

# EN TORNO AL ARTICULO DE INES ILLAN

EL BASILISCO



Resumimos, por considerarlo de interés para muchos lectores, la temática del debate que se abrió en la sesión del Consejo de Redacción de EL BASILISCO tras la lectura que la profesora Inés Illán hizo de su trabajo.

1. ¿En qué medida y por qué razones sería oportuno considerar a EL BASILISCO como cauce del riguroso trabajo de Inés Illán? El artículo se ocupa de Tácito (un historiador, no un filósofo) y desarrolla un análisis brillante, sin duda, pero mantenido en términos filológicos —no «filosóficos»—. Y entonces, ¿en qué medida una revista que no quiere ser meramente enciclopédica, sino filosófica, puede acoger un trabajo que, al parecer, es de naturaleza más bien filológica (científica, categorial)?

Evidentemente, el debate suscitado en el marco (práctico) de un Consejo de Redacción no era otra cosa sino un episodio del debate siempre abierto en torno a las «cuestiones de demarcación» entre las ciencias y la filosofía. Quedaría referido este debate a un caso concreto y preciso, un caso que encierra sus propios problemas (como todos los casos particulares) y que no sería posible resolver acudiendo a esquemas o criterios abstractos, por otra parte indispensables. Pero será preciso desarrollar esquemas o criterios mediante su aplicación al caso particular. Porque sólo cuando estos desarrollos son posibles y mínimamente satisfactorios, cabrá hablar de criterios operativos y válidos. Cualquier criterio no es sino una fórmula hueca hasta tanto no muestre su aptitud para discriminar, es decir, para establecer, no sólo las líneas de demarcación, sino también las líneas de interferencia que subsisten entre los recintos demarcados (incluso que se perfilan a consecuencia de la misma demarcación).

Si en muchas ocasiones —en situaciones similares a la presente— no se suscitan debates de la índole del nuestro, esto es debido no tanto a que la aplicación de los propios criterios sea obvia, sino a que se da por juzgada positivamente la aplicación, en virtud, acaso (muchas veces), de motivo tan rutinarios como oscuros. Supongamos que una metodología similar a la que preside el trabajo de Inés Illán se hubiese aplicado a un texto de Séneca o de Aristóteles, incluso en el supuesto de que tal texto tuviese una temática paralela a la del texto de Tácito: hubiera bastado, probablemente, el nombre de Séneca, o el de Aristóteles, para dar por resuelto el problema de la demarcación. Los nombres de Séneca o de Aristóteles justificarían la inclusión de los hipotéticos trabajos en una revista de filosofía; pero el nombre de Tácito parece, en el contexto, exigir una justificación más explícita, pese a que la asociación que suponíamos dada entre los textos de Séneca o de Aristóteles de nuestro ejemplo y la Filosofía fuese meramente, por decirlo así, metonímica, una «asociación por contigüidad». Y es este tipo de asociación el que preside acaso muchas veces la división del trabajo «académico». Séneca, Aristóteles, —o Kant, o Hegel— son asignados, desde luego, a los profesores de Filosofía; Tácito, como Sófocles —o Shakespeare o Byron— son asignados a los filólogos, a los gramáticos. Y siempre parece haber algo de «intrusismo», o de diletantismo, cuando un profesor de filosofía habla de Sófocles, o cuando un filólogo habla de Aristóteles. A mayor abundamiento, el trabajo filológico de un filólogo sobre un texto de Tácito debiera parecer extemporáneo en una revista de Filosofía.

2. Pero, por otro lado, y sin perjuicio de las disociaciones impuestas por los conceptos clasificatorios académicos (que no son, desde luego, gratuitos ni meramente subjetivos, sino dotados de una abstracción que contiene su propia dialéctica), subsiste la impresión de que el tra-

bajo sobre Tácito que nos ocupa encierra un indudable interés filosófico —es ya una prueba la atención con que se siguió su lectura— aún cuando las claves de su interés permanezcan en la penumbra. Si apelamos al criterio abstracto que nos es habitual al efecto, diríamos que los *conceptos* por medio de los cuales se desenvuelve este trabajo filológico (categorial) están atravesando por *Ideas* filosóficas (1). Y podrían ser precisamente estas *Ideas* que se abren camino a través de los conceptos categoriales aquello que suscitaría el interés de un círculo de personas dedicadas profesionalmente a la filosofía. Pero la apelación a este criterio general obligaba a plantear inmediatamente estas dos cuestiones:

a) La presencia de *Ideas* en los conceptos categoriales puede considerarse como universal; luego solamente si reconocemos *modos* diversos de esa presencia, podremos también hablar de análisis categoriales que ofrezcan (como el que nos ocupa) un interés filosófico más inmediato o explícito que otros. En la hipótesis opuesta, cualquier análisis conceptual debiera ofrecer un interés similar para la filosofía —lo que equivaldría prácticamente a recaer en el enciclopedismo—.

b) Supuesto que en los conceptos del trabajo que nos ocupa se realicen *Ideas* de especial relevancia filosófica, será necesario determinarlas —no bastaba con postularlas, fundándose en el interés psicológico que nadie pone en duda.

3) *Ad a)* La diversidad de *modos* puede ser establecida según diferentes tipologías, partiendo del supuesto incluso de que todo concepto encierra un interés filosófico. Pero parece que el concepto de *entropía*, de la Física, encierra un interés filosófico mayor que el concepto de *Amperio*; o el concepto de *Signo*, en Lingüística, más que el de *diptongo* —y esto sin olvidar que «entropía» y «signo» están re-definidos conceptualmente en las correspondientes ciencias y que es un grave error confundir la dimensión filosófica que sin duda poseen estos términos con su dimensión *conceptual* (error en el que tantas filosofías han incurrido, a consecuencia, muchas veces, de la desatención al formato categorial que es preciso otorgar a conceptos semejantes o, lo que es equivalente, a la pretensión de filosofar sobre determinados conceptos al margen de sus desarrollos categoriales).

Para nuestros efectos, sería suficiente distinguir los modos de realización genérica (es decir, la realización de una *Idea* en un concepto considerado como muy similar a otro dado y previamente analizado) de los modos de realización específica; los modos de realización inmediata y los modos de realización mediata (es decir, dada a través de terceros conceptos); los modos de realización directa y los modos de realización oblicua.

El trabajo que nos ocupa realizaría, en el desarrollo de sus conceptos, *Ideas* filosóficas, tanto de un modo inmediato o explícito, como de un modo recto (no oblicuo). Y ello, no sólo en virtud de que los propios términos del texto de Tácito ya dan pie para ello, sino porque el análisis que de estos términos se nos ofrece gira, en gran medida, sobre esas mismas *Ideas* —si bien el uso que de las mismas él hace, no sea tanto el de la reflexión

filosófica, cuanto el del ejercicio de las tareas del análisis filológico. Cabría decir acaso que muchas *Ideas* son aquí más bien *ejercitadas* (aunque inmediatamente y de modo no oblicuo) que *representadas*, sin que por ello su eficacia con-formadora sea menor.

4) *Ad b)* Sin excluir otras, la *Idea* que, atravesando los conceptos del trabajo considerado, sería por sí sola suficiente para suscitar nuestra atención, sería la *Idea* de la Verdad —y, más exactamente, una constelación de *Ideas* que, especialmente a partir de supuestos marxistas, vienen girando en torno a la *Idea* de Verdad: *Conocimiento, Conciencia, Factores determinantes de la limitación de la conciencia, Falsa conciencia, Conciencia interesada, Conciencia individual y conciencia de clase, Ideología, Superestructura, etc.* Evidentemente, el filólogo podrá llevar a cabo una *lectura* —incluso una *lectura crítica*— sin necesidad de regresar hacia la representación explícita de las *Ideas* de esa constelación, o de la constelación de estas *Ideas*; pero también será posible simultáneamente entender (*intus-legere*) este artículo a la luz de la constelación de *Ideas* de referencia.

5) El *exordio* del texto de Tácito expondría una concepción de la Verdad que, por cierto, parece compartida, de hecho, por la autora del trabajo que analizamos. Es, por otro lado, la concepción clásica (la verdad como *homoiosis* o *adaequatio* entre las *representaciones* que la conciencia se hace de una *realidad* y la realidad misma). Se diría también que esta concepción de la verdad está enmarcada en un contexto «racionalista» que incluye una metodología *crítica* por relación a la leyenda y al mito: la primera frase de Tácito, reminiscencia de Salustio, no habla de *Troiani* sino de *reges*. Además, se expone una doctrina sobre las causas que desvían la conciencia de su capacidad de *representarse* a la *realidad*: son las pasiones, el miedo o la adulación, aquellas causas que aparecen como deformadoras de aquella capacidad —por ejemplo, los *rumores* que se extendieron en la última época de Augusto, tan agudamente analizados por Inés Illán. Diríamos que la conciencia es sobreentendida como una conciencia verdadera, pero susceptible de estar perturbada por causas que la determinan eventualmente como conciencia falsa. Por eso Tácito, que quiere representarse la realidad de la historia romana («los hechos») tal como sucedió, nos declara que está en disposición de hacerlo, porque su ánimo se encuentra *sine ira et studio*. Esto no quiere decir que el juicio sobre sí mismo sea certero; Tácito está también, a su vez, sometido a condicionamientos capaces de inclinar a su conciencia hacia representaciones no impuestas por «los hechos» —y el trabajo que analizamos nos señala muchos de estos condicionamientos—. Pero señalándolos, no apelaría necesariamente a una *Idea* de verdad distinta a la que atribuimos a Tácito, sino que, más bien, sería la misma *Idea* aquella que sería aplicada eventualmente a la crítica del propio Tácito. Que la autora comparte lo que llamábamos «*Idea* clásica de verdad» podría deducirse de la estructuración fundamental que ofrece del texto de Tácito: a) Hechos (*historias*), b) *Historias*, c) proyecto de Tácito, definible como un intento de conseguir la *adaequatio* entre b) y a).

Esta teoría de la verdad de la conciencia no implicaría necesariamente, por cierto, (aunque tampoco la excluiría) una concepción *gnóstica* de la conciencia —una concepción de la conciencia puramente *especulativa* que

(1). Véase la sección Léxico de este mismo número, artículo *Filosofía* de Luis Javier Alvarez.



establécese que aquello que movió a Tácito a conocer la historia romana fuese la pura voluntad de conocimiento de la realidad, la voluntad de atenerse «al puro registro de los hechos», al margen de toda pasión y parcialidad, por tanto, como si (fenomenológicamente al menos) Tácito se considerase situado, en el momento de querer escribir *sine ira et studio*, más allá del mundo real (de los hechos), en una «quinta dimensión» neutral, en un éter olímpico libre de toda valoración. Por supuesto que ello no fue así, y el estudio de Inés Illán nos ilustra ampliamente al respecto. Pero lo que queríamos decir es que, no ya efectivamente, pero ni siquiera fenomenológicamente (intencionalmente) sería preciso atribuir a Tácito una «conciencia de implantación gnóstica», una autoconcepción gnóstica de su situación como historiador. La concepción de la verdad que le atribuimos es compartible con una autoconcepción mundana, de *implantación política*, de su situación como historiador. Tácito quiere ser neutral, imparcial, cierto —pero según una definición de parcialidad, que sólo puede establecerse supuesto un marco material muy preciso: el de unas determinadas convicciones morales en torno a la República romana y la libertad que ella comportó (libertad que habría germinado en la época de los reyes, que floreció en la República y que se marchitó en el Principado). Serían estas convicciones republicanas —un modo de entender la libertad aquello que movió la voluntad de Tácito como historiador. Sería la «verdad de las virtudes republicanas», la *libertas*, aquello que haría posible conocer fielmente lo que ha ocurrido, porque sólo la libertad confiere aquella independencia individual de juicio que permite mantener a la conciencia inmune (libre) de toda sumisión a intereses de terce-

ras personas *particulares*, inmune de toda parcialidad, que adopta el punto de vista *ajeno* («alienado») del Príncipe, por ejemplo, en lugar de adoptar el punto de vista de la virtud política, entendida como *esencia* de la propia sociedad. Resulta ser a su vez el conocimiento exacto de la realidad fundamental, necesario para el restablecimiento de la libertad, para la crítica de las falsas representaciones movidas por la adulación o por el miedo. En resolución: la imparcialidad de Tácito no implicaría una conciencia de neutralidad absoluta (en el sentido de la *Wertfreiheit*), sino, por el contrario, la adhesión a los ideales y valores de la época republicana (tal como eran percibidos, naturalmente, por su clase gestora). Una parcialidad política que, sin embargo, es interpretada como propiedad del *todo* auténtico de Roma. Como historiador, Tácito no se habría sentido atraído por cualquier tipo de paradigma de conciencia gnóstica (el paradigma pirrónico, pongamos por caso), por un paradigma de conciencia intemporal, sino por el paradigma de la conciencia representada por los *claros scriptores* de la República, cuya tradición el quiere restaurar. Si cabe decir que Tácito se autoconcebe como un innovador en Historia comparable a Bruto, ¿no sería preciso atribuirle el deseo de restaurar la misma República romana como marco «en indicativo» necesario para llevar a cabo su innovación?. La *conciencia interesada* (cuando se trata del interés por la libertad, según unas determinaciones históricas o unas condiciones políticas similares a las del orden senatorial) lejos de mostrársenos como un obstáculo para la verdad, se nos manifiestan condiciones de la misma, incluida su recurrencia: de ahí cabría deducir la dimensión *apelativa* del propio lenguaje de Tácito en la medida en que su texto

contiene una apología implícita de la *libertas* y una condenación de la *dominatio*.

En cualquier caso, parece que tendría sentido decir que es sólo desde la concepción clásica de la Idea de verdad desde donde puede darse por sobreentendida la ecuación entre *Ideología* (en el sentido de la falsa conciencia) y la *valoración* implícita en el uso de esas formas metafóricas —*oppressus, exutus*— que Tácito utiliza al hablarnos de la llegada de Augusto, según sabemos por el análisis de Inés Illán.

6. Ahora bien: la concepción clásica de la verdad, en la que Tácito estaría envuelto, acaso no está enteramente adaptada al análisis de la propia obra de Tácito. En efecto, aunque los *Anales* (como toda obra histórica) se consideren como «representaciones» (relatos, narraciones, interpretaciones) de ciertos *hechos*, lo cierto es que tales hechos, en cuanto pretéritos, no existen (lo que en otras ciencias puede parecer más oscuro, en la ciencia histórica es más patente) y, por tanto, es imposible contar con ellos como «verificadores» o «falseadores» de las correspondientes proposiciones representativas. Suponemos que los hechos históricos, en sentido gnoseológico, son las *reliquias*; por consiguiente, los *relatos* no serán tanto «representaciones» de una historia real (las *res gestae*) utilizable, sino la construcción e interpretación de los «hechos» históricos, la constatación de relaciones que en modo alguno pudieron, no ya ser conocidas, sino ni siquiera realizadas por los mismos protagonistas de la historia de referencia, puesto que los términos de la relación se encuentran muchas veces en épocas posteriores. Esto significa que cuando analizamos críticamente la obra de un historiador y la reconstruimos, nuestras «referencias» gnoseológicas no son los «hechos» (el contraste entre los *Anales* de Tácito y la *historia* romana efectiva) sino las *reliquias*, y en particular, tratándose de análisis filológico, los otros escritores (Salustio, por ejemplo). El criterio de verdad que de ahí resulta no será el clásico (remozado por la doctrina tarskiana de la verdad) sino aquél que toma la verdad como *identidad sintética* establecida entre términos diferentes (entre diferentes reliquias) a través de operaciones cuya eliminación pudiera ser pedida en nombre de la objetividad de aquella identidad. Y nos parece que este criterio gnoseológico de verdad se *ejercita* muy puntualmente —aunque no se *represente* (incluso aunque se representase con fórmulas del criterio clásico)— a través de la propia metodología del estudio de la profesora Illán. En efecto, diríamos, ante todo, que este estudio se mueve, no tanto, evidentemente, en la comparación o contraste de unos *textos* («proposiciones») de Tácito y unos *hechos* (la historia romana), cuanto en la comparación o contraste (para decirlo al modo de los lingüistas) entre unos *significantes* (las palabras latinas) y unos *significados* (para cuyo entendimiento es preciso suponer dados otros contextos de experiencia del «presente» político, religioso, etc.). La inseparabilidad entre estos dos órdenes no quiere decir que no sean disociables esencialmente, porque para ello sería suficiente apelar a la composibilidad de los elementos del orden de los significantes según un ritmo diferente al de la composibilidad de los elementos del orden de los significados. La disociación entre el orden de los significantes (o si se quiere, del «plano de la expresión») y el orden de los significados del «plano de los contenidos») Implicaría, sencillamente, el reconocimiento de diferen-

tes estratos tanto en el orden de los significantes (estratos de las desinencias verbales, estrato de las secuencias sintácticas, el énfasis, etc.) como en el orden de los significados (constelaciones semánticas, religiosas, económicas). Sólo porque los elementos de un estrato dado en un orden pueden aparecer compuestos con diferentes estratos del otro, parece posible hablar de una oposición (no dicotómica o metafísica) entre *significantes* y *significados*. Por supuesto, el análisis de los diferentes estratos en los cuales cabe distribuir los términos del texto —los estratos de la «sustancia del contenido» o los de su «forma», las campañas de Tiberio, o los infinitivos— es tarea científica, nunca enteramente agotada, dada la complejidad del propósito. Es la propia riqueza del análisis del trabajo de Inés Illán la que nos notifica que es posible investigar todavía más y la que nos hace esperar los resultados de sus propias anunciadas investigaciones.



Ahora bien: el texto de los *Anales* tal como se nos ofrece analizado aquí, aparece, ante todo como la *obra* de un escritor al cual, a su vez se le atribuye una nítida conciencia de su individualidad (atribución que es posible, por supuesto, no sólo porque la categoría semántica de *individuo* está disponible en nuestro presente lingüístico, cuanto porque Inés Illán nos muestra su efectividad en el «orden de los significantes» del texto en virtud de su argumentación filológico-estilística que considera no sólo los efectos retórico lingüísticos de ocultación y ligados por ejemplo a la *captatio benevolentiae*, como los efectos de autoexhibición: verbos en primera persona del singular, contraposiciones significativas sutilmente advertidas

entre plurales —*reges*— y singulares —*Brutus*—. Esta atribución, que podría parecer trivial entendida al margen de las coordenadas retóricas o bien gnoseológicas —o que incluso podía entenderse en el contexto de ciertas hipótesis histórico culturales, nada claras por cierto, que nos hablan del ascenso de la conciencia individual en la época del helenismo, o incluso desde coordenadas ontológicas, como las constituidas por la oposición sociedad política/individualismo moral— encierra un significado superabundante cuando, por lo menos, se la considera desde una perspectiva gnoseológica. Pues esa «individualidad» atribuida al autor del texto podría también, en todo caso, interpretarse como un reconocimiento *ejercitativo*, por parte de la autora del estudio científico del texto, de la naturaleza  $\beta$ -operatoria inicial de su propio estudio en tanto reconoce una individualidad en Tácito como escritor, similar a la suya propia.

La misma doctrina clásica de la verdad podría estar desempeñando una función en este reconocimiento: Tácito, en cuanto *individuo* —que además se nos da categorizado como un individuo movido por la voluntad de conocer la verdad, por tanto, como un sujeto muy próximo a un *sujeto gnoseológico*— se encuentra en posición análoga, ante determinados hechos históricos, a cualquier otro individuo similar a aquél, por tanto, al menos en la medida en que son individuos pertenecientes a sociedades dotadas de instituciones cuya comparación no es disparatada (incluso llevan el mismo nombre o *significante*: «dictaduras», «senados», «príncipes», «reyes»...) y con caracteres comunes —adulación, rumores, miedos,...— dispuestos a representárselos adecuadamente. Tratándose, pues, del análisis científico de una realidad del tipo de *Anales* de Tácito —cuyo exordio se nos ha presentado como ajustado a un formato «metodológico», cuasignoseológico (incluso se nos dice que el exordio «no aporta nada esencia a la *narratio*»), —no parecerá nada *extemporáneo* comenzar por el reconocimiento de una *individualidad* que está en la fuente (operatoria) de esa «realidad textual». Y aún diríamos que ese reconocimiento es inevitable en una primera aproximación analítica —digamos, la que se mueve en el plano *fenomenológico* del eje semántico—. Pero lo cierto es que en el decurso del análisis, la individualidad operatoria que comenzaba por ser atribuida al autor del texto (a Tácito) resulta claramente comprometida, porque es esa misma *individualidad* (al menos, fenoménica) aquello que el estudio intenta formalmente re-construir. El campo material del análisis científico resulta estar constituido tanto por los *términos* del texto y de los textos pertinentes de otros autores —digamos, los «datos»— como por las propias *operaciones* que Tácito hubo de ejercitar para organizar los «datos de que disponía» —la interpretación de los «términos» como «datos», puede adscribirse, al menos en parte, a la concepción clásica de la verdad. Son, de este modo, las propias operaciones (fenoménicas por tanto) de Tácito las que vienen a parar en algo así como efectos de otras causas o estructuras puestas a la luz por el propio trabajo de análisis de Inés Illán. Hablaríamos (según nuestros términos) de un *regressus*, a partir del plano  $\beta$ -operatorio inicial, hacia un plano  $\alpha$ -operatorio, desde el cual el propio Tácito dejará ya de aparecernos como un individuo-operatorio, en sentido gnoseológico (digamos, consciente de operaciones similares a las del sujeto gnoseológico que lo analiza) para mostrarse como un *resultado* de otras estructuras causales que no son, aquí, por cierto,

de índole naturalista (biológicas, por ejemplo) sino lingüístico-cultural (digamos: situadas en un plano  $\alpha_2$  en el que se organizaría esa «lógica especial concreta» de los *Anales*). El *regressus* al que nos conduce el trabajo de Inés Illán marcharía, no tanto por el camino del ordinario análisis ideológico (el análisis de la «ideología de clase» de Tácito, etc.) cuanto por el camino del análisis estilístico, camino que se cruza muchas veces, sin duda, con el del análisis ideológico o sociológico, necesariamente grosero cuando no pasa por el camino filológico. Este camino nos remite a las líneas de determinadas estructuras al margen de las cuales la actividad de Tácito es inexplicable y, a la vez, a estructuras de las cuales el propio Tácito sería inconsciente, al no mantener (se nos dice) el control de la propia terminología y lenguaje utilizado, aún dentro de un *código* más o menos preciso. Es cierto que el término de *inconsciencia* tampoco podemos entenderlo aquí como denotando un orden dicotómicamente opuesto al orden de la *conciencia* (al modo de los psicoanalistas, por ejemplo). Más bien ensayaríamos entre estos términos (*consciente/inconsciente*) la relación propia de los *conceptos conjugados*, de suerte que lo que es inconsciente se nos dé como una relación (diamétrica) entre diversos estratos o niveles de conciencia. Tácito, como escritor, se mueve en ciertos niveles de conciencia similares a los de un científico que lo analiza al cabo de veinte siglos (pongamos por caso: Tácito tiene algún tipo de conciencia del código analítico, conoce a Salustio, y lo ha leído de un modo no absolutamente diferente a como lo podemos leer nosotros). Pero él no es el *autor* de su obra —al menos si «autor» quiere decir «causa adecuada». La mano de Tácito está movida también por estructuras supraindividuales (y entre ellas contaríamos la propia concepción clásica de la verdad, a partir de la cual es Inés Illán quien nos da cuenta, de hecho, de tantas simetrías internas al texto del *exordio*, en sus tres partes consabidas) de las cuales él no tuvo siempre el mismo tipo de conciencia. Muchas de ellas son aquellas que el análisis de Inés Illán nos pone de manifiesto.

¿Dónde situar la acción de estas estructuras que hemos alineado, gnoseológicamente, en el género de estructuras  $\alpha_2$ ? ¿Son estructuras psicológico-cerebrales, estructuras que se organizan en «la mente» de Tácito? ¿Son, a la vez, sociales o son culturales (significando: que el nivel de realidad «psicológico cerebral», inevitable por supuesto, sólo pudiera alcanzar una función casual cuando va insertado en otros círculos de estructuras supraindividuales precisas, que fuera necesario aislar e identificar frente a otros círculos de estructuras, pongamos por caso, los *ordines*, los grupos, las clases sociales, etc.)?.

6. Muchos más puntos seguiríamos suscitando —pero los anteriores bastan, creemos, para dar al lector una imagen (para bien o para mal, eso es otra cuestión) del espíritu del Consejo de Redacción de esta revista, su sospecha en particular, acerca de cómo el desarrollo de un análisis categorial tan rico como el presente, no sólo ofrece un material en el que evidentemente han de poder estudiarse las propias formulaciones de la Idea de Verdad, sino que también nos ofrece la situación de aquello que, en mayor o menor medida, está a su vez configurado por una determinada formulación de esa Idea de Verdad, en este caso presumimos, por la que hemos llamado «concepción clásica» de la Idea de Verdad.