse ante Moisés, depende en el esquema metafísico de Tomás no de que Dios posea *actus essendi* (como todos los demás entes) sino de que *lo sea*. Por eso, el nombre con el que se conoce en la filosofía de Tomás el modo de ser de Dios es el de *Ipsum esse subsistens* pues en efecto, *esse* y *essentia* no se distinguen y por lo tanto, es factible decir que su modo de ser de es tal que su propiedad esencial es la de ser *actus essendi*. Como señala Bobik en relación al argumento de DE cap. 4 “una cosa en la cual su existencia es idéntica con su esencia suele ser descripta por Tomás como una cosa que es pura existencia, o existencia separada, o existencia absoluta” (Bobik, 2004: 170). Efectivamente, Tomás suele referirse a Dios en algunos contextos de simplicidad como “*esse tantum*” que vendría a significar “ser solamente”.<sup>8</sup> Dios entonces,

---

<sup>8</sup> Cf. DE, cap. 5 y DP, q. 6, art. 6, ad. 5.

sería el puro ser mismo separado o hipostasiado el agregado de “*subsistens*” nos permite decir en un neologismo “substentificado”.

Lo curioso es que la conclusión que conlleva esta manera de argumentar es lo que Aristóteles ataca en el libro III de la *Metafísica* en el cual se presentan las aporías que atentan contra una filosofía primera. Uno de los blancos principales es la creencia platónica de que el “ser mismo” es la esencia de una cosa. Esta posición, generaría el problema de Parménides ya que a partir de la existencia de algo cuya esencia sea el “ser mismo” generaría la aporía de querer explicar cómo hay otras cosas además de esta que también “son” (Berti, 2008: 7). En el comentario de Tomás a tal pasaje de la *Metafísica* sin embargo, no ofrece una clarificación sobre tal cuestión en relación a lo que en su filosofía se conoce como el *Ipsum esse Subsistens*. Lo curioso aquí es que la traducción del griego “*autó ón*” al latín vendría a ser “*esse ipsum*” o “*ipsum esse*” con lo cual la cuestión se torna realmente problemática, no por la coincidencia entre la denominación de los entes supuestos sino por el hecho de que la idea a la cual Aristóteles está oponiéndose es justamente la que en la filosofía de Tomás parece defenderse: la postulación del “ser mismo” como separado e hipostasiado que convierte a determinado ente en uno en el cual la esencia es el ser.

Para señalar en dónde estaría la diferencia con el modelo aristotélico, en éste hay una negación de la posibilidad de que el primer motor sea una instancia pura de ser, como dice Enrico Berti: “si la primera sustancia fuera la instancia purísima de ser, sería la esencia del ser. En otros términos, habría una sustancia cuya esencia sería el ser mismo” (Berti, 2001: 204). Como hemos visto anteriormente, esta caracterización que realiza de esa supuesta primera sustancia es muy cercana al modo de entender a Dios en el argumento de Tomás. El comentador reconoce esta afirmación: “[e]ste es el concepto de Dios como *Esse ipsum subsistens* el cual está presente en [...] la teología cristiana de Tomás de Aquino” (Berti, 2001: 204).

Este problema no es menor, pero no por la cuestión del “aristotelismo-platonismo” de Tomás sino porque se enfrentan dos visiones de ser distintas, una homónima y una sinónima. Sería muy difícil sostener que el ser sea homónimo y además que haya un ser separado que incluso tenga un esencia (aunque se identifique con ella). Este es el punto que quiere señalar Berti y al que queremos hacer referencia como el problema que la interpretación gilsoniana de Tomás no alcanza a ver.

## V. Conclusión.

Si nuestras sospechas sobre este problema que genera la postulación de un ser separado son ciertas, entonces Tomás (o deberíamos decir la interpretación “gilsoniana” de su metafísica) se encontraría ante una encrucijada.

Por una parte, la problemática de la univocidad es más cercana de lo que parece, por el hecho de que “el ser” tendría una esencia (por más que se identifique con él). Si para Tomás Dios “es” pura y simplemente, entonces efectivamente no podría sostener una visión aristotélica del ser. No por nada, en estos comentaristas se produjo un distanciamiento de la lectura aristotelizante de Tomás y un redescubrimiento de la influencia platónica. La pregunta que debemos realizarnos es si puede sostenerse esta “superposición metafísica” que significaría mantener la equivocidad del término “ser” y sin embargo afirmar que hay un “ser separado” que se identifica con su esencia y cuya relación con los demás entes es por “participación. Y aún así, si en Dios no se distinguen *esse* y *essentia*, ¿no sería también la ontología de Tomás “esencialista”? pues en última instancia, sólo en la explicación del ser creado el “*esse*” tendría un papel privilegiado.

Por otra parte, tenemos que analizar la relación de esta lectura con la problemática heideggeriana. Efectivamente, si consideramos las críticas del friburgués a la metafísica como los gilsonianos hacen, habría que decir que Tomás escapa a ellas. Pero lo cierto es que no es así. En cuanto a la crítica del olvido de ser, si bien uno de los prejuicios que Heidegger menciona al comienzo de *Ser y Tiempo* implica la postulación del ser como el concepto más general (Heidegger, trad. 2007: 12), esta no es toda la crítica, ni siquiera su núcleo fundamental. En el contexto de esa obra al menos, el problema es que el sentido del ser se ha interpretado a partir del privilegio de una dimensión temporal a saber, la presencia (Heidegger, trad. 2007: 36). Pero además, con respecto a la segunda crítica de la cual Tomás se salvaría, que refiere a la constitución de la metafísica a partir de la “lógica del ente supremo” (i. e. la “*onto-teo-logía*”), la interpretación de Dios como puramente el ser sin convertirse en un ente, no necesariamente excluye a Tomás del elemento onto-teo-lógico, puesto que aún siendo el “puro acto de ser”, la relación entre Dios y la creatura nunca deja de ser una relación de causalidad. Efectivamente, así como lo es en el sentido del movimiento (siguiendo a Aristóteles) Dios es la causa primera también en el sentido ontológico, puesto que es “*causa essendi*” de todos los entes. Echauri (1964) en su lectura crítica de la acusación heideggeriana cita constantemente la presentación de *Identidad y Diferencia* y considera que este factor de

“causalidad” que caracteriza la lógica del ente supremo (y que Heidegger es muy explícito en señalar) puede contestarse a partir de la distinción entre el orden de la fe y el de la inteligencia. Más allá de esta distinción, si hay algo de lo que no pueden quedar dudas es de que mientras la metafísica considere una relación de fundamentación entre un ser primero y los demás entes en términos de “causalidad”, la constitución de la metafísica será onto-teo-lógica. Como se afirma en la conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”: “el asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio” (Heidegger, trad. 1988: 109).

Resumiendo entonces, si Tomás es interpretado como los gilsonianos creen, e interpretamos la crítica heideggeriana como ellos la toman, escapa al olvido del ser pero es objeto de críticas hacia el interior de su sistema metafísico. Si en cambio, no lo interpretamos de este modo, los problemas de la “superposición metafísica” continuarían aunque podrían matizarse pero ya no podría hacer frente a las tesis críticas de la filosofía heideggeriana. De manera que para escapar al embudo, lo que hay que hacer es interpretar a Tomás de otra manera, no sólo por esta cuestión de la crítica heideggeriana, sino porque en su misma metafísica proponer esa lectura sería contraproducente.

## Bibliografía

- Aquino, T. de (1991). *Suma Contra los Gentiles*, trad. Carlos Ignacio González, México D.F.: Porrúa.
- Aquino, T. de (2001). *Suma de Teología*, (5 tomos) trad. José Martorell Capó, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. de (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, (3 Tomos) Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. de (2003). *Sobre la verdad. Cuestiones disputadas sobre la verdad*, trad. Julián Velarde, Madrid: Biblioteca Nueva.

### Las abreviaturas utilizadas son las siguientes:

- SS *Scriptum super IV Libros Sententiarum*
- ST *Summa Theologiae*
- DE *De Ente et Essentia*
- DV *Quaestiones disputatae De Veritate*
- DP *Quaestiones disputatae De Potentia*
- SCG *Summa Contra Gentiles*

- Aristóteles (2000). *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Berti, E. (2001). *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, pp. 185-207.
- Berti, E. (2008). El 'tomismo analítico' y el debate sobre el *Esse ipsum*, trad. Mariano Ure, conferencia pronunciada en el marco de la Cátedra Extracurricular "Octavio N. Derisi", Buenos Aires, Octubre. Disponible digitalmente en: [www.uca.edu.ar/uca/common/grupo17/files/tomismo\\_esp\\_dr\\_berti.pdf](http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo17/files/tomismo_esp_dr_berti.pdf)
- Bobik, J. (2004). *Aquinas on Being and Essence. A translation and Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Derisi, O. (1974). *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires: EDUCA.
- Echauri, R. (1964). *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras.
- Echauri, R. (1970). *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Gilson, E. (1978). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. Fernando Mugica Martinena, Pamplona: EUNSA.
- Heidegger, M. (2002). *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Editora Nacional.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires: FCE.