

EL LENGUAJE LOGICO-MATEMATICO COMO MODELO SEMIOTICO EN EL SIGLO I

José Pablo Martín

1. El ideal cultural y político de la Biblioteca de Alejandría

La presente consideración se coloca en una encrucijada de cuestiones teórico-históricas. Después de Alejandro Magno se intensifican los contactos culturales de griegos y orientales. El ideal helenista de la Biblioteca procura traducir los escritos de la diversidad humana al griego común. Una sola lengua para multiplicidad de discursos. Todo lo humano es traducible, se supone. Pero, ¿es *todo* lo humano traducible? Esta pregunta de nuestra semiótica contemporánea era ya actual entonces.

Hoy es posible escuchar, entre otras, la siguiente distinción descriptiva. La traducción de un libro *técnico* puede acercarse a la transposición de todos los contenidos semánticos pertinentes, aunque queden en el camino sin traducir elementos idiomáticos que no interesan al contenido técnico. Pero parece imposible traducir todos los contenidos semánticos de una obra *literaria*, narrativa, religiosa, antropológica y afines. En este segundo caso no habría marcas semánticas "no pertinentes", pues la identidad del texto es el resultado de la interacción de todas ellas, siendo todas juntas intraducibles, porque cada lengua organiza las interconexiones lexicales en modos diferentes. Se podrá objetar a esta última afirmación que todas las marcas semánticas y sus relaciones pueden ser dichas en cualquier lengua; pero aun suponiendo esto, no sería una traducción literaria. Un soneto, por ejemplo, sería vertido a otra lengua en una descripción semántica de varias páginas, no como "soneto".

En la época alejandrina esta cuestión era debatida también por otras razones, que tampoco están ausentes de las actuales discusiones sobre sociología lingüística. El principio de la traducibilidad universal de lo humano implicaba también una homologación asimilatoria de las culturas en un horizonte donde se buscaba la unidad política de la especie humana. Podríamos decir que la política de Alejandro Magno se había partido en dos: mientras los herederos suyos que gobernaban Antioquía querían unificar la humanidad con la espada, los de Alejandría querían unificarla con la Biblioteca. En este

segundo ámbito es donde aparece el problema que nos ocupa. Ante estas dos concepciones políticas opuestas, aparecen dos reacciones diferentes del judaísmo: una es la resistencia político-cultural de los Macabeos, en Israel, para quienes conservar su lengua era la respuesta a la imposición. Otra es la reacción de los judíos de Alejandría, que ingresan positivamente en la competencia cultural de la Biblioteca. Ellos traducen la Torá al *griego*, y la presentan como la *filosofía* de Moisés. Doble traducción, pues, de un idioma a otro, y de una perspectiva cultural a otra.

2. La traducción de la Biblia, o Septuaginta

No nos conviene ahora desviarnos por los numerosos aspectos de este encuentro de culturas, ni por los complicados destinos de cada una de estas dos tradiciones del judaísmo. Nos conviene concentrarnos en la cuestión semiótica de la *legitimación* de la traducción. Ella produjo acuerdos y rechazos. Era la primera vez en la historia humana que se traducía un texto religioso para que continuara leyéndose como tal. Hay dificultades aparentemente insalvables para la traducción de un texto religioso, teniendo en cuenta que lo aceptado como divino no es solamente algún contenido conceptual sino la materialidad misma de la expresión lingüística. Las dificultades de cambios de idiomas en el ámbito religioso actúan todavía en nuestro siglo, y producen conflictos, cuyos informes leemos en los diarios. La primera vez, suponemos, tuvo que ser más difícil que las posteriores.

Los judíos alejandrinos tuvieron pues la tarea de demostrar la continuidad del valor religioso de la traducción. En este contexto histórico nace la leyenda de los setenta y dos ancianos, por lo que dicha traducción se nombra para la historia como Septuaginta, o Setenta, o simplemente LXX. La expresión más neta de la leyenda, entre los muchos testimonios conservados, sostiene que durante setenta y dos jornadas, setenta y dos sabios, cada uno aislado de los demás, tradujeron la Biblia con las mismas palabras y en el mismo orden. Este milagro hermenéutico señalaría, pues, la intervención de Dios, en forma equivalente a la primera intervención divina, la que inspirara al primer redactor. La leyenda, sin embargo, tiene dos formas, una débil y otra fuerte. La débil es cronológicamente anterior, y se documenta en el siglo II a. C. en la *Carta de Aristeas*. Esta forma débil sostiene que los setenta y dos ancianos confrontaron, discutieron el texto día por día, y que por inspiración divina llegaron a un acuerdo. La forma fuerte está testimoniada a partir del siglo I, en los textos de Filón de Alejandría. Ella consiste en afirmar que independientemente, sin contacto entre ellos, los setenta y dos produjeron el mismo texto. En el siglo II algunos cristianos añaden, o recuerdan quizás, otro ele-

mento: cada anciano había sido puesto en clausura de celdas individuales por el rey, que finalmente comprobaría el milagro hermenéutico. Los cristianos, por más de mil años, enriquecerán la memoria de esta leyenda. Algunos famosos cristianos no la aceptan, como el traductor profesional San Jerónimo. San Agustín, en el siglo V, parece aceptar la interpretación fuerte pero agrega que aun suponiendo la débil, sería maravilla suficiente el que setenta y dos traductores se hubieran “puesto de acuerdo”, según *Sobre la doctrina cristiana*, II 15,22. Los escritos rabínicos también conocen la leyenda, aunque la mencionan en un contexto negativo para la traducción, como en el Talmud de Babilonia, *Megillah* 9a.

3. La tesis de la traducción perfecta

La que se ha llamado forma fuerte de la leyenda, la de Filón, es la que sostiene al mismo tiempo el modelo del lenguaje lógico matemático como elemento conceptual para fundar la legitimación de la Septuaginta. Lo que hoy designamos como lenguaje lógico-matemático es llamado en los textos filonianos “geométrico-dialéctico”, por sinécdoque que se remonta a Platón.

He aquí el texto de Filón, *Sobre la vida de Moisés* II 39: “Es que, pienso yo, como en geometría y en dialéctica, lo que se significa no admite variedad de interpretación y lo que es puesto desde el principio permanece sin cambios, del mismo modo se advierte que también estos traductores dieron con los términos apropiados a los asuntos, los únicos o los más adecuados para expresar con total claridad las cosas significadas”.

Es decir, el milagro consiste en que con la Biblia ocurra lo que entre los hombres suele ocurrir solamente con la “geometría y dialéctica”. Hoy diríamos lo siguiente: si un profesor de matemática encuentra que todos sus estudiantes respondieron a una prueba con los mismos contenidos y con los *mis-mos signos*, se habría cumplido positivamente su expectativa, y en grado óptimo. En cambio, en el caso de un profesor de literatura, su expectativa contiene necesariamente la *diversidad* de respuestas para cada una de las pruebas, ya sea en los contenidos, y principalmente en los signos. De encontrar dos iguales en contenido y forma, ambas serían rechazadas por suponerse una dependencia antirreglamentaria. Que todas las respuestas a una prueba de literatura fuesen completamente uniformes, sin interdependencias respecto de un modelo único, es una hipótesis excluida de las expectativas de todos los posibles profesores de literatura. Ello puede ocurrir únicamente en sede matemática o de un lenguaje formalizado, es decir, en un modelo donde no existen homonimias ni sinonimias.

4. Las palabras y las cosas

En términos semióticos puede decirse que la traducción perfecta de un texto a otro código presupone dos condiciones:

a. Que los códigos sean equivalentes.

b. Que las sentencias no contengan redundancias ni sinonimias. Vale decir, que no haya opciones en la línea de sintagma, ni en la del paradigma. Que tampoco contenga homonimias.

En el caso que nos ocupa, vemos que Filón suponía, sin más, la equivalencia de los dos idiomas. Pero el cumplimiento de la segunda condición es problemático. Filón sabe que toda obra de lenguaje contiene homonimias y sinonimias. Sabe que solamente la "geometría" está tejida por un lenguaje "sin confusiones", *anexapateton*, en *Sobre los Sueños* I 205. Pero en la Biblia ocurre algo diferente respecto del lenguaje de los humanos: el mismo texto original, en su escritura hebrea, ha sido producido de una manera inspirada, lo que supone que Dios no ha permitido la mínima sinrazón o distancia entre la forma y el contenido.

He aquí un texto, de *Sobre los Querubines* 56: "Es norma general de la multitud de los hombres asignar nombres sin que los mismos correspondan a las cosas, de modo que nada tienen de común las cosas y las denominaciones que les aplican. En los escritos de Moisés, en cambio, los nombres asignados son clarísimas representaciones de las cosas, a tal punto que forzosamente nombre y cosa (*ónoma - pragma*) resulten, desde el principio, lo mismo".

La excepcionalidad de la Septuaginta corresponde a la excepcionalidad del original. Si en la traducción se da una perfecta correspondencia entre términos y significados, es porque en el original ya se había dado una correspondencia perfecta entre signos y cosas.

5. La lingüística platónica y una novedad alejandrina

Está en juego aquí una antigua (y actual) discusión sobre la identidad y la diferencia entre el signo y la cosa. Para situarnos en la discusión antigua recordemos el *Cratilo*, el diálogo lingüístico de Platón. Allí chocan dos concepciones del lenguaje. Para el dialogante Hermógenes los términos (las palabras) son etiquetas colocadas arbitrariamente sobre las cosas por el acuerdo de los hombres (*Crat.* 383 d). El dialogante Cratilo, en cambio, afirma que "cada cosa tiene un nombre correcto que le corresponde por naturaleza" (*Crat.* 383 a). La posición de Platón es compleja. No acepta el "arbitrarismo" de Hermógenes, que desconectaría las cosas de las palabras, porque haría imposible la práctica de la dialéctica, que asciende hacia la verdad por la analí-

tica del lenguaje de los hombres. Tampoco acepta la identidad sagrada de palabras y cosas de Cratilo, en cuanto el conocimiento superior, inteligible, intuitivo, por visión, no está ya mediado por el lenguaje (*Crat* 438 d). El lenguaje humano es inseguro, puede ser el lugar de la verdad y del error o engaño sofístico. La propia revelación de las esencias de las cosas, es pues, en su último grado, superior al lenguaje. No hay identidad de palabras y cosas en cuanto el lenguaje es fluctuante, como el devenir. La verdad que le viene al lenguaje es verdad derivada, reflejada, le cae desde el modelo inmutable que son las esencias de las cosas, las ideas.

Filón se coloca en este ámbito platónico para producir, desde él, una nueva concepción de la relación de palabras y cosas. El factor de la novedad está en el tópico de la creación bíblica. Dios es el productor tanto de las palabras como de las cosas. Más aun, Dios es el productor de las cosas por la palabra. Por otra parte, Dios creador queda separado, más allá de las palabras y de las cosas. Y es posible volver a utilizar los conceptos platónicos para expresar esta novedad. Se mantiene la concepción de la inseguridad del lenguaje humano, que nunca abarca la realidad perfectamente. Pero se produce un nuevo campo, donde se da la perfecta correlación entre cosas y palabras, porque no hay distancia entre esencias eternas y palabras espacio-temporales, como en Platón, sino que se da una equidistancia entre palabras y cosas respecto de un mismo polo productor, Dios creador y locutor. Creador en cuanto locutor. Locutor en cuanto creador. Esta equidistancia es también correspondencia, homologación, o isomorfismo. Se da, pues, la posibilidad de la correlación perfecta, entre signo - significado - referente, como en la "geometría".

La correlación no es solamente formal, sino causal, porque las esencias de las cosas (que ya no son eternas por derecho propio sino por causalidad divina) son producidas por la locución de Dios, es decir, son hijas de un proceso de expresión creadora. Una vez modificado tan hondamente el platonismo, puede Filón pedirle nuevamente sus servicios para la nueva teoría. Entonces las *ideas* pasan a identificarse con los *actos locucionales* del Dios creador, y vuelven a recibir la función de explicar la multiplicidad del orden sensible. La autoridad de Moisés se funda, respecto de los demás "filósofos", en que mientras los otros ven las sombras (las cosas), el legislador judío al escribir su texto "forjó no ya sombras sino las mismas naturalezas arquetípicas", *Sobre los sueños* I 206. La razón de la ventaja de Moisés sobre los griegos puede explicarse por la leyenda del plagio de los filósofos respecto de los escritos de Moisés. Pero Filón sabe que esta leyenda es un argumento débil. Tiene otro más "filosófico", que reitera en sus escritos. Moisés pudo contemplar las esencias de las cosas en el más estricto sentido, porque "escuchó" por revelación las mismas palabras por las que fueron producidas. En este

sentido, desarrolla Filón una idea que encontramos ya en el judío helenista Aristóbulo, del siglo II a.C., que interpreta los dos relatos de la creación en el *Génesis*, capítulo 1 y 2, como el señalamiento de dos niveles de creación: uno de las esencias (capítulo 1) y otro de la multiplicidad (capítulo 2). Volvamos a Filón.

He aquí un texto de *Sobre la agricultura* 1-2: “Los más de los hombres, ignorantes de la naturaleza de las cosas, yerran forzosamente en la designación de los nombres a las mismas. Porque, mientras aquellas que son conocidas a fondo, como si hubieran sido sometidas a una disección, llevan designaciones correctas y adecuadas, en cambio, las que se presentan confusamente son desiguales, con poca exactitud. Moisés, dotado de un rico caudal de conocimientos acerca de las cosas, tenía como norma usar los términos más acertados y competentes. En muchas partes de su legislación hallaremos comprobada la veracidad de nuestro aserto. . .”

6. El modelo matemático en Platón y en Aristóteles

Sin querer, ni de cerca, desarrollar este complejo asunto, hagamos al menos una distinción entre las dos tradiciones, una de la cuales, la platónica, pesa en las ideas de Filón.

En el VI libro de *República*, Platón sistematiza su doctrina sobre los objetos del conocimiento, en cuatro niveles. Ellos son: la intelección (*nóesis*); el raciocinio (*diánoia*); la creencia (*pístis*); y la conjetura (*eikasía*). Estos cuatro momentos o niveles están ordenados aquí en línea descendente, y el criterio de escalonamiento es la claridad para el intelecto. Esta claridad (*sapheneia*) no considera solamente la convicción subjetiva, sino la potencialidad misma de las ideas, objetos supremos de conocimiento. Lo que interesa considerar aquí es el segundo de los niveles, o *diánoia*, porque Platón lo equipara a la “geometría”. Este nivel tiene uno superior: la intelección, que se equipara o identifica con la “dialéctica” del filósofo, y es un pensamiento fundado porque no se apoya en supuestos, sino que asciende a los principios mismos del ser y del pensar. Después de él viene el nivel de la *diánoia* - “geometría”, que se caracteriza por la evidencia inmediata para la mente humana, pero que no ha despejado las “hipótesis”. Es decir, consiste en un recorrido del conocimiento (*dia-noia*) a partir de una hipótesis y volviendo a ella, sin problematizar su fundamento. Es un recorrido evidente, sí, pero cerrado en sí mismo. Es un itinerario de hipótesis a conclusiones, que no necesita probar su apoyo porque “se da que es evidente para todos” (*Rep.* 510 c). Este es el nivel de “la geometría y de sus ciencias hermanas” (*Rep.* 511 b). El nivel que sigue por abajo de la “geometría” es el de la creencia, cuyos objetos

son las cosas visibles, y de las cuales no puede afirmarse nada con científicidad verdadera. Esquematizando podríamos decir que hay una gradación: filosofía - geometría - cosmología - conjeturas.

Aristóteles critica este especial privilegio que se le da al modelo matemático o a la geometría. Lo hace frecuentemente, y dentro de su crítica global al platonismo, particularmente contra la dirección pitagórica que había tomado la Academia después de la muerte del fundador. Aristóteles niega que la geometría pueda aspirar a constituir un verdadero nivel de conocimiento científico intermedio entre la filosofía primera y la física. Lo dice, entre otros lugares, en el II libro de la *Física* cuando se distancia expresamente de Platón. La intensidad de la evidencia interna no sería ya un criterio de científicidad. El desarrollo matemático por sí mismo es vacío. Se lo dice a Platón de la siguiente manera: "la figura existiría sin el movimiento, pero no la carne. . ." (194 a 4 s.). Más adelante aclara: "La geometría estudia la línea física en cuanto no es más física; por el contrario, la óptica estudia la línea matemática, no en cuanto matemática, sino en cuanto física" (194 a 10 s.). En otras palabras, Aristóteles no hace continuar la jerarquía del discurso ontológico por la geometría, sino por la física. En la física no se habla de un "esquema" solamente, sino que se habla de una "carne", es decir, de los entes materiales en movimiento.

Filón conoce estas discusiones, prolongadas en el estoicismo. Con frecuencia descalifica indirectamente el lenguaje "geométrico" porque no ofrece contenidos o porque no aporta nada al campo de la ética. ¿Cómo se explica, entonces, que utilice el modelo matemático para describir la perfección de la Septuaginta?

7. La estructura del lenguaje según Filón

La respuesta al interrogante anterior puede encontrarse en la concepción *operativa* del lenguaje y de la realidad. Ambos órdenes son un *operatum* de Dios, son creación, *póiesis*. El modelo matemático es una analogía para cualificar la Biblia, no una definición para interpretarla. Para interpretar la Biblia hay que tener en cuenta su polisemia. Para interpretarla hay que partir del nivel ínfimo señalado por Platón, el de la conjetura. La Biblia es segura porque la escribió Moisés a quien Dios le reveló los *logoi* originales. Pero la Biblia es compleja, polisémica, múltiple como el devenir, a los ojos del humano lector. Según su apariencia, es semejante a los mitos y narraciones humanos; pero en su substancia esconde las coincidencias de lo real y lo racional.

Leemos en un texto de Filón, *Sobre la creación del mundo* 157: "Pero

estos relatos no son invenciones míticas, de aquellas en que se complacen los poetas y los sofistas, sino indicaciones de símbolos, los cuales nos invitan a la interpretación alegórica según las explicaciones logradas mediante conjeturas”.

La perfección semiótica que no deja hiatos entre signo, significado y referente, pertenece solamente a Dios, en cuanto una compleja realidad creada corresponde perfectamente a una compleja realidad escrita, la Biblia. Sin embargo, en algún sentido, también el lenguaje humano puede gozar de esta perfección de la que la “geometría” es signo. Filón se coloca en la tradición griega, oriental y bíblica que sostiene la perfección original de un idioma para todos los hombres y la degradación posterior con el correr de la historia. La “Babel” que necesariamente es la historia habría oscurecido una sapiencia original donde el lenguaje unívoco podría develar, sin error, la esencia de las cosas. Un testimonio de esta tradición puede encontrarse en el mencionado *Cratilo*. Filón reproduce esta teoría a favor de la Biblia judía, en la función de Adán, el cual, apenas encontrado en medio del mundo, “puso nombres a las cosas”. La perfección de este lenguaje originario vuelve a proponer el modelo semiótico de Filón.

He aquí el texto según *Alegoría de las Leyes* II 15: “Según los filósofos griegos, fueron los primeros sabios que signaron los nombres a las cosas. La versión de Moisés es superior, en primer lugar, porque lo atribuyó no a algunos de los hombres de antaño, sino al primero que fue creado; le movió a ello el propósito de que, así como Adán fue formado para ser el principio de la generación de los otros hombres, del mismo modo él también fuera considerado el origen del uso de la palabra; porque si no hubiera habido nombres, tampoco hubiera existido el lenguaje. El segundo motivo es que, en caso de haber sido muchos los autores de nombres, éstos habrían de resultar discordantes y no combinables entre sí, por haber sido asignados unos según unas normas, y otros según otras; en tanto que la adjudicación por obra de uno solo resultaría por fuerza acorde con la cosa designada (*pragmati*), y el nombre sería un signo idéntico (*symbolon to auto*) para todos los hombres, tanto de lo denotado como del sentido que encerrara (*tou semainomenon*)”.

Tenemos aquí formulada la teoría del lenguaje extendida entre estoicos y otros helenistas. Según ella, el lenguaje se apoya o se constituye en un signo con dos caras: el sentido y la referencia. Según la terminología de este pasaje de Filón, tenemos:

signo
(*symbolon*)

{ sentido (*semainomenon*)
referencia (*pragma*)

Todavía no se distingue claramente entre la cosa denotada, y la función referencial del lenguaje. Pero ya se esconde, en el texto citado, el ideal de un lenguaje sin homonimias y sin sinonimias, donde a cada signo corresponda una función simbólica y a cada símbolo, un signo. Este es el precepto formulado por la proposición 3.325 del *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

Pero, a diferencia de los modernos, que consideran este modelo como un ideal a respetar en el presente y para entregar al futuro, Filón considera este modelo en un nivel narrativo-arquetípico.

Hay dos sentidos de este carácter arquetípico:

a. Como perfección original alcanzada una vez por la lingüística adámica, en los orígenes mismos del lenguaje humano. Perfección que se ha perdido con el correr de los tiempos, con el decurso de la historia, donde se dan multiplicidad de idiomas, multiplicidad de discursos. La filosofía puede recorrer el camino inverso de la dispersión, en cuanto el intelecto del hombre es capaz de remontar la pluralidad tras los vestigios de la verdad original. Este retorno puede hacerse por un camino ideal o por un camino real. El camino ideal consiste en la *diáiresis* platónica, analítica del lenguaje humano por la que se descubren los grandes géneros y la dialéctica de los mismos, y que es el motor de la teoría de las ideas. El camino real consiste en la hermenéutica de los textos históricos de la cultura, de Homero, por ejemplo, en los cuales se descubren verdades latentes, por medio de lecturas *alegóricas*. Ambas metodologías, una platónica y la otra estoica, son combinadas por Filón para leer la Biblia, y para pensar su teoría del lenguaje.

b. Existe un segundo momento arquetípico para el lenguaje humano, el de Moisés. Puede decirse que si el primero se refiere a la "lengua", en Adán, el segundo se refiere al "discurso", en Moisés. Es decir, se produce un discurso histórico que goza de la perfección de un modelo donde palabras y significados se corresponden. Esta perfección, sin embargo, no abraza al lector del texto, sino que se encierra en el texto mismo. Dios ha producido textos al pronunciar palabras creadoras; Moisés ha narrado el desarrollo locucional de estas palabras. El filósofo y exégeta, que es el lector judeohelenista del siglo I, puede recorrer el mismo camino en sentido inverso. Desde la multiplicidad del texto hasta la visión de la primera realidad sin lenguaje, "que Dios es". Para arrancar en este camino valen la mismas operaciones que Platón había considerado como niveles iniciales, poco confiables y referidos a la multiplicidad somática: la creencia y la conjetura (*pístis; eikasía*). Con la diferencia de que estas creencias y conjeturas tienen como fundamento un texto asentado divinamente.

8. Algunas conclusiones

8.1. Filón asigna su perfección semiótica al modelo lógico-matemático, que llama "geométrico", por la capacidad que tiene el sujeto de dicho lenguaje de producir al mismo tiempo las sentencias y el sistema de signos dentro del cual ellas significan. El significado que se produce con este lenguaje, por otra parte, se identifica con aquello a lo cual se refiere. Con lenguaje platónico podría decirse que es evidente porque es un desarrollo cerrado entre las hipótesis y las conclusiones. El locutor no recibe un código, sino que lo crea diciendo. Las sentencias no suponen una denotación, sino que denotan lo que ellas significan. Para Filón, esto es el caso supremo de la locución de Dios.

8.2. El lenguaje ideal absoluto carece de sinonimia y de homonimia. Cada signo un símbolo y viceversa. Pero ese ideal, según Filón, se ha perdido en la marcha de la historia, o queda reservado a Dios, precisamente porque es el único que mantiene el privilegio del geómetra, también fuera de la geometría: poner al mismo tiempo las palabras y las cosas.

8.3. La realidad física, como también la realidad lingüística de la Biblia que es su correlato, son cada uno en su orden mundos dados. Cada uno de estos mundos, y uno con el otro, deben ser interpretados, leídos. El proceso de lectura es inverso al proceso que les ha dado origen; es la interpretación de una producción racional, de un significado operado. El optimismo del científico que insiste en descubrir las leyes del mundo suponiendo que su estructura es racional y constante, corresponde al optimismo exegético de Filón, que emprende la hermenéutica bíblica con la seguridad de que su multiplicidad lingüística ha sido tejida por un locutor perfecto.

8.4. El tópico de la perfección del lenguaje "geométrico" en Filón tiene complejas funciones. Entre ellas:

a. Señalar un *ideal absoluto* del lenguaje, donde no haya asimetrías o descartes entre signos, significados y referencias.

b. Ubicar el *hombre histórico* por debajo de ese ideal, pero en tensión desiderativa hacia él. El dominio perfecto del ideal es asignado a Dios como creador (participativamente a Moisés); y a Adán, como hombre arquetípico.

c. Reservar al "geómetra" histórico la función de *signo* de ese ideal, en cuanto puede producir con la misma operación palabras y cosas.