



La orquídea y el jicote
Ensayo sobre la intersemiosis sinecdóquica
o el sentido, sensación y traducibilidad
entre ciencia, arte y ecología

Gabriel Pareyón



La orquídea y el jicote

Ensayo sobre la intersemiosis sinecdóquica
o el sentido, sensación y traducibilidad
entre ciencia, arte y ecología



La orquídea y el jicote

Ensayo sobre la intersemiosis sinecdóquica
o el sentido, sensación y traducibilidad
entre ciencia, arte y ecología

Gabriel Pareyón

La orquídea y el jicote

Ensayo sobre la intersemiosis sinecdóquica o el sentido,
sensación y traducibilidad entre ciencia, arte y ecología

Primera edición 2024 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags., 20100
editorial.uaa.mx/
libros.uaa.mx/

© Gabriel Pareyón

ISBN 978-607-8972-54-8

Hecho en México / *Made in Mexico*





A Silvia



Índice

Presentación	13
Más allá del trabalenguas: una filosofía de la sinécdoque	19
Volar entre flujos de signos	21
Códigos para iniciar el vuelo	24
Signos de calor, signos de frío	26
El todo por el canto	31
El continuo intersemiótico	37
El <i>sinequismo</i> de Charles S. Peirce	45
El <i>continuo (bio)semiótico</i> de Lotman y Sebeok	50
Semiósfera y mente: <i>Innenwelt</i> y <i>Umwelt</i>	52
Imitación y aprendizaje	55

La semiótica polar	59
Traducción como polarización	62
Traducibilidad como sinequismo	67
Sólo un viaje: recordar y conocer sin finalidad alguna	74
Los saltos de la traducibilidad	77
Crear: el pensamiento que se inventa a sí mismo	81
Cómo se siente que emerge el pensamiento	85
Las versiones de mi quiddidad	89
Sinequismo degenerativo: la invención del capital	96
El <i>sinecdoma</i> y la <i>sinecdomática</i>	101
Mapa de los mapas de la cognición	103
Reflexiones finales	107
Bibliografía	109
Tabla de imágenes	117



Figura 1. Cuetlaxochitl: flor de Nochebuena. Dibujo original en Bernard *et al.* (1842: 252).



Presentación

Éste es un tratado sobre la sinécdoque, aquella relación de la parte con el todo y del todo con la parte. Su objeto central no es, empero, el del tropo retórico, sino más bien el mecanismo cognitivo que conecta una parte en un género de significación, con una totalidad de otro género de significación muy distante, y no sólo muy distinto. Es, entonces, una introducción al fenómeno del conocimiento extensivo, al *qué es aquello que se conoce*; socráticamente, aquello que se llega a conocer a partir de saber demasiado poco.

Existe una clase de conocimiento mínimo que se abre, desenreda y crece muy pronto para convertirse en el germen de un conocimiento muy amplio. Tanto así como un sistema de telequinesis o teletransporte donde es viable trasladar algo a un máximo de velocidad gracias a la eficiencia de una mínima de sus partes: el “conocimiento mínimo” de origen, cuyo traslado

es proporcional a su ampliación misma, enriquecedora. Dice Roman Jakobson (1896-1982) que en este proceso de significación “mucho se pierde”, pero algo importante queda (1992: 102).¹ Como si se tratase de un gran lanzamiento espacial en que la magnitud de la fuerza y la mayor velocidad alcanzada requiriesen de irse despojando de sus propulsores para conservar únicamente un pequeño módulo semiótico: una semilla nódulo de conocer.

Esta relación entre el mínimo con el máximo, de gran interés para el estudio de la construcción del saber –la epistemología–, el conceptuar –la noética– y el conocer mismo –la ciencia cognitiva–, recibe aquí la simétrica y decasilábica denominación de *intersemiosis sinecdóquica*. No solamente se debe a ella el traslado inmediato de un signo, de una parte del cosmos pensante a otra parte, sino que, además, a esa misma relación se debe el viaje exitoso a través de mundos abismalmente alejados entre sí.

La sinécdoque simple o tradicional, estudiada durante siglos como uno de los principales tropos de la retórica,² consiste en la relación de una parte con un todo mayor que la contiene. Esta noción común de sinécdoque es apenas un punto en la inmensidad de conexiones análogas en una variedad de campos de la imaginación, el conocimiento y la consciencia. Por consiguiente, desde aquí se llama sinécdoque a la noción común de sinécdoque y, en cambio, se llama *intersemiosis sinecdóquica* al conjunto de relaciones entre las sinécdoques de sinécdoques.

La relación de sinécdoque implica una velocidad de desplazamiento simbólico que lleva a una *partícula semiótica* –un signo– a visitar su todo en un instante. Pero, aun así, no se trata de la mayor velocidad operativa de la mente. Esa máxima velocidad ocurre al llevar un todo hacia homologías de máximos totales imaginables. Es la intersemiosis sinecdóquica. Conceptuarla ya representa un brusco desafío cognitivo, por lo que es necesario recurrir a ejemplos primarios antes de deslizarnos a su modalidad intersemiótica; observar la relación de una parte con su mundo, antes de intentar captar un mundo por su relación a través de otros mundos de mundos. A este propósito, demos cabida a la imagen de una flor.

1 “Algo del original tal vez se conserve, pero mucho se pierde”.

2 En griego antiguo, τρῶπος (*trópos*) significa giro, vuelta, dirección, rumbo o tendencia. Con el avance de la retórica medieval, precursora de los estudios del lenguaje, el concepto de tropo comienza a entenderse como “giro significativo” en el uso de las palabras.

Entre más hermosa y llamativa sea una flor ante los sentidos humanos, más pronto se despertará la ambición de poseerla, llevándola consigo, ostentosa, y reproduciéndola por los medios posibles, buscando su permanente posesión. Esto constituye uno de los actos más emblemáticos del romanticismo como idealización de la naturaleza –de por sí ya un producto ideal, cultural– y, por lo mismo, uno de los signos de la civilización progresista. El progreso es, en síntesis, un invernadero de permanencias posesivas. Topamos, en esto, con un primer hallazgo parcial: que la sinécdoque se relaciona, en un proceso revisado a lo largo del presente texto, con la pulsión de posesión. Posesión objetiva y material, pero también simbólica e imaginativa. De inmediato veamos dos casos en que, efectivamente, esta relación se verifica.

Entre las flores más características de las regiones húmedas del Altiplano mexicano está la que en lengua náhuatl se denomina *cuetlaxochitl*, “flor descarnada”, por el vivo color rojo sangre de sus hojas superiores con forma de pétalos. Dada su metonimia con los sacrificios de la carne humana y animal, y por la tendencia de la planta a florecer en diciembre, a fines del año cristiano, los evangelizadores que llegaron a México en el siglo XVI le asignaron el nombre de Noche Buena en referencia a la Natividad, Navidad como fiesta anual conmemorativa del nacimiento de Jesucristo en Judea, dieciséis siglos atrás. Llevada a España en el siglo XVII, allí se le nombró Flor de Pascua por la adaptación de la planta para florecer al terminar los deshielos del sur de Europa. No obstante, adoptada en Alemania se le llama *Weihnachtsstern*, Estrella de Navidad.

La mayoría de las fuentes anglófonas nombran a esta flor *poinsettia*, o sea, que toma su nombre de Poinsett. El hecho histórico es exactamente al revés: el político norteamericano Joel R. Poinsett (1779-1851), primer embajador de los Estados Unidos en México y arquitecto de una nueva doctrina colonialista sobre este país, tomó la flor para darla a conocer entre los suyos a través de su propio nombre personal. Por la sonoridad extraña del náhuatl en la Nueva Inglaterra, donde nació y creció Poinsett, jamás habría podido difundir allí semejante denominación. Por la imagen católica de la Noche Buena extendida por la Nueva España, tampoco habría sido conveniente adaptar ese nombre sin preocupación. Qué mejor –habría cavilado el señor Poinsett– que difundir su existencia entre las comunidades anglófonas con el nombre de su importador: él mismo.

Lo que interesa para la relación de sinécdoque no es la adaptación del nombre personal Poinsett a una flor, sino cómo el hecho de cortar de tajo una relación cultural previa –el de la cultura náhuatl y la supervivencia relativa de ésta durante la colonia española– prepara un terreno de creación de nuevos símbolos culturales a favor de una nueva cultura dominante. Como una esponja selectiva, esa nueva cultura tomará para sí una colección muy especial de símbolos y los hará propios conectándolos a nuevos valores que se presentan como auténticos. Es exactamente el mecanismo de “descubrimiento”, una teatralidad necesaria para la instauración de nuevos poderes y significados. La llave que permite este salto, tan sólo a partir de un acto nominativo premeditado, no es una sinécdoque simple, sino una intersemiosis sinecdóquica. En otras palabras, no “Colón” por “descubrimiento de América”, sino las consecuencias en conjunto de la doctrina con el nombre encubierto *America for Americans*.

Con este ejemplo, la sinécdoque simple es apenas un acto simbólico menor que conduce muy rápidamente a una inmensa transformación cultural, demográfica, política y económica. En principio, de ser un delicado aficionado botánico y admirador de flores, Joel R. Poinsett pasó a ser secretario de guerra de los Estados Unidos entre 1837 y 1841, en que preparó minuciosamente la guerra contra México. Una guerra que, con la escisión militarizada de California, Texas y Nuevo México, daría rienda suelta a la maquinaria norteamericana para su hegemonía mundial en el siglo siguiente.

El segundo caso ejemplar es el de una orquídea epífita masiva que crece en racimos colgantes de color amarillo. Nativa de las inmediaciones del Nauhcampatépetl (en español, Cofre de Perote), se encuentra en las cañadas del Bosque de Niebla de Coatepec, Veracruz, alrededor de los 1,500 metros de altura y, sin embargo, muy próximo al mar, a 80 kilómetros de distancia del Golfo de México. Esta flor fue clasificada por primera vez en los reportes científicos europeos por el naturalista y aristócrata inglés Philip Barker-Webb (1793-1854), por lo que la planta recibe desde entonces el nombre “científico” de *Acineta barkeri* (Lindley, 1843). En principio, se trata de una doble sinécdoque, pues la primera palabra, del griego ακίνητος (*akínētos*, “sin movimiento”), se refiere a la inmovilidad del labelo o labio rígido de la flor; y la segunda palabra, a su “descubridor” legitimado por la institucionalidad británica y europea.

Los hispanistas la llaman “boca de león”, agenciándola de paso a la heráldica de la monarquía española, en un acto que se extiende por lo ancho y lo

largo de la geografía y la toponimia mexicana. Los mecanismos de apropiación se repiten. Pero lo más interesante para este segundo caso es que la denominación nahua de esta flor, *xícotl*, hispanizada “jicote”, significa abejorro, en referencia a su polinizador más frecuente.³ Es decir, que según esta noción, la mayor relevancia simbólica no es la individuación de la flor ni tampoco su polinizador, sino la simbiosis entre ambos. Por esta razón, la binariedad asimétrica *flor + polinizador* se llama por igual: *jicote*. No una orquídea que “tomó” el nombre de un aristócrata alienado, sino una coexistencia que se conoce mediante un mismo nombre. Esta relación nos habla de una cultura y un pensamiento muy particular, propio de la mentalidad mesoamericana, que, si se retoma ante la filosofía, la lógica y la retórica dominantes, brillaría por su propio filo crítico y abarcador.

De esto concluimos que la civilización progresista es ante todo una doctrina posesivo-individualista, marcadamente nominalista en sus principios operativos. Este tema se discute en otra parte.⁴ En cambio, los capítulos siguientes se enfocan en explorar los mecanismos y las características más importantes de la intersemiosis sinecdótica como proceso generador de conocimiento en relación con una realidad no solamente cognitiva y lingüística, sino intensamente cultural y social. Dado que el tema, como ya se dijo, corre el peligro de la dispersión a causa de las velocidades de los traslados imaginarios, la apuesta es no ocupar demasiadas páginas en adelante, sino plantear un examen general en términos de un vuelo planificado y con el ambiente de navegación más propicio que sea posible.

3 Desde el siglo xvi, la palabra *xícotl* o *xicótl* suele traducirse al español como abejorro o abejón. En Molina (1571, II: 159): “*xicotli*. abeja grande de miel que horada los árboles, o abejón”.

4 Véase: “Disyunción entre nominalismo y universalismo, o la deconstrucción del arte en tiempos de des-territorialización” (Pareyón, 2021a).



Más allá del trabalenguas: una filosofía de la sinécdoque

Una de las motivaciones que promueven desinterés sobre la intersemiosis sinecdóquica como objeto de estudio es su propio nombre,⁵ ejemplo de la íntima relación entre el peso específico del representamen y el esfuerzo necesario para su retención sensible.⁶ Muchas dificultades en el proceso educativo institucionalizado se deben a una falta de coherencia entre la familiaridad del representamen y el esfuerzo necesario para su asimilación.⁷

5 A partir de la primera vez que aparece publicado el concepto de intersemiosis sinecdóquica (en inglés: *intersemiotic synecdoche*, en Pareyón, 2011: 102, 110), la idea ha tenido algún eco en el medio académico de Europa oriental, principalmente en comunidades de lenguas eslavas. Hasta ahora su uso en otras latitudes ha sido muy escaso.

6 En la semiótica de Peirce, el *representamen* es alguna cierta cognición de un signo, o sea, una noción de algo que cobra especificidad en un interpretante.

7 Es decir, por fuerza de la institución para conectar el representamen con el interpretante, en un modo general.

No se puede exigir una adecuación de las capacidades sociocognitivas y con ello dejar exhaustos el sentido y el sentimiento en su instrumentación. Por no aligerar la carga institucionalmente asociada al representamen, muchas veces el aprendizaje se vuelve imposible; por ejemplo, cuando la propia institución está reflejada a través del lenguaje mismo y en la práctica *es* el lenguaje mismo.

Entre los motivos para celebrar abstracciones históricamente tan significativas como $a^2 + b^2 = c^2$ (Pitágoras, 530 a. C.), $i^2 = -1$ (Euler, 1751) o $E = mc^2$ (Einstein, 1905), no están sólo su alcance de representación y *funcionalización* –es decir, de conectividad lógica–, sino también su preciosa compactación simbólica y su simplificación expresiva. Guías para distintos niveles de complejidad en el pensamiento humano, estos tres ejemplos carecerían de verdadero interés sin la socialización de su entendimiento y de no ser porque pueden representarse en un modo accesible y de accesibilidad general y perdurable más allá de la institucionalización del lenguaje en que esas abstracciones se encuentran representadas (y porque, para empezar, son expresiones operativamente traducibles).

Las decisiones para abarcar y simplificar un concepto o un sistema de pensamiento y representación son, en el campo de la epistemología, tan complejas como el propio sistema de pensamiento y representación. Por lo tanto, resulta necesario buscar que sean las más acertadas como equilibrio entre el peso específico del propio representamen –un *peso semiótico*– y el esfuerzo necesario para sostenerlo como retención sensible conectada a la expresividad.

El peso semiótico es relativo a la *masa del signo*, y esta última al esfuerzo para descansarla funcionalmente sobre la memoria, la emotividad y los procesos mentales. Ahora sí que puede entenderse por qué Sócrates, en el *Cratilo* de los *Diálogos platónicos*, se refiere al episteme como aquello que se posa sobre lo que está en progresión, “lo que encadena la marcha de las cosas” en el proceso del conocimiento (Platón, 360 a. C.: 56). Entonces, la episteme no es abstracción pura, sino que pesa y se estaciona sobre una armonización real entre el cerebro y la mente. De lo cual se infiere la importancia de armonizar el pensamiento como un sistema de balances entre partes con pesos diversos. Así, hay ideas pesadas y ligeras, conceptos grávidos y volátiles.⁸

Es por esto que términos tan compactos como *sol*, *mar* o *voz* concentran con tal poder un nodo de inmensas nubes sémicas que navegar entre idiomas

8 Cuestión central en *Ligereza*, la primera de las seis “lecciones” de Ítalo Calvino (1985).

distintos mostraría una cierta orientación hacia una misma compactación humana del conocimiento. Attar (1200: 1-6), el pensador sufí, dice que “aquel que alumbró”, “de dos letras extrajo nueve cielos”.⁹ Poder acumulado, no de las palabras y de la oralidad por sí mismas, sino por aquello que arrastran los signos uniendo lo que está en progresión, en el decurso comunicativo. Objeto de estudio de la antropología, la sociología y la filosofía de la ciencia. Signos que no han de ser en especial acuerdos verbales o convenciones simbólicas, sino habitantes de una variadísima semiósfera.

¿Y si hay llaves epistémicas no socializadas, no cultivadas o borradas por el oleaje del devenir histórico? Pudiera ser, también, que esas llaves estuviesen enajenadas. Digamos, como si cualquiera de las fórmulas ejemplificadas no tuviera tan compacta presentación ni ruta de anclaje a su desciframiento y sentido ¿Qué podríamos hacer al respecto? Socráticamente –y en diálogo con el Tloque Nahuaque–, diríamos que hay una *proximidad circular*.¹⁰ Volver sobre nuestros pasos para reconocer lo que encadena la marcha de las cosas. Encontraríamos allí el mismo camino andado, junto con la necesidad de recuperar la compactación comprensible donde es necesaria.

Entonces desconstantinopolicemos el trabalenguas: preguntémonos si la intersemiosis sinecdóquica merece el peso de su propio nombre y la sombra de su cuerpo. Si la respuesta fuera positiva, pensemos que tal vez precisamos de ella con tal urgencia que, sin ignorar sus raíces en la retórica, podamos referirla con sencillez e identificarla con gusto. Este reto es tal que, más que requerir un repaso sobre el inmenso continente de la retórica, tendremos que volar velozmente a través de algunos mundos posibles.

Volar entre flujos de signos

Es un lugar común afirmar que la semiótica es la ciencia de los signos. Pero tal vez convenga aclarar que, como tal, una ciencia de los signos equivale a

9 Un seguidor de esta idea, muchos siglos después, anotó: “Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática” (Wittgenstein, 1953, § 371, § 373).

10 Esto es, el vuelo cíclico entre lo distante y lo próximo, que son, no obstante, inherente lo uno en lo otro. Si fuera necesario traducir el concepto de intersemiosis sinecdóquica a la lengua náhuatl, quedaría en estos términos. Para los atributos existenciales de la dualidad asimétrica, León-Portilla (2006: 167) dice que Tloque Nahuaque es “lo que está cerca y lo que está en el anillo o circuito” [del tiempo].

un conocimiento ágil para navegar sobre distintos campos del conocimiento. Entonces la semiótica es un conocimiento de acceso a otros conocimientos junto con las relaciones entre las partes que los componen.¹¹ Un óptimo tratado de semiótica no es un manual de conocimientos, sino un sistema de accesos rápidos a las vías y las relaciones entre las formas de conocimiento, de allí su afinidad con un plan de vuelo que se realiza sobre muchos vuelos posibles, uno por uno y en simultaneidad.

Podemos decir que cada vuelo semiótico es único, como cada viaje. Sin embargo, acumular experiencia de vuelo, uno a uno, permite que cada vez que se emprende un nuevo vuelo, queda una selección de trozos de experiencias de vuelo; trozos progresivamente más ínfimos solos que en conjunto son el mismo vuelo. A esta revelación se refiere el antiguo mito persa del Simurg en la versión sufi de Farid ud-Din Attar (c. 1145-1221): un ave que vuela entre un inmenso cúmulo de aves que, de pronto, son una sola en su mutua comprensión. Ave trayecto en sí misma de principio a fin. Todas las aves y todos los vuelos para todos sus trozos.

En la más remota antigüedad de México hay otro mito superficialmente muy distinto, aunque pasado por trasluz semiótica resulta ser el mismo, si bien más explícito en algunos otros aspectos. Va como sigue, moviéndose de una cierta confusión hacia la claridad, como reflejada en piedra cristalina. Procede del quinto capítulo de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,¹² y a la letra dice: “Tezcatlipoca y Quetzalcoatl se hizieron árboles grandes: el [llamado] Tezcatlipoca un árbol que dicen *tezcacuahuitl*, que quiere decir ‘árbol de espejo’; y el [llamado] Quetzalcoatl un árbol que dicen *quetzalhuexotl*” [que quiere decir “árbol de sabiduría”].¹³

En forma aislada, esta descripción es puro desconcierto. Pero al recordar el relato nahua de la creación, en que Ehecatl –la forma más primigenia de

11 Según Ricoeur (1980: 217), “la semiótica es una abstracción de la semántica, que relaciona la constitución interna del signo con los propósitos trascendentales de la referencia”. Esta idea puede ahondar en el hecho de que el signo se encuentra dentro y más allá de dicho campo (signo olfativo, táctil, cromático, sonoro, abstracto, cronológico, etc.), a lo que Ricoeur se refiere con su noción de “trascendencia”.

12 Primera parte en la compilación de R. Tena (2011).

13 La composición del término *tezcacuahuitl* es clara en la fuente original: *tezcatl*, espejo, y *cuahuitl*, árbol. En cambio, la segunda, *quetzalhuexotl*, parece escrita como un acertijo: una traducción simple resultaría en *quetzalli*, precioso, y *huexotl*, sauce. Hay que tomar en consideración, sin embargo, que Tezcatlipoca es epónimo del *espejo negro*, el saber confuso, y Quetzalcoatl lo es del saber preclaro. Luminoso, colorido, precioso. Por ello entre corchetes me permito traducir *quetzalhuexotl* como “árbol de sabiduría”.

Quetzalcoatl— emerge como soplo de la boca del viento negro —el mismo Tezcatlipoca—, el mito es revelador: en primer lugar, el conocimiento luminoso es “hijo” del oscuro desconocimiento.¹⁴ La sabiduría sería por completo imposible si no parte de y se funda en la experiencia del desconocimiento. Esto parece paradójico; no obstante, el problema se resuelve al reconocer que la agnosia profunda conlleva un componente de saber casi infinitamente nulo y, sin embargo, con posibilidad de crecer.

Ahora podemos comprender que el Tloque Nahuaque es un avatar gramatical de la dualidad jerárquica Tezcatlipoca-Quetzalcoatl. Como decir “lo primero y lo segundo”. No se refiere esto únicamente al ser, sino muy enfáticamente al ser-saber. Tezcatlipoca, primera jerarquía, es el ser-saber total; por eso su morada es la oscuridad fría. Es el saber casi infinitamente nulo. Excepcionalmente, al saber que sólo se sabe a sí mismo, su conocimiento se quiebra en parcialidades. Esto produce la segunda jerarquía: Quetzalcoatl, ser-saber que ya se sabe sabido y además es portador de saberes. Su costo es la duración restringida, es el límite en sí mismo. Así, su mayor habilidad es el desdoble. La luz, la calidez y el equilibrio son su patrimonio. Como desdoble, la luz se vuelve arcoíris; como calidez, fecundación; como equilibrio, alimentación. Todo a costa, sin embargo, de su indeleble condición subsidiaria. Porque el arcoíris vuelve a la oscuridad, la fecundación a la muerte y la alimentación al cieno que se hace polvo.

Con lo que se acaba de señalar, y a sabiendas de que el difrasismo Tloque Nahuaque es explosivamente polisémico, una aventura provechosa y con un riesgo epistémico menor sería entenderlo como “aquello que lleva junto con su parte el todo contigo”. Entonces cabe comprender mejor la dualidad Tezcatlipoca-Quetzalcoatl en calidad de Tloque Nahuaque como una dualidad profundamente asimétrica. Oscura totalidad, Tezcatlipoca desprende una parte menor de sí mismo para que sea su “criado” (*xolotl*), conocimiento iluminador pero siempre parcial. Razón fincada en la arbitrariedad.

En resumen, y al menos dentro del margen de la filosofía nahua, la sinécdoque se compone típicamente de dos partes: la primera de carácter frío,

14 “Tezcatlipoca era el que sabía todos los pensamientos y estaba en todo lugar y conocía los corazones” (en Tena, 2011: 27). En su forma aérea, Quetzalcoatl recibe el nombre de Ehecatl, el aire mismo y sus flujos. A pesar de ello, la supremacía del aire no le corresponde, pues es un súbdito. La oscuridad, el vacío, lo inasible en el aire y también el tiempo son atributos intrínsecos de Tezcatlipoca, a quien “no le sabían pintar sino como aire” (Tena, 2011: 27).

oscuro y confuso, y la segunda –dependiente de la primera– de carácter cálido, colorido y específico en su ser-saber; un *yo sé que soy que siento que sé*. Páginas siguientes ahondan en esto para dar a entender que este tipo de relaciones no son exclusivas de una tradición filosófica en particular, sino que configuran el núcleo de los mecanismos del entendimiento humano.

Ahora también podremos captar que los *conceptos fundamentales* expresados en el apartado siguiente no se refieren necesariamente al vuelo de un artefacto especial, mientras que éste no sea la metáfora misma que *vuela* y en su trayecto alcanza estados distintos. Formas de la mente y una misma imaginación, el vuelo descrito es la imagen de lo pensado, el pensamiento en su flujo natural de cambio constante, pues el vuelo del pensamiento no es otra cosa más que una dinámica por diferencia entre frialdades y calentamientos.

Códigos para iniciar el vuelo

Con frecuencia, la retórica tradicional es útil para esclarecer algunas parcialidades de la intersemiosis sinecdóquica. Cómo quisiéramos abreviarla *inféresis* por su cualidad inferencial. Pero ya no es tiempo de engrosar más la de por sí abultada lista de figuras retóricas. Cómo pudiéramos abreviarla *is*, sin tropezar con el manual de infinitas siglas técnicas que incluyen el Intento de Suicidio. Nada más alejado de lo que aquí se busca, que es –según se prometió– disfrutar un tránsito entre mundos posibles. Entonces, cada vez que se requiera, será indispensable cargar con el rumor de su nombre. Tal cual: intersemiosis sinecdóquica, y también llevar a cuestras un glosario para los *conceptos fundamentales* que serán necesarios.¹⁵

Acaso como las marcas técnicas en una pista de despegue –sin las cuales se corre el riesgo de no poder avanzar pronto ni en forma segura para levantar un vuelo cognitivo–, veremos tales marcas a velocidad precisa y sin fatiga, desde cero y con aceleración constante. Si lo que se propone aquí es “volar”, el lector deberá conocer las claves para poder emprender este vuelo, y no dejar las instrucciones aparte de este proceso, como si fueran parte de un prescindible índice analítico.

15 Esta lista es mínimamente necesaria en camino a definir y palpar la intersemiosis sinecdóquica. De ninguna manera pretende ser un listado de figuras retóricas y equivalencias semióticas, para lo cual se remite al lector a mi propio trabajo (Pareyón, 2004).

Analogía

Es el plan de vuelo con su mapa. Se sustenta en la medida, la experiencia y la comparación. Es un escalamiento. Contempla el racionamiento y la proporción. Busca la exactitud a fin de no caer en picada y evitar el desastre. A diferencia de lo que dice el poeta Gorostiza, elude andar a tientas por el lodo y ocultar la conciencia derramada.¹⁶ La analogía se orienta por el rayo solar directo y el cálculo de los tonos y los vientos. Traza una ruta precisa.

Sinécdoque

Síntesis del plan de vuelo en comprensión del vuelo entero. Depende directamente de la precisión del mapa elaborado por la analogía y a pesar de su reduccionismo, por lo cual crea su propio mapa. La sinécdoque es la lectura de un mapa dentro de otro mapa.¹⁷

Metáfora

Anticipada imagen del propio vuelo, es verse a sí mismo volando en otro.

Metonimia

Una metáfora disfrazada de sinécdoque.¹⁸

Inferencia

Es la lectura del plan de vuelo con apoyo en los instrumentos adecuados. Indispensable para cada paso de la verificación del plan.

16 José Gorostiza, al inicio de su poema *Muerte sin fin* (1939).

17 Peirce (1903: 161-162): “el mapa de sí mismo con el mapa del mapa dentro de sus límites” (mi traducción; véase Pareyón, 2011: 115-116).

18 En náhuatl, este poder simbólico está a cargo de Xipe Totec, que se reviste con la piel de la otredad que es parte integradora de un todo. Según este criterio, la metonimia se personifica en un ser desollado que carga con una superficie ajena. Los “ídolos” condenados por los evangelizadores de México no eran “dioses”, sino tropos, en el mismo sentido griego (τρόπος) de giro, vuelta, dirección, rumbo o tendencia. De allí la enorme importancia dada a la tortuga (*ak* en maya, *ayotl* en náhuatl) como símbolo del giro, y más ampliamente, el giro en un flujo (*ayotl* como fluido, donde desaparece el símbolo animal y queda solamente la sustantivación general del flujo: el prefijo *a-*, relacionado con *atl*, agua, y la contracción de *yólotl*, núcleo o corazón, o sea, la mismicidad del giro).

Abducción

La maestría del dominio del vuelo nocturno a máxima velocidad. Tránsito entre constelaciones sin más iluminación que la del plan de vuelo en la mente y el cuerpo. Es adivinar a ciegas y con la certeza afianzada en la experiencia. Oír en lugar de ver. Escuchar en lugar de observar.

Écfrasis

El reporte pormenorizado del vuelo. Admite no solamente la descripción técnica del trayecto, sino también, necesariamente, la recreación del mismo vuelo por la riqueza de su imaginario.

Semiosis

La red y los nodos del conjunto de signos implicados en el mapa y en el vuelo. Es, por lo tanto, un enjambre de signos conectados. Todos los signos en parvada.

Intersemiosis

El conjunto de saltos entre redes y nodos de signos, junto con el proceso que resulta de volar entre cielos de mundos distintos.

Intersemiosis sinecdóquica

Volar entre cielos de mundos distintos a saltos de abducción y sin pérdida de la información necesaria y suficiente para poder sustentar el viaje a todas partes, simultáneamente. En un modo simplificado, es la sinécdoque de la sinécdoque de la sinécdoque.

Signos de calor, signos de frío

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena, 2011) nos enteramos de cómo la raíz fría y plana de todas las cosas de pronto se transforma en pesadez insoportablemente luminosa y esférica. Desde el horizonte de lo oscuro, el frío absoluto rompe en estrellas de estrellas: “Tezcatlipoca se hizo sol para alumbrar” (p. 31). Luminosa pesadez que engeuece, pesadez que impide ver a Tezcatlipoca en directo, porque –continúa el mito– “lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol” (p. 31). Para poder ser-saber, captamos la parte por el todo.

Al querer abarcar el sol con el ojo, el peso de la luz deja una violenta oscuridad. Entonces, un ápice de luz basta para saber qué es el ser total del sol.

Captarlo todo aniquila el ser-saber y quema el sentir-percibir. Dado que el ser es parcial, ocuparlo todo es deslizarse hacia el dominio de Tezcatlipoca-Mictlantecuhtli. Querer ocuparse en todo también es presunción vana, pues, de cualquier manera, la existencia es un desliz que va y viene de ese mismo dominio. El único excursus desde la totalidad fría y oscura, junto con su duración, corresponden a la mítica excursión de Ehecatl cuando lleva los huesos humanos de la oscuridad hacia la luz solar para darles vida. Las duraciones son atributo de Quetzalcoatl, mientras el tiempo entero lo ocupa Tezcatlipoca, amo de los huesos inertes, las piedras, el polvo y la dispersión.

El saber que se es es posible solamente en una parcialidad muy modesta. Por tal razón, es importante saber qué se sabe como parte menor, para tantear si su peso es suficiente como para iluminar algo a pesar de su ligereza o para buscar opacarlo por causa de su brillo inocuo. Desde una filosofía del lenguaje, Chomsky denomina *paradoja de Platón* al *cómo es posible que sepa yo tanto acerca de lo otro*.¹⁹ Lo otro, sea galaxias, átomos, relieves de historias y contenidos o imágenes, sensaciones y formas de individuos y culturas distantes. Todo tan ajeno a mí y sin embargo *yo sé tanto de ello* (aunque fuera *algo*, es mucho). A la vez tan no mío y tan próximo, este virtual contrasentido llevó a Michael Polanyi (1891-1976) a sintetizar que “Podemos saber más de lo que podemos decir”. Que, si se pone junto al elogio de lo breve, y “más dice el que calla”, nos coloca en el orden minimalista de una arquitectura existencial. En cuanto a un “Podemos sentir más de lo que podemos saber”, reservemos paciencia hasta llegar al cuarto capítulo para abundar en ello.

Del socrático *yo sólo sé que no sé nada*, contrastemos el realismo epistémico de *yo sé mucho de algo, tan sólo por su parte*. De nuevo observamos una intensa complementariedad asimétrica, pues no se trata de dos modelos de pensamiento diferentes, sino de una premisa que se contrasta y se valida en una parcialidad de la otra. La tradición del pensamiento helénico corresponde a este tipo de relación. La necesaria oposición relativa entre Heráclito –la parte en el flujo del ser que lo diluye– y Parménides –el todo en el ser que lo contiene– ejerce una relación de arreglo mutuo. En este sentido, maestro y alumno, Sócrates y

19 Desde su disertación doctoral, se aprecia que Noam Chomsky (1928-) es heredero directo de Peirce. Esta concepción de la llamada paradoja de Platón es una consecuencia derivada de ello.

Platón, el ser que se sabe no sabio y el sabio que sabe que sabe mucho de demasiado poco, son precisamente la parte frente al todo y el todo frente a la parte.



Figura 2. Relieve IX de Chalcatzingo, Estado de Morelos (México). Rostro del “Monstruo de la tierra”, según la denominación moderna de la arqueología mexicana. Asociado a *Kawak*, en maya yucateco; *Coo Dzahui*, en lengua mixteca; *Hurakán*, en taíno. Los cuatro extremos de la boca están rematados por elementos vegetales identificados con ramales de bromelias endémicas (*cocuixtle*, en lengua náhuatl). Talla olmeca en roca basáltica, horizonte Preclásico mesoamericano (anterior al siglo VI a. C.), 1.8 metros de altura por 1.5 metros de ancho. Colección pública: INAH, Ciudad de México, recuperado en 2023.

Lo ajeno tan próximo. Lo junto y lo pegado necesariamente por saberse tan distante de sí mismo. Bien pueden ser la vida y la muerte, o el saber y el no-saber. Tan apartada una cosa de la otra y sin embargo inherente y apretada la una en la otra. Esto es, en verdad, lo que significa la expresión Tloque Nahuaque en el contexto de la filosofía mesoamericana. Volvamos, pues, al Tloque Nahuaque, para ver qué ocurre al pensar en Tezcatlipoca, el *Gran oscuro*, profesante de la sinécdoque, y en Quetzalcoatl, maestro de la metáfora, incluso de la luz metaforizada en colores primarios. En primer lugar, esta operación tiene cabida porque la pesadez solar, atributo directo de Tezcatlipoca, es la totalidad. Pesadez que en extremo, tan blanca como negra, enceguece. Por su parte, la ligereza fluida de Ehecatl-Quetzalcoatl discurre más allá de cuantos foros, como valles, se abren a su paso; porque *meta* significa un “más allá”, y el foro de la metáfora es un valle o un espacio imaginario. Evidentemente aquí tratamos de principios topográficos para volar desde un sitio conocido hacia otro apenas imaginable.

Valga insistir en que, en náhuatl, *ehe* significa hálito, y *coatl*, onda, serpiente. Como el aire o el agua que fluye, porque *atl*, en náhuatl, significa agua. Con el viento que sale de su boca, Ehecatl-Quetzalcoatl colorea, ilumina y remece las copas de los árboles y en lo alto, las nubes y el vuelo de las aves. Su influjo es aéreo y acuoso a la vez, y en la superficie de la tierra, por metonimia, es la carrera ágil del venado, y sobre el fango, el poderoso arrebato del caimán.²⁰ Nombrado en modos diversos según la época y la cultura, Ehecatl-Quetzalcoatl, en una de sus representaciones más antiguas y raras –como se le ve de frente en el relieve IX de Chalcatzingo (Figura 2)–, presenta ya elementos de reptil, ya de serpiente al vuelo. Entre sus ojos y justo sobre su nariz aparece un glifo con el numeral 4 rodeado, tal vez, por el signo del *huracán*, nombre taíno para Tezcatlipoca.²¹ Sus fauces son enormes y presentan labios cruciformes en cuatro bordes, por donde se insuflan los vientos y las aguas del año. Como en el mundo maya, esta cruz, duplicación simétrica del signo Ik, “El viento”, en maya, es “símbolo del *cuatro cifra*, [y] es también figura del *Eje del Mundo*” (Valverde, 2000: 142).

20 En García Barrios (2015: 16): “¿es acaso la Serpiente Emplumada la equivalente en el centro de México al Cocodrilo Venado Estelar del área maya? Podría ser, pues siempre aparece anegando la tierra con un potente fluido saliendo de su boca”.

21 Este tema es el asunto central en el tratado de Fernando Ortiz (1947).

Quetzalcoatl se debe a su propia gemelidad. Es cuate de sí mismo y variado en sus recovecos, figuraciones y retornos. Lo que vemos en la Figura 2 es el rostro de Quetzalcoatl, por cuya boca emerge su avatar Ehecatl. La jerarquía superior de Tezcatlipoca no es visible en modo alguno, salvo por la marca en la frente, como denotando pertenencia. Por lo demás, su poderosa omnisciencia asimétrica solamente la advertimos *in absentia*. Tezcatlipoca es espejo de sí mismo sin imagen ni reflejo alguno más que en su propia negación en lo oscuro. ¿Cómo se refleja la negación humeante de frío sobre un espejo de obsidiana sin cuerpo? –No sabríamos expresarlo, diría Sócrates, porque tal reflejo es un saber casi infinitamente nulo. Casi, pues de otro modo no habría noticia del posicionamiento socrático y su revés platónico. De otro modo, la apenas existencia de Quetzalcoatl no tendría lugar–.

Tezcatlipoca es *amo del casi* por su inexactitud. Una inexactitud justa para separar la parte mínima frente a su explosión en mínimos que ebulLEN en composiciones de totalidad. Quetzalcoatl es maestro de las cosas y los saberes como integración, es *quien sabe hacer* por su sola medida. No obstante, por reducción a través de sus mínimos, en su obra de totalidad integral se implica la mano y la huella de su origen en lo oscuro y lo inexacto y lo vago.

En rigor, es por esto que en el contexto de la filosofía de la ciencia, Cíntora (2005) encuentra unos “presupuestos irracionales de la racionalidad”. Lo mismo en poesía que en filosofía, el equilibrio del *saber que se es*, es el alimento del ser en su espejo. Jamás la racionalidad podría ser origen ni balance justo de sí misma. El entero de su jactancia depende del vacío que de suyo sabe que es, y de allí eleva su enumeración y también su no enumeración. La navaja de la ciencia depende de cómo sea su corte. Una navaja que se corta a sí misma, bifurcándose, es el río de Heráclito y el lago frío de Sócrates. Sobre de ellos corren el viento de Parménides y el revuelo platónico.

Hay metáforas de colores. Unas brillan más que otras. Algunas son opacas. Da a entender la *Leyenda de los soles* que cuatro son los colores característicos en igual número de formas y comportamientos de Quetzalcoatl (*Códice Chimalpopoca*, 76, en Tena, 2011: 177-181). Su matiz primigenio como Ehecatl es el negro, por su propio origen en Tezcatlipoca. Al nacer la luz de entre las tinieblas, el primer rayo solar es el mismo Quetzalcoatl en su forma de Tlahuizcalpantecuhtli, “que era el hielo”.²² La sinécdoque no depende ni

22 “Ca yehuatl in Tlahuizcalpantecuhtli in çetl” (*Códice Chimalpopoca*, 76, en Tena, 2011: 177-181).

del color ni del calor. La fenomenología cromática se multiplica a partir de la interacción de la luz blanca sobre estructuras moleculares. Dicho lo mismo de manera simple: todo el universo de colores visto por el ojo humano no habla en realidad sobre el universo, sino sobre el ojo humano. La luz en su estado puro difícilmente se relaciona con el sentido de la vista. Son más bien los rebotes de la luz sobre la materia alrededor del contexto humano lo que nos ha hecho sensibles a los matices del color.

Tan es así, que la física de partículas no habla de colores. Cuando se les usa en esquemas didácticos, tal uso responde a una urgencia humana por explicar y comprender. Los colores en la tabla periódica de los elementos son de índole metafórica. La nanoscopía es incolora. Por sus referencias y recurrencias, la metáfora es material. Por sus generadores y operadores, la sinécdoque es matricial. Matriz y materia comparten su principio pero derivan en cascadas de oposiciones y disparidades que pueden ser complementarias según la disposición humana para explicar y comprender. Es por esto que el entendimiento parece tan igual a la armonización.

El magisterio de Quetzalcoatl es la añadidura, el cambio hacia lo estable y la continuidad fértil. Tezcatlipoca niega en arrebató frío e indiferente. No actúa. Es el filo en que las acciones se cortan y los procesos se bifurcan. Es la no-actuación en la propia deriva de los hechos. El corte más delicadamente serpentino que bifurca la rectitud. Tan la bifurca, que la monotonía de su propia no-imagen y no-lugar es la boca oscura de donde emerge el vuelo de Ehecatl: se eleva, gira sobre sí mismo e inventa la simetría en sus cuatro direcciones radicales, para enseguida reflejarse y deformarse sobre su propio reflejo. Se vuelve Quetzalcoatl cognoscible y también fuente, ansia e inspiración de conocimiento. Es el ideal de la iluminación desde el cielo sobre una tierra prolija. Otro nombre para Quetzalcoatl es el de *simetría*, por oposición suya respecto de Tezcatlipoca, el *no-ser*, el *no-simetría*. Juntos –si es que en algún modo pueden juntarse en el Tloque Nahuaque– resaltan su dualidad asimétrica. Son la medida de la asimetría en la relación de la parte por el todo.

El todo por el canto

El fenómeno de la paronomasia es uno de los más importantes en la complejidad de las lenguas y los sistemas de signos, y sin embargo uno de los menos

estudiados por la lingüística y la semiótica.²³ Esto último se debe a que históricamente se ha querido explicar simplemente como una semejanza casual entre dos palabras o dos símbolos; además de que su ambigüedad característica es fuente de angustia para los filósofos unívocos que establecieron las bases de la modernidad en el presupuesto de la cristiandad.²⁴ Siempre que se arguya ambigüedad o casualidad estamos –como aseguraba Henri Poincaré (1854-1912) sobre la noción de aleatoriedad– ante los límites que impone nuestra propia ignorancia.

La primacía de la paronomasia no se debe en especial a que sea una fuente potencial de equívocos ni únicamente a su rol en los mecanismos humorísticos del habla urbana cotidiana; se debe, muy en particular, a su poder catalizador entre dos o más mundos de significados posibles. Un ejemplo estructural de paronomasia es un caso de bifurcación de sentidos opuestos o muy contrastantes. Parece natural distinguir, así, dos tipos de paronomasia por su sentido: el que converge en una misma constelación de signos y el que diverge hacia una ambigüedad casi caótica y una oscura nulidad.

Más que un mecanismo por sí mismo, la paronomasia es una relación que recuerda el origen del lenguaje y de los sistemas de comunicación. La mínima diferencia entre dos signos casi idénticos es la bifurcación inicial que da pie al lenguaje. Podríamos remontarnos al origen cosmológico de las cosas para atestiguar cómo a partir de una primera ambigüedad potencial emerge la complejidad que da pie a la generación de la materia y la energía. Éste no es el lugar para tal explicación. Nos vamos a limitar, por ahora, en señalar la íntima relación entre la paronomasia y la sinécdoque.

Para comenzar, es necesario deshacernos de la fatal ocurrencia antropocéntrica de que el lenguaje es un rasgo exclusivo de las sociedades humanas. El lenguaje es un atributo de las comunidades vivas. Sobra decir que, a pesar del origen del término “lenguaje”, sus raíces se ubican en la configuración bioquímica de los sistemas de signos, y no en la fisiología de la lengua o la fonación humana. Entonces –y si la paronomasia tiene tanto relieve como el que aquí se distingue–,

23 Jakobson (en Waugh, 1992: 207) afirma que “la paronomasia reina sobre el arte poética”, no obstante, su aproximación al tema es casi siempre de carácter descriptivo.

24 Temores manifestos en la *Doctrina christiana* de san Agustín, sobre todo a partir del Capítulo II “De cómo se ha de quitar la ambigüedad de las voces propias”. En contraste con la lingüística y la semiótica, los estudios religiosos acaparan de manera obsesiva el tema de la paronomasia por su función en la narrativa mística.

los sistemas de signos que operan por sinécdoque deben revelar puntos de bifurcación que llevan a grandes saltos y universos de significación propios.

A fin de propiciar un ejemplo claro y que no ocupe muchas palabras, veamos el caso de la voz latina *cantus*. En los tratados medievales de música, esa palabra se refiere a la vocalización humana, el canto, y, por sinécdoque, a todas las monodias que sean posibles a través de cualquier medio: aves canoras, soplo del viento sobre juncos, instrumentos musicales. Por otro lado, también existe la palabra latina *cantus* de origen celta, que se refiere al borde metálico de una rueda en un carruaje. En bretón, *cant* quiere decir “círculo”; en normando, *cant*, “esquina”, y en galés, *cant*, “el borde de la rueda” (Hoops, 2000: 445). Todas ellas son lenguas celtas o gaélicas. Pero no es objeto de revisión, como ya se advirtió, el origen distinto de estas palabras, sino la enorme separación entre ellas, con su paronomasia.

La mañana del 19 de abril de 1906, el físico Pierre Curie fue arrollado por un coche de caballos que corría sobre la calle Dauphine, cerca de Saint-Germain-des-Prés, en París. Luego de caer al suelo, por su cráneo pasó una de las ruedas, causándole de inmediato la muerte. Se perdió el todo por el canto. El 9 de mayo de 1898, en Funchal, isla de Madeira, el ingeniero André Rebouças, promotor de la carrera profesional del operista Carlos Gómes (1836-1896), se arrojó desde lo alto de un acantilado hacia el mar. En su vuelo vertical pasó por su mente un trozo lírico jamás oído. Escribe Rubem Fonseca, al final de *El salvaje de la ópera*, “Su cuerpo cae sobre las piedras que quedan al pie del escarpado, con un sonido sordo”. Resuena el canto por el todo.

En estas dos narrativas, cabe preguntarse si por *todo* ha de entenderse la muerte o la eternidad, o si, más bien, el *canto*, con sus dos significados completamente distintos, representa un límite entre lo finito y lo infinito.²⁵ En ambos casos, la figura conclusiva es una sinécdoque.²⁶ Empero, más allá, la imaginación se dispara hacia dos mundos de signos tan inmensos como discrepantes, menos en un punto: allí donde cabe la posibilidad de que *canto* (el borde del círculo) y *canto* (el borde de la armonía musical) se interseccionen a sí mismos. Al conjunto de todas las partes de este vuelo o trayecto

25 Los ejemplos literarios del todo por el canto, en ambos sentidos de borde musical o *bordadura*, y *borda*, por ejemplo, en “saltar por la borda”, son numerosos. Baste recomendar la narración de *Butes* (2008) de Quignard.

26 Ambas tragedias, la de Curie y la de Rebouças, por cierto, convergen en un caso especial de sinécdoque, la cual Charles S. Peirce denomina “sinequismo”, mencionado en el subcapítulo siguiente. Peirce se aproxima a nuestra idea de muerte, en este contexto, como relación inversa o “inmortalidad a la luz del sinequismo”.

imaginario, particularmente con un subconjunto de salida divergente (la paronomasia) y uno de llegada convergente (la intersección última), lo vamos a llamar *intersemiosis sinecdóquica*. Intersemiosis porque dicho trayecto pasa por cuando menos dos mundos y cuando más infinitos mundos de significación, y sinecdóquica porque a cada tramo del vuelo corresponde un salto entre singularidad y pluralidades posibles.

A partir de lo recién señalado, de que la sinécdoque no es y no podría ser únicamente de carácter verbal, y de que configura una de las operaciones fundamentales de la lógica, desde luego es posible abordar una clase de sinécdoque de específico carácter numérico. Valdrá la pena averiguar siempre si la paronomasia (salida divergente entre significado y significante) y la convergencia (interpretación unívoca) también se reflejan en el sentido y la interpretación del número y los números; o mejor dicho, entre conjuntos numerables. Dice el mito sufí que el Simurg es el ave extraordinaria hecha ella misma de treinta o de treinta mil aves, en su totalidad capaces de emprender el vuelo ordenado y armónico.²⁷ Oigamos entonces al ave, no por su vuelo, sino por sus muy variados cantos: la tradición nahua da a entender que el pájaro cenxontle se llama así por ser cuatro centenas sus cantos. Literalmente, “un cuatrocientos de cantos”, o sea, *ce[n]tzuntli* (Molina, 1571, I: 33). Caso que recuerda la flor de veinte pétalos, *ce[mpan]xuchil* o “flor veintena” (*cempoaxuchil*, *cempasúchil*), que es como decir “flor de incontables pétalos”.

Pensemos que la expresión común *in xochitl in cuicatl* pudiera abarcar en su significado la relación de que para cada flor de *cempoaxuchil* hay un canto de cenxontle. Primeramente, la frase náhuatl *in xochitl in cuicatl*, al ser un difrasismo, no se debería traducir como sucesión de partes, o sea, la flor (*in xochitl*) y el cantar (*in cuicatl*), lo cual es incorrecto en sentido literario, lingüístico y cultural; se tendría que entender como sinécdoque de aquello que como flor pueda tener el universo del buen cantar, pero también de aquello que el buen cantar tenga de convergente en el sentido existencial de una flor. Es así, entonces, que para la filosofía mexicana o toltecaoytl, este tipo de difrasismos consiste en un cruce de sinécdoques o *quiasmo sinecdóquico*; en tanto que, de su eficiencia semiótica –como para el caso de cualquier expresión de valor central para la filosofía– depende su trascendencia cultural.

27 El nombre mismo de Simurg, en persa, se compone de *si*, “treinta”, y *murg*, “aves”, sinécdoque de treinta mil.

Esto es como decir que a cada uno de sus incontables pétalos, para el caso de una flor cualquiera de *cempaxuchil* (en náhuatl, veinte-flor, o más ampliamente, incontable-flor), hubiese un correspondiente número de cantos. Cada uno de ellos tan diverso como cada flor, hasta confundirse una infinita convergencia para todos los cantos y todas las flores. El vínculo entre la flor y el pétalo es la sinécdoque, lo mismo que para la relación entre el canto y el cenzone, desde luego distinta a la relación entre la flor y el canto. Pero para todas las flores y todos los cantos, y también para todas las aves canoras y todas las flores, el tipo de semiosis que los abarca y vincula es la *intersemiosis sinecdótica*.²⁸

Si fuera necesario tomar en sentido absoluto literal la numeración del todo, más necesario sería aún saber en qué sentido se entiende tal *absoluto literal*, porque este absoluto tiene matices a lo largo de la historia del pensamiento. Lo absoluto nunca es absoluto para todo y en todas partes y todo momento, y de esto hace ya varios párrafos arriba que el nombre de Heráclito ha ido resonando.

El mito tradicional es a propósito ambiguo para resolver si son treinta o treinta mil aves las que integran al Simurg. Mientras que el criterio de numeración náhuatl empareja la cuenta determinada 20, 400, 8000 (*cempoualli*, *centzuntli*, *cenxiquipilli*) con el uso indeterminado de *muchos*, *numerosísimos* e *incontables* (*miequintin*, *tlahuel*, *talcmpanhuia*),²⁹ o sea, en sentido analógico y también en sentido metafórico del cálculo. Desde siempre, el absoluto y el relativo están ambigualmente unidos, aunque la interpretación de tal unión se matiza con la historia y la cultura, junto con el hecho de que el contexto de la numeración señala el tipo de valor a tomar en cuenta, *absoluto* o *relativo*. En adelante se verá que lo *absoluto* pertenece al criterio de la imagen instantánea –con simultaneidad entre sus partes– y la metáfora, y lo *relativo* al de la narración –sucesividad entre sus partes– y la analogía. Ambos criterios son opuestos complementarios.

28 Esto es, en cierto modo, lo que pretendí expresar con el título de mi solo para saxofón barítono compuesto en 2003: *'Nangu 'na ngoni xtā xi thutsi mā tuhu*, que en lengua hñähñú (otomí) quiere decir: "En cada murmullo están todos los nombres escritos".

29 En Molina (1571): "En la lengua Mexicana, hay también otros tres números mayores, y son veinte, cuatrocientos [y] ocho mil. Para estos números mayores vsan destas dicciones: *Puualli*, *Tzuntli*, *Xiquipilli*"; con la posterior aclaración "*Puualli*, *Tzuntli*, *Xiquipilli*, aunque no pueden estar sin que les preceda alguno de los números [prefijos] menores" (explicación al inicio del segundo volumen, foja 118 reverso).



El continuo intersemiótico

Ocupada en el comportamiento de las especies y las comunidades biológicas, la etología es una ciencia tan nueva como la psicología, y que investiga la relación entre necesidad, esfuerzo y satisfacción en los actos característicos de las especies vivas. Los conocimientos que aporta la etología cooperan con la psicología experimental y la biosemiótica.³⁰

Entre los hallazgos compartidos por dichas disciplinas está el hecho de que tanto las comunidades como los individuos realizamos esfuerzos en proporción a una “recompensa” esperada y de acuerdo con una relación dentro de una dinámica social, con el ambiente y con las condiciones de supervivencia y convivencia. Estos hallazgos tienen un efecto en la teoría del lenguaje, en que, por ejemplo, las expresiones y los símbolos de

30 El trabajo pionero de Von Uexküll (1934) se centra en el estudio de la interacción entre presas y predadores en un esquema biosemiótico muy amplio para las nociones de “recompensa” y “supervivencia”.

representación y comunicación más frecuentes –los más usados– son los más *ligeros* o más fácilmente reproducibles, mientras que conforme los elementos simbólicos son más especiales, también son más elaborados y extensos, son más *pesados* o costosos por el tiempo y esfuerzo requeridos para su uso.³¹

Cabe preguntarse, por ejemplo, si la “recompensa” del lenguaje especializado pudiera ser un cierto acceso del usuario (de tal lenguaje) al interior de una dinámica social que lo beneficie directa o indirectamente. Si la respuesta fuera afirmativa, encontramos evidencias de esta relación en las comunidades científicas, artísticas y administrativas que caracterizan a las sociedades humanas modernas. Por consiguiente, para entender este tipo de relaciones sería necesario comprender los mecanismos de significación al interior de dichas comunidades, no tanto por un repertorio léxico o por un marco intencional y pragmático, sino más bien por su tipo de dinámica entre lo *ligero* y lo *pesado*; o sea, entre capas o niveles de simbolización donde lo simbólico eventualmente manipula, transforma o crea realidad social.

Usar, en el contexto de una descripción técnica, las imágenes de “brazos” y “trenzas” para referirse a flujos climáticos –un huracán, por ejemplo– es una práctica debida a una proyección humana del propio cuerpo sobre lo que se quiere poseer o comprender en forma abstracta. En retórica se llama *catacresis* a esta imputación de valores simbólicos con el uso de palabras que no fueron originadas en un marco de referencia correspondiente.³² Se trata de una adaptación simbólica orientada por una preferencia de menor esfuerzo simbólico, en lugar del esfuerzo que requeriría buscar una alta abstracción comunicativa. Si conectamos esto con lo dicho en los tres párrafos anteriores, veremos que el chamán, el poeta, el científico y el político, en cierto modo, comparten un tipo de “recompensa” por su rol en la invención o uso de valores simbólicos con los que manipulan, transforman o crean la realidad de su propia comunidad. Una “recompensa” que finalmente, incluso después de desaparecer físicamente en el seno de tal comunidad –o sea, por su propia muerte–, consiste

31 Este principio conductual se conoce como *ley del menor esfuerzo* en biología y su homología lingüística como *ley de Zipf*, por George K. Zipf (1902-1950), el especialista que la formuló en ese campo de conocimiento.

32 En san Agustín (Agustín de Hipona, 397: II § 29): “¿Quién no llama piscina a cualquier estanque aunque no tenga peces, ni se haya hecho para ese fin, no obstante que el nombre de piscina provenga de los peces? Pues aquí se usa el tropo llamado Catachresis [*sic*]”.

en un apuntalamiento de los signos, los códigos y las gramáticas con los que la misma sociedad ha garantizado su “sentido existencial”.

Es interesante ver que, sin embargo, estos mecanismos se presentan de manera análoga entre organismos y comunidades de muy diversa índole, como, por ejemplo, en el sistema inmunológico y el metabolismo, cuya armonización ha sido vista por la ciencia, en repetidas ocasiones, en términos de significación, lenguaje y organización. En las sociedades humanas, como figura del lenguaje coloquial, prolifera la catacresis antropocentrada, pues se emplean imágenes del cuerpo humano para que, mediante el lenguaje, también humano, gracias a la autorreferencia, sea posible transmitir una relación abstracta entre dos efectos percibidos de un proceso físico externo: en este caso, el frío y el calor como marco para idealizar la tibieza, con el ejemplo de describir la subjetividad de la tibieza “como brazos de trenzas de flujos entre el frío y el calor”, para, a su vez, significar y extender la significación de esos flujos por su aspecto continuo –un continuo de signos– y para introducir la idea de continuidad entre muchos sistemas de signos como configuración de la *realidad*.

Desde la lingüística, la etología y la psicología, el trabajo germinal de Lakoff y Johnson abrió el camino al estudio de cómo el lenguaje humano se sirve en un modo recurrente de relaciones metafóricas que extienden los significados limitados en un contexto originario hacia nuevos contextos o niveles más amplios de la comunicación.³³ Este propósito de estudio ya había conseguido grandes avances desde la tradición aristotélica, pasando por san Agustín, hasta las visionarias aportaciones de Sánchez de las Brozas, quien, en el siglo XVI, en lugar de repetir y agrandar la de por sí amplia lista de los tropos y figuras retóricas, propuso una jerarquía lógica para organizarlas y así entender mejor su funcionamiento. Así, contempla una economía para las categorías del lenguaje (Sánchez de las Brozas, 1579: 327-337),³⁴ en que habría solamente cuatro especies fundamentales (*metáfora*, *sinécdoque*, *metonimia* y *antífrasis*), de las cuales se bifurcan subsiguientes variaciones y transformaciones en un árbol jerárquico, según sugiere la Figura 3, adaptando este árbol

33 Me refiero al libro *Metáforas por las que vivimos* (*Metaphors We Live By*, 1980).

34 Perspectiva que también adopta Jiménez Patón (1604): “los tropos no son sino cuatro” (los aquí nombrados, en ese orden). Véase: Mayoral (1994: 224-225).

como estructura jerárquica funcional y computacional, apenas distinta del modelo de Sánchez de las Brozas.³⁵

En este esquema se nombran las ocho categorías más sobresalientes, aunque los niveles jerárquicos pueden abarcar múltiples valores y funciones subsecuentes. El límite horizontal inferior está sugerido por Jakobson y Pomorska (1992: 231-232), que asocian la “sucesividad” de los términos de la prosa, por contraste con la “simultaneidad” de las imágenes de la poesía. En la base, la figura ternaria da a entender que la simetría y la binariedad son necesariamente vulnerables en la complejización característica de este esquema puesto en práctica. Dicho en términos aritméticos –o mejor aún, en una filosofía fundamental del número–, el cosmos semiótico se enumera a partir de la identidad, seguida de su simetría, seguida de su asimetría, que enseguida puede contener ciclos sucesivos (incluso variaciones) de estas mismas relaciones.

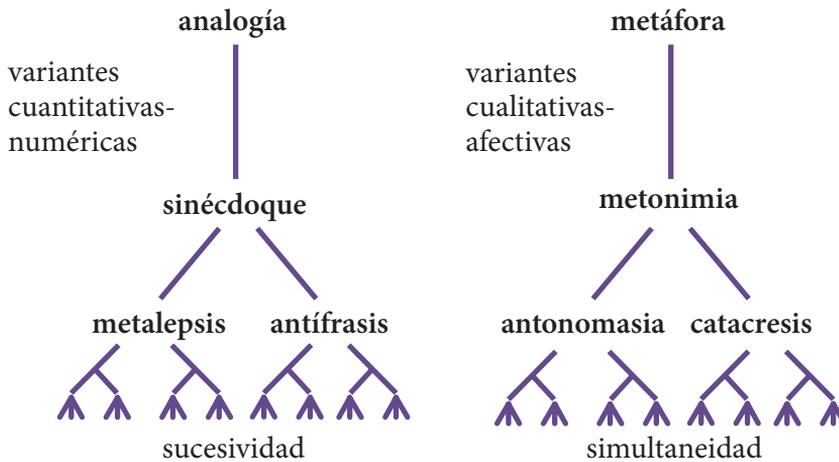


Figura 3. El *árbol de espejo*, *tezcacuahuitl* (izquierda), y el *árbol de la sabiduría*, *quetzalhuexotl* (derecha), como síntesis de estructuras cuantitativas y cualitativas o numéricas y afectivas, en concordancia con los tropos y la organización jerárquica de las figuras retóricas. (Elaboración propia con base en Pareyón, 2010: 35).

35 En este modelo (Figura 3) no fue posible reconocer la alta jerarquía operativa para la antífrasis, que privilegia Sánchez de las Brozas, y que, más bien, resulta subsidiaria de la sinécdoque y en simetría radial frente a la antonomasia, subsidiaria de la metáfora.

Ahora bien, la Figura 3 da a entender que la cognición es de una naturaleza armónica por el tipo de relación que hay entre la totalidad y sus partes. No estamos hablando especialmente de figuras retóricas o elementos del lenguaje verbal, porque es innegable que estas estructuras se presentan de manera comparable en muy distintos ámbitos de la significación, independiente de la verbalización. Por otra parte, puede dar a entender que no se refiere únicamente a los mecanismos de la cognición y del lenguaje –sea verbal o no–, sino que, además de también coincidir con los componentes de la representación y la interpretación, presenta, en sus aspectos más generales, una clara simpatía con la armonía física, lo cual tampoco es una novedad. De inspiración pitagórica, la noción de que “todo es armonía” se encuentra por analogía en la definición de san Agustín (397, I, cap. XVII), que dice que “todo sonido es la materia del canto”. Es decir, que, o bien *el cosmos canta* y por eso toda repetición de cualquier índole tiene una interpretación rítmica y armónica, o bien toda materia se caracteriza por su forma de resonancia en sí misma y entre sí misma.

Peró, si todo canta, entonces el canto es inabarcable; infinito e imposible como lo postula la paradoja de Frege, que implica que si cada relación de comunicación depende de una propia generación e interpretación del lenguaje, la comunicación sería falaz, pues su imagen sería la de un ciclo cerrado en sí mismo.³⁶ Lo anterior no ocurre, evidentemente, porque el lenguaje presenta la imagen de una espiral, o más bien, la de una espiral de espirales que tienden a la apertura.³⁷ A pesar de que los actos comunicativos dependen de los individuos que los realizan, hay una integración de significado por contexto y por convención o evolución (cambio y ajuste de la convención) para cada comunidad y para cada especie. No se puede omitir la originalidad y peculiaridad individual, pero finalmente el conjunto de las originalidades y peculiaridades configuran una *textura* –para usar un término musical– que es en sí contexto para la significación y la interpretación. Tanto en lingüística y filología, como en musicología y otras teorías del lenguaje y de los sistemas de códigos, suele entenderse como *estilo* cada variedad de la textura.

36 Paradoja de la comunicación formulada por Gottlob Frege (1848-1925). Se relaciona con Ricoeur (2005: 61): “una heterogeneidad radical debería *a priori* volver imposible la traducción”.

37 Para una idea de esta imagen de *espiral de espirales*, véase: Pareyón (2011: 198-201).

El canto es posible porque su íncipit es posible.³⁸ Si el contexto es favorable y las condiciones iniciales son adecuadas, el canto discurre con tersura. Basta con que se nos diga cómo inicia el canto para que el canto pueda continuar gracias al servicio y efecto de la sinécdoque. *Todo está en el pie del canto para que camine*, sobre todo si se comprende el sentido de *pie* según la antigua arte poética helénica, que necesariamente confunde el pie con la planta. Ambos términos, *pie* y *planta*, son de evocación poética y dancística, en convergencia antropológica con Tezcatlipoca, “el árbol de espejo”, “el de un solo pie”.

Nada de esto podría dar visos de coherencia de no ser por la presencia del recurso de la adivinanza o –si se quiere ver así– por la estrecha relación entre conjetura y adivinanza, palabra reveladora (*ad divinus*) del juego entre lo simbólico humano y lo simbólico supremo: la armonía en su conjunto más amplio. Metáfora de lo humano proyectada en lo sobre-humano. Si el cosmos “canta”, entonces en cada uno de sus resquicios debe haber un íncipit oculto, aguardando una posible interpretación del todo por la parte. Asentamos, a partir de aquí, que la adivinanza es un tipo de manifestación de la sinécdoque. Únicamente por el funcionamiento de su mecanismo, la adivinanza es el dispositivo central de la *abducción*, como la entiende Peirce (1931, 7: 219): “la abducción no es más que adivinar”.³⁹ Componente catalizador de la semiosis en la comunicación, este concepto de abducción es el activo central en la intersemiosis sinecdóquica, permite saltar a grandes velocidades entre grandes trayectos de vuelo cognitivo y sensible.

Más allá de la paronomasia, la expresión latina *abductio* es muy cercana a *abusio*, que da origen al término *abusión*, que san Agustín (397: II § 29) llama *catacrexis*: “una especie de metáfora, en que usamos de una palabra para significar otra cosa que se acerca a su significado. Quiere decir abusión, o usurpación, porque a falta de voces propias, usurpamos las que son ajenas”.⁴⁰ La connotación negativa de esta “usurpación” va en paralelo con la cristianización institucional romana y su condena de los rituales y las artes adivinatorias antiguas, asociadas con la prohibición del culto a las antiguas divinidades heredadas

38 Recordemos que la palabra latina *incipit* se refiere al inicio de un canto; muy especialmente al inicio apenas justo para poder recordar un canto en su todo conjunto. En este sentido, las palabras íncipit e incipiente presentan obvios parentescos.

39 “Abduction is nothing but guessing”.

40 En la versión de san Mauro. El comentario aclaratorio es traducción de fray Eugenio de Zeballos (san Agustín, 397, II: 93-94).

del Olimpo griego. Siglos más tarde, al emprender los europeos el proceso de cristianización de México, una tarea prioritaria en su evangelización fue registrar las “abusiones” en las creencias locales, para proceder a su eliminación sistemática y a favor de lo que los frailes consideraban *creencias correctas*.

El antropólogo e historiador Alfredo López Austin (1936-2021) dedica uno de sus primeros libros (1969) a los augurios y abusiones que registraron los informantes de fray Bernardino de Sahagún en el siglo del arribo de los europeos a México. Llama la atención el hecho de que, cuando López Austin formula su definición inicial de abusión, lo haga en el ámbito de Peirce y en proximidad de Frege, como “mapa de un mapa de un mapa”. Pone, por ejemplo, el caso de redactar una lista de nociones en materia de medicina, comunicada por “cualquier persona”; enseguida, la lista tendría que examinarse para averiguar qué es abusión (o sea, usurpación o falsedad) e ir perfeccionando esa lista por los conocimientos obtenidos a partir de tal averiguación. Empero, “cabría la posibilidad –aclara López Austin (1969: 12)– de que en un futuro otro experto rectificara la lista, diera la razón de algunas supuestas abusiones del informante, suprimiéndolas, o que adicionara la lista con otras que fueron descartadas en el primer análisis”. Esta tarea es idéntica a la de configuración del conocimiento científico a través de la historia. Así, concluye López Austin, “La abusión nace de la interpretación que del mundo hace el hombre; pero sólo se manifiesta como tal en el enfrentamiento de culturas” (p. 12), es decir, en el contraste de conocimientos.

Con tal de apuntalar una sola forma de entender el mundo a su favor, la expansión política e ideológica de Europa occidental a través de la religión soterró los conceptos originales de abducción y abusión, como también los de *auspicio* y *augurio* –o agüero–. El augurio se relaciona con la sinécdoque por invocar la grandeza a partir de un signo menor. De hecho, en latín, *augere* es “engrandecer”, hacer de lo pequeño algo mayor; de allí la palabra *auge*, así como *augurio*, acto ritual de la Roma antigua para ampliar el dominio y el poder de la república. Es el origen de *augustus*, que da nombre al mes y también al nombre propio de persona. Igualmente para la palabra *auctoritas* (autoridad), como algo ratificado por los augurios. El significado ritual, agrícola, precristiano del augurio fue eliminado en el sentido propiciatorio para engrandecer las cosechas en el culto dedicado a Ceres, que entre los griegos correspondía a

Deméter, divinidades sinecdóquicas por lo que ya se señala.⁴¹ El otro término, muy relacionado con los otros en mención, es el de *auspicio*, del latín *auspicium*, que era una forma de abusión –en su sentido antiguo–; se centraba en la interpretación del vuelo y el canto de las aves.⁴²

Páginas atrás se menciona el tratado de Farid ud-Din Attar, el compendio más influyente sobre el tema en la literatura persa, que al igual puede ser interpretado como uno de los trabajos auspiciatorios más exhaustivos por su composición sinecdóquica, y dado que en sí mismo constituye una semiosis que conecta un conjunto de signos –*treinta aves*, en sentido metafórico– con la infinidad de mundos posibles. Para lograr su cometido filosófico, Attar acude al mito, y en este sentido es conveniente destacar una de las mayores aportaciones de López Austin a la antropología, por su propuesta de que el mito funciona por medio de dos “núcleos”: la *creencia* y la *narración*. Bajo este concepto, cerramos esta introducción al segundo capítulo como una ampliación explicativa de la Figura 3, en que se muestran dos “árboles” –catacresis sobre la catacresis–; figura que bien puede servir para entender mejor el planteamiento teórico de López Austin, ya que la *creencia* es de viso instantáneo y opera en simultaneidad con riqueza metafórica; mientras que la *narración* opera en sucesividad y encadenamiento de analogías.⁴³ Esta conceptualización produce algunos problemas, o al menos ciertas preguntas acerca de las nociones de continuidad y discontinuidad, por lo que el siguiente apartado se ocupa de ellas.

41 Sobre el paralelismo simbólico en la Grecia clásica entre Deméter y su hija Perséfone como sucesión de los ciclos agrícolas con una función comparable a la de Tlazolteotl y Xochiquetzal en el mundo mesoamericano, cabe destacar la misma función sinecdóquica y también auricular. En ambas tradiciones se reconoce una función de escucha para los hongos ingeridos en los rituales y para los micelios vistos como texturas y tejidos que sustentan la vida.

42 El étimo de *auspicium* es *avis*, “ave”, más el sufijo *-picium*, con apofonía radical en *i* del verbo *petere*, “pedir” u “obtener”; hacer lo propio para obtener información, “pidiéndosela” a las aves.

43 Esto último es lo que le otorga al método histórico un cariz de ciencia y lo que justifica el papel de la razón en una interpretación narrativa y correctamente documentada de la historia.

El *sinequismo* de Charles S. Peirce

Luego de analizar fuentes clásicas como Plutarco y Quintiliano, según Bailly (1894), la palabra griega συνεκδοχή (*synekdoxé*) se refiere a la adopción de un singular por un plural; de un poco por un mucho, o incluso de un mínimo por un máximo. El capítulo anterior menciona cómo la tradición persa nombra al Simurg, un ave compuesta de treinta aves, por no decir un ave de treinta mil aves. Y también oímos el canto en el mito nahua del centzontle como pájaro “un-cuatrocientos”, por no decir de infinitos cantos. Se trata, definitivamente, de la sinécdoque. A la letra, Bailly (1894) escribe: “συνεκδοχή [*synekdoxé*]. Figura de palabras que consiste en usar un término en un sentido más amplio, por ejemplo, tomando un singular colectivamente por un plural” (p. 1850). Existe, además, la paragrafía συνεχδοχή [*synexdoxé*] –no admitida por Bailly–, la cual explicita un sentido de continuidad, como la entiende Peirce (1893, II: 1): “La palabra sinequismo es la traducción del griego συνεχισμός [continuación], de συνεχής, continuo”. El ojo atento va a distinguir que la escritura griega de συνεκδοχή (*synekdoxé*) y συνεχδοχή (*synexdoxé*) difiere sólo por un grafema (κ, χ), y es que en realidad se trata de términos distintos y a la vez asociados.

Hacia el siglo III a. C., los muy variados dialectos del griego antiguo conformaron y respondieron a un crisol idiosincrático, sobre todo ante el avance de la romanización política, comercial y militar. La preservación de sustanciosas diferencias entre palabras, a veces distintas únicamente por un fonema, es una clave para aproximarnos a la complejidad del pensamiento helénico a través de su filología, en que las paronomasias frecuentemente suscitan discusiones que enriquecen sus significados e interpretaciones. Uno de los ejemplos más inquietantes en el siglo primero es la paronomasia entre χρυστός –el ungido de aceite de cordero– y χρυσός –oro, metal precioso–. La lectura seguida χρυσός Χριστός ([a]dorado Cristo) en una comunidad judeo-egipcia tan helenizada como lo fue el puerto de Alejandría en tiempos de Flavio Josefo no pudo pasar desapercibida. Si bien, el nombre de Jesús⁴⁴ no estuvo en un principio ligado al significado material del oro, la comunidad alejandrina tuvo un rol sustancial en

44 Del arameo *Yoshua*, ligado al hebreo *Yehoshua*, יְהוֹשֻׁעַ, “Yahveh es la salvación”.

matizar el nuevo culto cristiano, asociándolo a la aureola dorada de Apolo y sus característicos símbolos solares, de acuerdo con la antigua tradición griega.⁴⁵

Otro caso relacionado es el del término *escatología* (del griego εσχατολογία), que en general se refiere al conjunto de las creencias religiosas teleológicas –o sea, con un “fin último” como consecuencia causal– y que en particular conecta el mito de Cristo con el del *fin del mundo*. Aunque diferente de *escatología* (del griego antiguo σκῶρ, “desechos”; genitivo σκατός), “análisis de los excrementos”,⁴⁶ ésta tampoco es una paronomasia accidental ni inocente. Valga recordar la relación asimétrica en la antigua filosofía griega entre el pitagorismo de carácter solar, luminoso, revelador, y el (cieno) cenopitagorismo de carácter lunar, sombrío, fluido, pútrido y lodoso; aunque sobre esto la memoria cultural tenga dificultades, a partir de que la Iglesia romana condenó al *filósofo de las lágrimas* cuando quiso ridiculizar a Heráclito, partidario de una filosofía equilibrada entre la luz y la oscuridad.

Advertimos dos idiosincrasias que en la historia de la filosofía grecolatina han quedado subsumidas en los nombres de Parménides *vs.* Heráclito y todavía, en cierto modo, en la ulterior oposición de Platón-Aristóteles *vs.* Sócrates. La primera de ellas, “luminosa”, nombrable también como apolíneo-cristiana, se institucionalizó a partir del siglo IV gracias al apoyo de los emperadores romanos Constantino y Teodosio. Su bandera es blanca y dorada.⁴⁷ La segunda, “oscura”, se insinúa vagamente a lo largo de la Edad Media bajo el título de *hermetismo*, por Hermes Trismegisto, el “tres veces sabio”, personaje mitológico y neopitagórico, cuyo origen se pierde en las descripciones del Asclepio helénico –patrono de los médicos y los arúspices– y en la divinidad todavía más antigua de Thot, “Aquél que es como el ibis”, ave que anda con delicados pasos

45 Cabe advertir en este contexto la segunda respuesta del diálogo platónico (390 a. C., I: 289e, 290c7) que asocia el oro con la divinidad y con la “armonía entre las partes”, así como (respuesta de Sócrates, 298a) con “lo que produce satisfacción al oído y a la vista”: el tono puro y el brillo solar de ese metal precioso.

46 En la antigua Roma, por influencia etrusca, el adivino llamado *arúspice* vaticinaba (esto es, cantaba) el futuro mediante la “lectura” de las entrañas, incluidas las heces, de un sacrificado. Existe una asociación de un tiempo final respecto de una interpretación de los desechos fisiológicos. En la modernidad médica, esta práctica continúa por vía de la diagnosis asociada al término de vida de un individuo, si bien se ha perdido toda interpretación esotérica de ello.

47 En este sentido, es muy significativo el nombre de san Juan Crisóstomo (347-407), patriarca de Constantinopla, uno de los cuatro grandes Padres de la Iglesia del Oriente: Χρυσόστομος (Chrysóstomos), o sea, “boca de oro”.

por encima del cieno, el limo pútrido del Nilo, y se enseñorea sobre el pantano sin quedar atrapado en su oscuridad fangosa.

Esto nos recuerda la imagen de los señores de México-Tenochtitlan: Cuitlahuac y Axayacatl, literalmente “Junto al excremento” y “Máscara de agua” (insecto corixido nativo del lago de Tezcoco). Ambos adeptos a la doctrina de Tezcatlipoca; guerreros implacables que al final de su vida no tienen más que resignarse al poder del espejo humeante, patrono de la confusión y el error, que, sin embargo, son el fundamento del aprendizaje y la sabiduría. Esta aparente dicotomía –asimetría entre saber y no saber– se representa en la lengua náhuatl por la paronomasia de dos términos especiales: *cuicatl*, la virtud del canto primordial, de carácter luminoso, solar, y *cuitlatl*, el excremento, el “perdón”, el cieno oscuro y el limo que regeneran la vida.⁴⁸

Hay, en resumen, paronomasias fuertes y paronomasias débiles en un sentido no alejado del que ya se dijo por metáforas luminosas y metáforas ensombrecedoras. Así, definitivamente la relación entre *συνεκδοχή* (*synekdoché*) y *συνεχδοχή* (*synexdoché*) no debe menospreciarse en el texto de Peirce, “Inmortalidad a la luz del sinequismo”, que comienza con una definición clara:

[El] *materialismo* es la doctrina en que la materia lo es todo, *idealismo* la doctrina en que las ideas lo son todo, *dualismo* la filosofía que divide todo en dos. En modo parecido, he propuesto que *sinequismo* signifique la tendencia a abarcarlo todo como continuo (Peirce, 1893: 1).

Este *sinequismo* “abarca todo como continuo” necesariamente sin descartar el discontinuo. Es decir, no excluyéndolo como parte de un conjunto en que, por caso excepcional, hay continuos que sólo pueden ser cognoscibles como parcialidades.⁴⁹ En términos sinecdóquicos, el discontinuo es la colección por sus partes; el todo, las partes por su colección.

48 Giasson (2001) reconoce la centralidad de la fuerza regeneradora de la vida en la tierra a través de la figura de Tlazolteotl, señora que rige los micelios, los tejidos y texturas, la noche, la luna, el excremento, el cieno, los ciclos menstruales, el perdón de los errores y los ciclos de regeneración de la agricultura. Este enfoque tiene un antecedente en la investigación de Hertz (1907-1909), acerca de los símbolos de la composición-vida y la putrefacción-muerte como simetría rectora entre culturas de Malasia, Indonesia, Madagascar y Australia.

49 Un ejemplo de esto son los llamados colores primarios: la luz visible se discierne así debido a los tres tipos de receptores de luz en el ojo humano. Según esta percepción, el color es discontinuo en tres componentes básicos; no obstante, puede afirmarse que los matices de color componen un continuo en sus infinitas combinaciones

De acuerdo con Peirce, la muerte es una *transformación* en el estricto sentido matemático de este término. Transformación suprema del yo, porque no hay yo sin muerte, como expresa Heidegger. Esto último, empero, es poco relevante frente al hecho de que la muerte es una transformación estricta, pues a esto mismo se refiere de manera indirecta –abductiva– la noción de Peirce en términos de que el sinequismo equivale a la inmortalidad. El ser humano no conoce la muerte directamente. Siempre que sabe de ella es por sinécdoque: al saber algo de la muerte, es por una parte menor. Cuando experimente la parte mayor, no sabrá nada de la muerte, sino que estará muerto. Si Heidegger afirma que “vivimos para la muerte”, entonces morimos en la sinécdoque; algo que ya se expresó previamente para ambos ejemplos históricos, el de Curie y el de Rebouças. En sus últimos años de vida, creo haber escuchado al filósofo Luis Villoro (1922-2014) decir: “Cuando morimos nos integramos a todo”. Entonces, si es así, vivimos en la sinécdoque y la vida solamente es posible por consideración sinecdóquica.

En la filosofía de Peirce, la “iluminación del sinequismo” es saberse ser uno mismo, en tanto materia e interpretación que la sinécdoque posibilita.⁵⁰ Entonces, la sinécdoque no puede ser quiebre, sino continuidad: sinécdoque de sinécdoques, o, mejor dicho, intersemiosis sinecdóquica. Con esta idea, Peirce no hace tanto eco de Hegel, sino más bien de Leibnitz (1714: § 71):

Cada alma tiene una cantidad de porción de materia que le pertenece exclusivamente o unida a ella para siempre, y en consecuencia posee otros seres vivientes inferiores, que se dedican para siempre a su servicio. Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos, y las partes entran y salen de ellos continuamente.

Alma, inferioridad y servicio son imágenes del régimen social y religioso con las que Leibnitz formó su criterio; más que discutibles, caducibles. No

y matices subjetivos. Una analogía musical de esto mismo sería una escala compuesta por una modesta cantidad de tonos; claramente, esa escala es un sistema discontinuo; sin embargo, puede decirse que los matices entre las alturas musicales alcanzan una infinita gradación continua. En matemáticas, un ejemplo de un continuo que abarca un discontinuo es el conjunto de los números reales por su relación con los números enteros.

50 La “iluminación del sinequismo” es un concepto que Peirce da a entender desde el propio título de su texto: “Immortality in the Light of Synechism” (1893).

obstante, este pensamiento opera como una bisagra entre la antigua escuela de Heráclito y la nueva interpretación de Peirce. La relevancia en este pensamiento de Leibnitz está en la dinámica de las partes que “entran y salen” del todo que configuran: una dinámica ontológica como noción trascendental. Aunque, por otra parte, la problemática de los “seres inferiores siempre al servicio de las almas superiores” es una preocupación que se debate adelante en el Capítulo 4, dado que para poder enfrentarla se requiere discutir previamente algunos conceptos más; valga esta advertencia, porque más avanzado este ensayo no queda disociada la abstracción del *todo por la parte* respecto de sus connotaciones políticas y sociales. Por ahora, regresemos al sinequismo de Peirce.

El mismo Peirce, poco más adelante en su ensayo referido, da a entender que juega con la paronomasia entre *συνεκδοχή* y *συνεχδοχή*, pues, si bien ya presentó su idea de sinequismo, ahora declara que éste, “incluso en sus formas menos robustas, nunca puede tolerar el dualismo propiamente dicho”. Justo lo que afirma el presente trabajo para la sinécdoque: que su criterio principal es la asimetría. Una asimetría cuyo rasgo característico es el del balance entre la parte y el todo para transformar un sistema de signos limitado en otro ilimitado. Una vez más resuenan los signos de Tezcatlipoca como oscuridad ilimitada, y de Quetzalcoatl como iluminación viva que tendrá que morir –y renacer–, mientras que su otro nombre, Xolotl, se refiere a su vocación de *inferioridad y servicio*, a merced de la misma oscuridad.⁵¹ Si Tezcatlipoca es el todo, Xolotl es su parte menor que lo hace inteligible.

En cita ya referida, Peirce presenta tres conceptos que no son banales: *materialismo*, *idealismo* y *dualismo*, para, enseguida, dar cabida al *sinequismo*. ¿No son éstas, acaso, estructuras y órdenes epistémicos más allá de las narrativas míticas que difieren por disjunción cultural? En un sentido casi literal, es posible conectar estas nociones con otras tan remotas y de origen tan diferente como lo son los símbolos de la tradición nahua, que históricamente no tienen nada que ver con el pragmatismo de Peirce ni menos aún con la escolástica medieval: Quetzalcoatl (*materialismo*), Ehecatl (*idealismo*), Xolotl (*dualismo*) y Tlahuizcalpantecuhtli (*sinequismo*).⁵² El tercer capítulo se ocupa, más adelante,

51 Molina, en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1571, I: 31r), anota: “criado que sirve o acompaña, *xolotl*”, y más adelante (II: 160r, 161): “*Xolotl* [...] *Xolo*. paje, moço, criado o esclavo”.

52 Quetzalcoatl es creador de Tonatiuh a su vez autor de las cosas materiales (“quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese el sol”, en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Tena, 2011: 39). Luego Quetzalcoatl se presenta en formas suyas sucesivas: Ehecatl, el viento, vuelo y metáfora del vuelo como ideal (in *ehe patlani*); la dualidad

en particular el apartado “Traducibilidad como sinequismo”, de describir estas convergencias epistémicas a través de un sinequismo relacionado con la traducibilidad intercultural.

El continuo (bio)semiótico de Lotman y Sebeok

En numerosos textos divulgativos, el nombre de Iuri M. Lotman (1922-1993) aparece ligado al estudio sistemático de la semiótica de la cultura. En particular, Lotman entiende la cultura como una fenomenología de flujos de signos; o sea, una semiótica dinámica. Flujos a distintos tiempos, velocidades y ritmos a través de nodos, meandros o islas que la academia y la política estabilizan como “formas” y “modelos”. Esto quiere decir que la cultura siempre se mueve y cambia como el río imaginario de Heráclito, mientras que la institucionalidad fija y establece, como la *verdad única* de Parménides. Para Lotman, la semiótica de la cultura debe investigar el equilibrio entre estas dos polaridades: el cambio constante y la estabilidad verificable de los signos y los significados.

La aportación conceptual más conocida de Lotman es la de *semiósfera*. Si existe una atmósfera dinámica que cubre la superficie de la Tierra y hace posible la oxigenación de los organismos vivos –piensa Lotman–, también existe una analogía sobre la corteza terrestre que hace posible la vida, y que es el entendimiento relativo y la cooperación entre especies e individuos que conforman las especies. Es una *esfera de signos*. Si la atmósfera (ἀτμός, *atmós*, vapor, aire) nos permite respirar, la semiósfera (σημείον, *semeion*, signo) nos hace pensar, o más exactamente, crear, a través del pensamiento, una totalidad coherente como existencia viva. En realidad, estas ideas derivan del trabajo de Vladímir Vernadski (1863-1945), a quien se deben ambos conceptos de *biósfera* (la superficie terrestre por su vida) y *noósfera* (por su intelección) (Samson y Pitt, 1999; Vernadsky, 1926). El refinamiento de Lotman se dirige, en cambio, hacia los signos en las interrelaciones de los seres vivos y sus comunidades por su capacidad de creación, expresión, transformación y comunicación.

En 1963, Thomas Sebeok (1920-2001) dio a conocer el concepto de bio-semiótica como ciencia de los signos y la comunicación en y entre diferentes

patronizada por Omoteotl, avatar de Xolotl (el gemelo o *cuate*, “siervo” del número dos), y la continuidad de los ciclos en la tierra y el cielo, Tlahuizcalpantecuhtli (vinculado al que los europeos llaman planeta Venus).

especies y nichos biosociales. Más tarde, concluyó que “ningún sistema semiótico puede existir o funcionar a menos que esté *inmerso en el continuo semiótico*, que es lo que Lotman llama la *semiósfera*” (Shukman, 1987: 73).⁵³ Ahora bien, hay que distinguir entre lo uno y lo otro, porque no son exactamente la misma cosa: el *continuo semiótico* se refiere a una “no-ruptura” en el cuerpo entero de la semiósfera; algo comprobable, dado que cualquier sistema de signos es traducible en otro, según el principio causal de la semiótica, en que *todo está para ser interpretado*.⁵⁴

Aunque no fuera posible determinar una relación directa del griego σημεῖόν (*semeion*, signo) sobre el latín *semen* (semilla), el parecido entre ambas palabras, *semeion* y semilla, es notorio.⁵⁵ Se trata de una paronomasia convergente:⁵⁶ para la semiótica, es enormemente útil pensar en un signo como un potencial expresivo, expansivo y autoestructurante. Una semilla que eclosiona como semilla de semillas cuando acudimos a otra paronomasia obvia: la de la *semejanza*, cualidad que asimila pluralidades de signos por su propia semiosis. Esta semiótica de las semejanzas eleva el estudio de las paronomasias por sus jerarquías en las constelaciones del pensamiento. Es decir, impulsa los vuelos de la intersemiosis sinecdótica sin que –de nuevo– sea necesario colocar el signo verbal en el centro de la significación. Esto es importante porque posibilita descentrar la institucionalidad, que fija o detiene la capacidad de interpretación fundada en la palabra, y, a la vez, permite comprender la semiosis dinámica como un todo armónico, a veces a pesar de su inestabilidad.

Una semilla no es una planta, sino una parte de ésta, funcionalmente compacta como para integrar y reintegrar la relación sinecdótica entre semilla y planta. La identificamos en un ciclo biológico porque sabemos que esa relación no es exclusiva para las plantas, sino que incluye a todos los organismos sexuados. Para aquellos sistemas de reproducción asexual, existe una

53 Cursivas en el original.

54 Originalmente en latín, *Aliquid stat pro aliquo* (lit. “algo está para que alguien [entienda]”), este concepto está inspirado en el segundo tomo de *De doctrina christiana*, de san Agustín de Hipona (354-430). No aparece tal cual en san Agustín, sino en Heinrich Gomperz (1873-1942), quien lo atribuye a la tradición escolástica. Luego lo retoma Karl Bühler (1879-1963), de quien presuntamente lo adopta Jakobson (1992: 201, [...] “de todas maneras *son* signos, capaces de ser interpretados”).

55 La proximidad simbólica entre signo, semilla, sema y semántica no pasa desapercibida en Peirce (1931-1935, 4.538), y es objeto de estudio en Bellucci (2016: 262). Con anterioridad, debo decir, en *On Musical Self-Similarity* (Pareyón, 2011), me refiero al concepto semiótico de semilla en numerosas ocasiones y contextos.

56 Esta noción de convergencia se trata en el apartado previo, “El todo por el canto”.

continuidad entre una parte regeneradora y el todo regenerado. Así, concluimos que los ciclos biológicos son de carácter sinecdóquico, al igual que los ciclos de la cultura, como la entiende Lotman. Tal vez por esa razón nos parezca tan entendible la relación histórica entre la agricultura (literalmente, el *cultivo del campo*) y la cultura (el cultivo, en general, de todo lo que es provechoso para la vida; un concepto muy próximo al de armonía entre las partes de un sistema biológico y, en este caso, biocultural). Las *buenas prácticas agrícolas* –es decir, aquéllas que no son autodestructivas– son, bajo el entendimiento de la semiósfera (en especial cuando abarca biósfera y noósfera), analogías de las *buenas prácticas culturales* (aquéllas que explicitan esta armonización en su conjunto).

Semiósfera y mente: *Innenwelt* y *Umwelt*

Si el primer apartado de este capítulo se concentra en el sinequismo de Peirce y el segundo apartado intenta trasladar ese mismo concepto a la semiósfera de Lotman, este tercer apartado conecta la interpretación que hace Sebeok del *continuo biosemiótico* respecto del *Umwelt*. El concepto de *Umwelt* es una propuesta del naturalista Jacob von Uexküll (1864-1944). En alemán quiere decir “mundo alrededor” y se refiere a que las partes integradoras de una comunidad biosocial adquieren forma, memoria y sentido respecto de su propio entorno con el que esas partes “dialogan”. En efecto, dicho entorno consiste en la propia comunidad y todo aquello que la nutre, la oxigena y la rodea como aportación directa o indirecta a su existencia.

El *Umwelt* implica necesariamente una múltiple relación sinecdóquica entre el individuo como parte y su comunidad como un todo, y entre comunidad y contexto ecológico. El ser nunca es *inherentemente individual*, sino más bien incorporado a las formas y procesos de su *Umwelt* correspondiente, y de su *Innenwelt*, su “mundo interior”, asimismo integrado por una relación entre partes integradoras. El “tejido de signos” entre sucesivos *Innenwelten-Umwelten* urde las semiosis de semiosis en que las relaciones de las partes y los sistemas son susceptibles de estudiarse como intersemiosis sinecdóquica. Entonces, valga reiterar que la sinécdoque no es un mecanismo debido al lenguaje verbal ni mucho menos un artefacto exclusivo de la retórica. Es, más bien, una relación tan antigua como la primera relación de una partícula prebiótica respecto de su ambiente, en lo que pudiéramos llamar una *presimbiosis* de tal partícula con

su propio interior (*Innenwelt*) y con aquello que le rodea (*Umwelt*) y de donde obtiene información y retroalimentación.

La teoría de von Uexküll (1934: 376-383) desarrolla esta dualidad compleja explicándola a partir del paradigma biológico, aunque sus conclusiones trascienden tal perspectiva y se aproximan a lo que dicho autor vagamente denomina *magia-Umwelten*, idea precursora de la de intersemiosis sinecdóquica. En este sentido, es posible tomar un *Innenwelt* como la parte de un todo *Umwelt* con la inferencia de que existen racimos o ramajes de este tipo que configuran la dinámica semiosférica. Esta imagen abarcadora resulta de una intrincada complejidad, salvo que la propia relación de intersemiosis sinecdóquica se revele como hilo conductor del sistema en su conjunto.⁵⁷

En vísperas de someter a prueba la conjetura propuesta, consideremos la mente como individuación de una semiósfera social. Podríamos caracterizar la mente como un *Innenwelt* donde cada una de sus partes configura una nube de Carnap, o sea, un espacio simbólico con grados de densidad, disipación y coherencia o correspondencia para los sistemas de signos que lo componen. Una nube de Carnap es, en cierto modo, una *constelación de Frege*, en el sentido de una clase de significados y significantes relacionados en un campo semiótico. Si bien, Gottlob Frege –de quien ya hemos hablado– nunca explicitó tal cual este abordaje, sin duda es un precursor de la semiótica por su énfasis en la referencia y el sentido de un signo. Así, una constelación de Frege sería el conjunto de referencias que posibilitan el sentido de un signo en un contexto dado.

Una nube de Carnap es, consecuentemente, una nube semiótica; pero, más en especial, se trata de una clase simbólica y dinámica, característica de cada yo-mente. Las partículas de esa nube son reales en el sentido más amplio posible, así sea en un “alto nivel”, según lo define el mismo Carnap (2003: 299).⁵⁸ Las empatías o correspondencias entre sus partículas-signo son las referencias mismas del pensamiento (de allí su afinidad con Frege), que, por

57 En otras palabras, que el concepto y sistema de pensamiento de la intersemiosis sinecdóquica no es jamás una entelequia o una vaga abstracción, sino todo lo contrario: es la clave de acceso epistémica al tejido más profundo del conocimiento, a las fibras existenciales de la noosfera y a cada una de sus partes.

58 “El yo es la clase de las experiencias (o estados autopsicológicos); no pertenece a la expresión de la experiencia básica, sino que se construye solo en un nivel muy alto”. El *nivel alto* que propone aquí Carnap corresponde a una lógica de *alto nivel*, como se estudia en informática. Sin embargo, aquí también es necesario entenderla en tanto fenomenología de un campo cuántico y eléctrico (o sea, altas frecuencias,

sinécdoque, operan sobre las empatías o correspondencias entre los distintos pensamientos. Para la lógica simbólica de Frege, tales correspondencias son la base del entendimiento. No obstante, la intersemiosis sinecdóquica exige que entendamos un ámbito mucho más amplio para tales correspondencias, donde la sensación, el sentimiento y otros modos de comprensión también participan en la complejidad de las relaciones entre *Innenwelt* y *Umwelt*.

Como bien observa Merton (1934: 205) en su examen sobre las teorías de Durkheim y Pareto, “la conducta social no puede explicarse mediante la referencia a los comportamientos individuales como mera yuxtaposición”, lo que da pie al origen de la sociología como ciencia, junto con su intersección con la psicología experimental. Esta apreciación se extiende a las individuaciones partícipes del *Umwelt*, pues la semiosis no resulta ni de la suma de sus partes ni tampoco de una relación simple y directa entre parte y contexto, como ya lo advertía von Uexküll. Las variables ambientales y mecánicas son tantas y de tan distinta calidad que las dinámicas subsecuentes solamente se pueden entender a través de sus propios momentos contextuales y muy especialmente a través de sus propias correspondencias. La constante sinecdóquica es la función más notoria para el conjunto de estos procesos, por contraste con sus variables.

El funcionamiento simbólico y constructivo de la sinécdoque en y entre comunidades vivas es, pues, muy anterior al lenguaje humano verbalizado. Por ejemplo, la compleja relación de código en el cromosoma mitocondrial, al interior de una célula eucariota, respecto del ADN del núcleo celular y el resto de la célula, es una relación sinecdóquica funcional y contextual optimizada muchos millones de años antes que ocurriera la formación y evolución de los primeros vertebrados sobre la superficie terrestre.⁵⁹

La literatura y la retórica reproducen y estilizan las estructuras más básicas de estos indicios de complejidad biológica, revistiéndolos de sofisticación cultural. Inclusive la lógica, la aritmética y la geometría se sirven de esos indicios para establecer sus axiomas y criterios más elementales. De acuerdo con lo que sintetiza Dehaene (2010: 233): “Los números, al igual que otros objetos matemáticos, son construcciones mentales cuyas raíces han de ser encontradas

anisotropías y transformaciones energéticas), que comprendemos como mente, por diferencia y complemento respecto de la complejidad física y biofisiológica del cerebro, junto con su evolución social a través del tiempo.

59 En este sentido, el origen de las primeras células eucariotas en la superficie de la Tierra está calculado con una antigüedad aproximada de 2,309 millones de años. Véase: Hedges, Blair y Shoe (2004).

en la adaptación del cerebro humano a las regularidades del universo”. A lo que cabría añadir que tales “regularidades” se guían por los principios de termodinámica detrás de los procesos que producen cambios en la calidad de la energía y, por tanto, en el orden material de todas las cosas y procesos cognoscibles.

Como corolario, no puede sorprender que a lo largo de la modernidad, la lingüística, en tanto ciencia de los sistemas de códigos, y la semiótica, en tanto ciencia de los sistemas de signos, hayan recorrido en sus últimos tramos históricos un relato entre la descripción física, el análisis funcional y el desarrollo de un criterio de termodinámica; es decir, el cómo y bajo qué principios físicos se disipa la energía de un lenguaje.⁶⁰ Esto último ha permitido que la lingüística y la semiótica entablen cooperación directa con la ciencia computacional, los lenguajes artificiales y la teoría de números. Cabe preguntarse si algo tan relevante es en verdad objeto de estudio en la enseñanza pública y si su divulgación ha sido suficiente, o si más bien este conocimiento sustancial para la humanidad se ha convertido en un producto más de consumo exclusivo en un anaquel mercantil de lujo. Una perspectiva crítica sobre esto se abre a lo largo del Capítulo 4; por ahora, sigamos en preparación al vuelo semiótico con una reflexión acerca de los conceptos de imitación y aprendizaje.

Imitación y aprendizaje

Parece imposible comprender los procesos de la evolución de las especies y las sociedades sin valorar suficientemente los mecanismos de la imitación y el aprendizaje entre los individuos y grupos que constituyen esas mismas especies y sociedades. Si, como afirma Peirce, el sinequismo es el continuo de los signos en acción y, como establecen Lotman y Sebeok, la biosemiósfera es un continuo entre los sistemas de la vida y sus contextos, las calidades de la imitación y el aprendizaje son las claves para entender cómo a lo largo de tiempos evolutivos tan extensos ha sido posible preservar información indispensable e incubar la cultura de las sociedades.

60 Como una posible introducción a esto, recomiendo el trabajo de R. S. Ingarden y Meller (1994). Desde mediados del siglo xx, en que Claude Shannon sentó las bases de la teoría de la información como una ciencia fundada en la termodinámica, la literatura al respecto es, sin embargo, muy amplia.

En un sentido elemental, según lo observó Piaget (1964), los procesos lingüísticos de imitación y aprendizaje de significación de códigos presentan un paralelo entre los orígenes y desarrollo de la especie, y los orígenes y desarrollo del niño hacia la vida adulta (una relación de sinécdoque por sí misma). En tal desarrollo, los procesos de imitación y aprendizaje dependen en gran medida de los mecanismos típicos de la analogía y la sinécdoque, y no mayormente de la metáfora ni de la metonimia, que son sistemas intuitivos para completar lagunas mnésicas y cubrir huecos cognitivos de manera eficaz y aun, a veces, de manera creativa.

Por su parte, Swadesh (1971) encontró que el origen y evolución del lenguaje verbal está en la imitación y el simbolismo de los sonidos, de donde queda como recordatorio el registro de la onomatopeya. También ubicó importantes semejanzas en este principio de imitación respecto del lenguaje no verbal en distintas especies animales. Luego, en la complejización del lenguaje en sociedad, en un nicho ecológico o un *Umwelt*, ocurre el paso de la imitación como representación hacia una respuesta como producción y transformación de significado. Cuando esto último alcanza una relativa estabilidad de código, están dadas las condiciones propias del lenguaje como cultura y fenómeno social.

La imitación consiste en una copia y repetición de ciertos signos, codificados o no, con una relativa intencionalidad comunicativa. Pero solamente la imitación sinecdóquica es exitosa como fuente y detonación de significado. Es decir, el mero acto imitativo como reflejo o simetría no implica ni facilita necesariamente un acto simbólico o comunicativo. Para que la imitación pueda adquirir valor simbólico en la socialización del lenguaje se requiere actuar por sinécdoque: aquello que es imitado o imitable no abarca ninguna complejidad, sino una parte menor –sujeta a un principio de economía funcional o *conectiva*–, cuyo *peso ligero* sea exacto para disparar un “efecto complementario”. Aquí vuelve a brillar por su importancia la relación entre sinécdoque y abducción, porque la parte relacionada con un todo debe actuar con un *peso específico* para que la adivinanza sea eficiente en su relación entre fórmula corta y respuesta larga o, mejor dicho: entre clave y procesamiento-transformación. Ésta es la relación mayor de la imitación (la parte) en función del aprendizaje (el todo).

Según lo destaca una amplia literatura científica, la imitación en la evolución del lenguaje tiene una enorme relevancia, pero no por ninguna cualidad

de espejo o reflejo, que sería su aspecto más superficial, sino por la forma en que el *mimente* (lo imitante) se vincula al *significante* (el signo imitado) por sinécdoque. Desde esta apreciación, el *mimente* es la parte menor y el vehículo para el *significante*, que es la parte mayor como objeto de interés simbólico. Esta relación sinecdóquica, central para esta clase de imitación productiva o transformativa, apenas comienza con esta clase de proceso, pues enseguida ocurre un vuelo cognitivo y epistémico hacia la reproducción del mismo mecanismo, extendiéndose a una diversidad transfuncional. Entonces, a partir de un mismo estímulo como efecto de la imitación primaria, se desencadena una serie de asociaciones: a partir de un gesto (*mimente*), se infiere un contexto asociado a patrones (*significantes*) visuales, sonoros, táctiles, olfativos, degustativos... pero también a patrones sociales, como lugares comunes o convencionales.

La función de imitación sinecdóquica que podemos reconocer como imitación para el aprendizaje es un paso básico, un vínculo primario para la intersemiosis sinecdóquica que configura la conexión entre ontologías, relaciones entre ontologías y contextos ecológicos (nichos sociales, *Umwelten*). Estamos ante un vuelo extraordinario llamado conocimiento, en una veloz sucesión ternaria: *presentación* (fenómeno), *apropiación limitada* (imitación) y *adaptación* (codificación del todo por la parte). También, de esta manera, se facilita la comprensión de aquello que, por inspiración escolástica y hegeliana, Peirce ha querido sintetizar a través de sus tricotomías, que identifica como *primeridad*, *secundidad* y *terceridad*. Para los ciclos del aprendizaje, esto mismo se puede verificar en los ciclos críticos de *mímesis*, *intersemiosis* y *paideía*,⁶¹ donde por “crítico” se entiende el efecto pragmático de la adquisición del conocimiento frente a su comprobación práctica o empírica. Ahora sí que podremos volar por lo ancho, largo y alto de la semiósfera, fuera de graves peligros.

61 Para quien no tenga familiaridad con esta terminología: la *mímesis* es la facultad imitativa, la *intersemiosis* es la facultad conectiva (entre sistemas de signos) y la *paideía*, la instructiva y comprensiva.



La semiótica polar

Por lo menos desde 1923, en el inicio de su trabajo como semiólogo y lingüista, y a lo largo de su producción académica, Jakobson (1992: 24, 62-68, 218) habla de *binariedad jerárquica* en un contexto de fonología, así como de paralelismos relacionales en preparación a su comparativa entre geometría y gramática sobre un eje simbólico.⁶² Con este enfoque creyó haber encontrado un principio estructural para distinguir la prosa “fundada en la contigüidad” y la poesía “fundada en la semejanza simbólica”; inclusive con el hallazgo categórico de que “El paralelismo gramatical se encuentra en la poesía de todo el mundo” (p. 23). En esta dirección, una gradual especialización

62 Esto último roza una temática demasiado amplia, como la que introduce Hertz (1907-1909) en su estudio sobre “polaridad religiosa” y su relación con las manos izquierda y derecha, algo que no se aborda aquí.

en busca del trasfondo cognitivo de tales oposiciones y dicotomías lo condujo al estudio neurológico del lenguaje y de las afasias. En estos términos:

Los conceptos binarios básicos considerados en la búsqueda lingüística como la clave para comprender la evidente dicotomía de alteraciones afásicas, a saber, díadas como codificar/descodificar, sintagmático/paradigmático y contigüidad/similaridad, poco a poco tuvieron acceso al tratamiento neuropsicológico avanzado de los enigmas afásicos (Jakobson, 1992: 25).

La influencia de la obra de Jakobson fue enorme, especialmente sobre las señaladas escuelas semióticas a las que contribuyeron Lotman y Sebeok, y otros especialistas de la tradición báltica, como Algirdas Julius Greimas (1917-1992). A este último se le atribuye el perfeccionamiento del llamado “cuadrado greimasiano”, adaptación del antiguo cuadrado lógico de Aristóteles, utilizado más tarde por racionalistas como Descartes y Spinoza, entre otros, para la elaboración de demostraciones empíricas por sistemas de simetrías y oposiciones. La raíz de esta tradición aristotélica se encuentra en los binarismos de la escuela pitagórica, con la que se han señalado semejanzas con los sistemas de oposición en las civilizaciones antiguas de Persia (la axiología avéstica), India (enseñanzas de los rishis) y China (taoísmo). Todo lo cual, como ya se dijo, a partir de Jakobson, involucra el refinamiento de aplicaciones de la ciencia cognitiva, la epistemología y la semiótica, también establecidas como ciencias.

La mera oposición semántica es trivial para la semiótica polar. Lo considerable desde esta perspectiva es, más bien, una relativa complementariedad sistemática entre dinámicas “distantes” por la propia calidad de su semiosis. Esto, que de golpe suena demasiado abstracto, puede ejemplificarse con claridad gracias al mismo Sebeok (2001: 29): “En la trama de la naturaleza, las plantas son, ante todo, productoras [...] El polo opuesto de las plantas son los hongos, descomponedores de la naturaleza”. La semiótica polar asociada no se refiere en absoluto a la simple oposición semántica planta *vs.* hongo, sino a la compleja semiosis comunicativa –valga la expresión de *simbio-semiosis*– entre ambas comunidades, de plantas y de hongos; en este caso, un *Umwelt* comprendido por una polaridad semiótica específica, pues tanto plantas como hongos comparten un mismo ambiente codificado por una muy amplia variedad de signos y procesos sígnicos compartidos, si bien “entendidos” a través de diferencias interpretativas que podríamos describir como “polarizadas”.

Aunque no lo menciona bajo la denominación de intersemiosis sinecdóquica, Sebeok (1977: 1060-1061) describe esta polarización en el ámbito de una semiosis generalizada y a la vez peculiar en el lenguaje humano:

Los sistemas semióticos del hombre se caracterizan por una definida bipolaridad entre el código molecular en el extremo inferior de la escala y el código verbal en el superior. Entre estos dos mecanismos excepcionalmente poderosos existe toda una serie de otros más, que van desde los que se encuentran en el interior de los organismos (el *Innenwelt* o “mundo interno” de von Uexküll) hasta los que los vinculan con el “mundo físico” externo (o sea, su *Umwelt*).⁶³

Para la antropología, la sociología y las disciplinas históricas, resulta interesante poner como otro ejemplo venido para este caso el de las relaciones entre sociedades predatoras y comunidades depredadas, o colonos y colonizados, como ejemplos de semiótica polar (de nuevo, esta idea proviene de Sebeok, 1977). No bajo una guía de juicios de valor ni de contrastes morales, sino por la comprensión de los sistemas de signos emergentes ante necesidades de negociación, supervivencia, adaptación y cambio mutuo; un enfoque tal permite comprender a las partes involucradas dentro de un gran proceso de balance de signos hacia tal o cual deriva, en retención o transformación, perduración o cambio de ciertos códigos y valores simbólicos.

En el legado teórico de Jakobson (1992: 231, 208) también leemos que “La semejanza o equivalencia es responsable del polo metafórico de la lengua, mientras que la contigüidad corresponde al polo metonímico [...] en la poesía en que la semejanza está sobrepuesta a la contigüidad, toda metonimia es ligeramente metafórica y toda metáfora tiene un tinte metonímico”. Esta noción hace pensar en el principio de complementariedad recíproca, aludido desde el inicio del presente texto: los sistemas semióticos complejos, las semiosis, suelen vincularse a sus oposiciones simbólicas para validar su propia significación. Por lo tanto, la apreciación que hace Jakobson acerca del lenguaje poético se parece mucho a la configuración de la realidad según la configura una sociedad a lo largo de su historia.

Así podemos entender los *Innenwelten-Umwelten* por sus dinámicas de equilibrio y balance, gracias y junto con sus características de polarización

63 Paréntesis en el original.

que no son necesariamente de carácter violento y destructivo (aunque queda registro de la violencia como una parte de sus dinámicas en sus mutuas transformaciones). No es posible inferir que la polarización conlleva por sí sola ningún tipo de violencia, pero sí implica una contrastación de pesos y fuerzas simbólicas que potencialmente abarcan las relaciones *pasivo* y *activo*, o *construcción*, *destrucción*, entre muchas otras formas de polaridad.

El mero intento de homologar dos categorías presuntamente análogas entre dos sistemas de signos completamente distintos ya representa una semiótica polarizada. Pretender que una estructura retórica gramaticalmente aceptable se pueda situar por contigüidad traductológica junto a una estructura algebraica matemáticamente correcta es un ejemplo de semiótica polar.⁶⁴ En efecto, como objetivo de traducción intersemiótica, esto es posible; pero, además, nos urge a observar cómo la sistematización de los signos demuestra un cierto paralelismo respecto de la sistematización de las sociedades y la cultura.

La traducibilidad de un sistema en otro, por su calidad, nos hace recordar cómo las legislaciones son susceptibles de interpretación en las relaciones entre las partes respecto del todo social, una manera análoga al modo en que los principios organizativos en la química y la biología son susceptibles de interpretación para las relaciones entre las partes respecto del todo *Umwelt*. El resto del presente capítulo se enfoca en el objetivo de desentrañar esta complejidad, especialmente por las dificultades presupuestas para considerar la relación sinecdóquica de un *Innenwelt* social dentro de un *Umwelt* cultural.

Traducción como polarización

En el sentido más general, toda traducción es una polarización semiótica, y cuando ésta no existe entre dos signos, se debe a que el signo es idéntico. Esto quiere decir que al hablar de traducción están implicados, por lo menos, dos sistemas de signos. Por ejemplo, una lengua frente a otra distinta, o un sistema de codificación visual frente a otro, un estilo por comparación de otro,

64 Tal pretensión fue la guía para mi trabajo titulado *Aspects of Order in Language and in Music: A Referential-Structural Research on Universals* (La Haya, 2004). Un segundo esfuerzo en este sentido, ya abiertamente situado en el desarrollo de la teoría de la semiótica polar, es mi artículo “Philosophical Sketches on Category Theory Applied to Music-Mathematical Polar Semiotics” (2020).

o de codificación entre dos distintos sentidos de la percepción, en cuyo caso también hablamos de sinestesia.

Dice Jakobson (1992: 102) que “No sólo hay traducciones sino también transposiciones a otro arte. [Un] poema podría ser transpuesto a una pintura, tal vez una pintura abstracta o, al contrario, una pintura [cuyas figuras] funcionan como ligas asociativas detrás del poema [...] Será un hecho intersemiótico”. La convención semiótica dicta muy particularmente que este tipo de “transposición” de signos y sistemas de signos “de uno a otro arte” se denomina *ékfrasis*; o sea, un caso particular de la traducción intersemiótica que tiene un sentido mucho más abarcador, por ejemplo, para relacionar directamente signos y sistemas de signos muy apartados desde su origen. Por ejemplo, algún aspecto del océano, de la lluvia o de los ciclos del agua respecto de un sistema de signos codificado para configurar el timbre y la textura de una colección de sonidos o de geometrías audibles. Otro ejemplo sería el de representar esquemáticamente una estructura molecular, de acuerdo con cierta convención de la química, para emplearla en relación con una experiencia estética tan subjetiva como sea posible.

El presente estudio no emplea el concepto de *ékfrasis*, preferido por muchos semiólogos para una descripción retórica acerca de una obra de arte y enfáticamente para las artes visuales. Con alguna frecuencia, la misma palabra se ha extendido a la descripción literaria de modelos artísticos más en general, lo cual es válido bajo sus propios preceptos. Concretamente, se trata del marco teórico de referencia más amplio posible, de modo que la *ékfrasis* es un caso particular de traducción intersemiótica, y –lo que no debería ser asombroso tras concluir esta lectura– la traducción intersemiótica es un sistema particular de intersemiosis sinecdótica.

Para poder avanzar hacia el propósito de la presente sección, es preciso volver a la Figura 3 y enfatizar que la simetría radial entre los dos segmentos principales es sólo una apariencia superficial. Se trata de un sistema de variantes cuantitativas-numéricas, por un lado, y de variantes cualitativas-afectivas, por otro. Lo uno no podría compararse directamente con lo otro ni mucho menos reemplazarlo. En todo caso, la simetría allí aparente es resultado de un esfuerzo por emparejar dos estructuras con contenidos y procesos apenas comparables por su propia jerarquización, o tal vez únicamente por su polarización. Ambos segmentos son tan distintos que la sola adyacencia del uno

con el otro puede consignarse como una polarización semiótica, en conjunto y para cada una de sus partes.

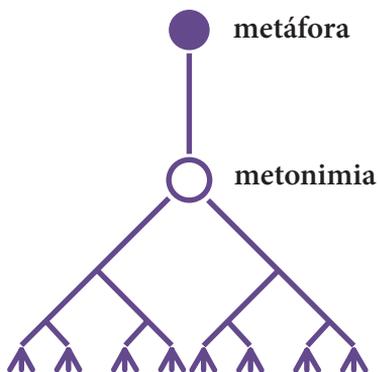


Figura 4. Detalle del segmento a la derecha en la Figura 3, con su primera polarización según la teoría lingüística de Jakobson (Waugh, 1992: 208, 231). En el presente estudio, este esquema se denomina *árbol de la sabiduría o quetzalhuexotl*, por asociación con la cultura náhuatl (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. V), para denotar un trasfondo antropológico común.

La Figura 4, claramente una sutil variación sobre el segmento derecho de la figura anterior, destaca la polaridad más básica que reconoce Jakobson (“La semejanza o equivalencia es responsable del polo metafórico de la lengua, mientras que la contigüidad corresponde al polo metonímico”) (Sebeok, 2001: 29). En forma esquemática, esta imagen visibiliza un criterio de categorías para polarizaciones sucesivas (entre las *n*-etapas o niveles de la *estructura funcionalizada*),⁶⁵ así como una categorización de conjunto en su mayor amplitud (entre el polo de la metáfora, en el extremo superior, y el de la simultaneidad como límite inferior de la misma imagen).

En su comentario sobre la teoría traductológica de Ricoeur, Patricia Willson (2005: 13) señala que, en “las traducciones literales, las que se apegan furiosamente a la letra, tienen como límite la inteligibilidad”. Esto implica que una traducción apegada al segmento izquierdo de la Figura 3, al guiarse enfáticamente por un criterio analógico-cuantitativo, también extravía la riqueza de los significados por obediencia a la racionalización de las partes que los

65 *Estructura funcionalizada*, o sea, por su capacidad de relación y conexión respecto de otras estructuras o de sus propios elementos constitutivos como función.

componen. Ya se dijo, párrafos arriba, que el lenguaje humano se sirve de la metáfora para extender los significados limitados en un contexto originario hacia nuevos contextos o niveles más amplios, y que la metáfora y la metonimia son sistemas intuitivos para completar huecos cognitivos de la manera más eficiente posible.

Valga, en este contexto, una breve meditación acerca de los conceptos matemáticos de discreto (*contable*) y continuo (*incontable*), para lo cual, redundantemente utilizaremos un criterio metafórico: imaginemos los beneficios epistémico-estéticos de la fotografía, que, como lo discreto –tómese este término sólo por su acepción matemática–, facilita la apreciación del detalle en la imagen individual. Este tipo de apreciación, llamada *eidesis*, corresponde a la imagen misma de la *idea* (Johansson, 2019). Ello no se contrapone a los beneficios de la película que corre como un continuo y que permite una apreciación secuencial en la conexión de las partes de un tiempo (una *versión* del tiempo).

Entonces, la metáfora opera con fundamento en la imagen de golpe (*simultaneidad*), mientras que la analogía lo hace por medio de una secuencia de proporciones (*sucesividad*). La conexión de ambos sistemas, de *simultaneidad* y *sucesividad*, sobre una variedad de campos cognitivos involucrados, se denomina *intersemiosis*. Los saltos que se puedan hacer entre sus componentes son la *intersemiosis sinecdótica*. Necesariamente son saltos de máxima velocidad cognitiva, porque son tránsitos entre regiones muy distantes de la mente-cerebro, que, sin embargo, se encuentran en proximidad funcional y operativa.⁶⁶

Ambos árboles, el de “espejo” (*tezcacuahuitl*, asociado a la izquierda, lo siniestro) y el del “conocimiento” (*quetzalhuexotl*, derecha, lo diestro), son, a la vez, complemento y diferencia polar entre sí mismos. Su balance es la meta anhelada como realidad ideal, equilibrio entre eidesis y semiosis. Una cordura accesible, tanto como cuerda –*mecatl*, mecate, fibra de fibras–, hilo conductor a lo largo del camino de la coherencia, como *cardio* –corazón, recuerdo, recordación–, que vincula emoción e intuición con la oxigenación fisiológica que posibilita la ensoñación, la imagen y la realidad como

66 Este paralelismo entre próximo y distante es un hecho en el cerebro humano, relacionado con su morfología funcional y su topología. De acuerdo con Dehaene (2003, 2010), Dehaene y Naccache (2000) y Namboodiri *et al.* (2014), este tipo de saltos, físicamente explicables como armonización de saltos potenciales (*power laws*, leyes de potencia), serían la razón del sinequismo (la sinécdoque intersemiótica en general, y la sinécdoque en todas sus formas particulares).

representación y voluntad de comunicación. Pero no es posible, con esto, menospreciar la función de asimetría entre las semiosis polarizadas.

La metáfora va al bulto; la sinécdoque a la navaja. Para saber dónde se corta la parte por el todo, se emplea el recurso de la medida. Esto acusa una relación operativa íntima entre sinécdoque y analogía, ya que esta última es la palabra en griego para decir “proporción” en latín, o sea, *pro portio*, que significa “por la parte”, con su sentido de parte por el todo. La metáfora evita medir, por eso he dicho que *va al bulto*. Esta característica, al ser notoria en los inicios de la lírica con un pie histórico en la danza, poco a poco se resolvió mediante la invención de la métrica; ésta es la razón por la que toda poesía clásica –en sentido histórico– pone tanto énfasis sobre la métrica, que resuelve como puede un gradual desapego del cuerpo en movimiento y, en cambio, privilegia cada vez más la imagen verbal.

Fuera de la tradición formal y de todo clasicismo, al pretender comparar, la metáfora nunca se asocia a la medida, el metro, la medida en sí misma. Cuando mucho, se orienta en la proporción base, el medio o el doble, que es su mayor acometida aritmética. Esto se relaciona con su propia forma de polaridad interna. “Jakobson asegura –dice Pomorska (1992: 231)– que en la poesía, que implica la estructuración específica de las categorías lingüísticas, domina el polo metafórico, mientras que el polo metonímico prevalece en la prosa”; lo cual señala un correlato polarizado entre la lírica social y la política prosaica. Ya se puede entrever su huella, asimismo, por una polaridad palpable entre cultura popular y política cultural, con todas las consecuencias derivadas de tal relación.

Lo anterior es extremadamente notable porque no se trata de una relación literaria o verbal en exclusiva, sino que es verificable en distintos campos del conocimiento y de la vida social. Pongamos por ejemplo, y también como apuesta intersemiótica, una específica analogía musical: mientras que la música salonesca y otro repertorio popular del siglo XIX en Europa y sus colonias y áreas de mayor influencia se inscribe en estructuras simétricas de diferente magnitud (forma musical, repeticiones de sección, fraseo, diseño motivico-melódico y métrica, ya sea binaria o ternaria), desde el último tercio de ese siglo comenzó a gestarse un movimiento cultural que buscaba descentrar la simetría de la música. La principal atracción geométrica, aunque no la única, era hacia la proporción áurea: un descentramiento que marcaba el inicio de una nueva época y una nueva forma de hacer música por elusión de la

simetría metafórica.⁶⁷ Esto, por supuesto, tuvo un correlato para la distinción de clase, entre música que privilegiaba el cuerpo y música que privilegiaba la mente, siempre con un objetivo político y de consolidación de grupos de poder específicos.⁶⁸

Traducibilidad como sinequismo

Sentenciar que el lenguaje es una oscilación entre los polos de la analogía y la metáfora, o del número y la imagen, sería renunciar a la cascada de contrastes y complementos que ya sugieren párrafos anteriores. En la esquematización vista hasta ahora se aprecia cómo la continuidad semiótica se debe a la extensión hacia la sinécdoque, por un lado, y hacia la metonimia, por el otro. Incluso podríamos volver a la Figura 3 para imaginar cada línea de relación como una barra pendular, oscilando por distintos tipos de atracción entre las partes. El paralelismo de binariedades arroja, sin embargo, una comparativa imposible. De allí la conveniencia de asimilar el sinequismo como negociación entre sucesividad o simultaneidad, y no como puro “analogismo”. Erróneamente, por esto, a Jakobson se le achaca una tendencia excesiva hacia las oposiciones binarias.

Por cierto que Jakobson (1992, en Waugh, 1992: 207) emplea el concepto de *contigüidad* para referirse al árbol de espejo o ramificación analógica, mientras que usa el de *semejanza* para hablar de las ramas de la metáfora. A las conexiones entre ambas les podemos llamar *continuidad semiótica*, y a las que, en efecto, ocurren entre semiosis polarizadas, *intersemiosis sinecdóquica*. La Figura 5 representa estas relaciones, a pesar de una simetría idealizada que, en este caso, despierta la tentación de ver una analogía proporcional –valga esta redundancia conceptual– entre dos subsegmentos del sistema. Pero no se puede ignorar que ambos segmentos pertenecen a categorías que no se pueden comparar directamente en un sentido convencional, sino apenas bajo una teoría de categorías que permita conectar el tipo de asimetrías involucradas.⁶⁹

67 Este tema ocupa el doceavo capítulo del primer tomo de mi investigación sobre el compositor Benigno de la Torre (1856-1912), que incluye ejemplos específicos (Pareyón, 2019, I: 201, “conjetura”).

68 Pareyón (2019), particularmente, capítulo 13 y conclusiones.

69 Objeto de estudio en Pareyón (2020).

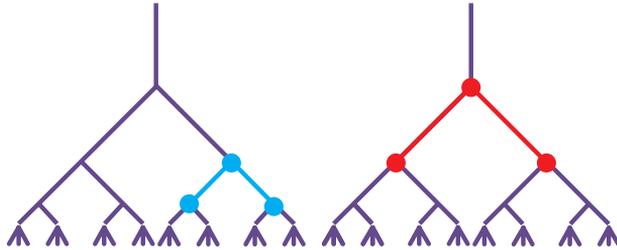


Figura 5. Dos árboles semióticos polarizados en dos subsegmentos suyos: a la izquierda, en azul, una relación tripartita de carácter proporcional (contigüidad analógica, *ethos*); a la derecha, en rojo, una relación tripartita de carácter afectivo (semejanza metafórica, *pathos*). Este esquema es una elaboración propia sobre la Figura 3.

La relación caracterizada por la Figura 5 permite comprender cómo es posible el sentido realista de una expresión como: “tal progresión acórdica me produce una melancolía exacta”, o, como escribe Joyce, “Un espacio muy corto a través de tiempos muy cortos de espacio”.⁷⁰ En intersemiosis sinecdóquica no hay ningún pensamiento inválido o falso por inconsistencia. Como lo establece Matthai, “todos los pensamientos son verdaderos”.⁷¹ Las ideas del orden abstracto, así como las sensaciones del orden subjetivo, configuran una polaridad, o bien, entre la mera analogía y la sucesividad, o bien, entre la metáfora y la simultaneidad de imágenes y sensaciones. La poesía, como postula Jakobson, es del todo cierta. Las matemáticas, por su parte, constituyen una poética del ritmo y la armonía.

Si nos remitimos a una historia de la numeración, podríamos decir que la discontinuidad de todo tipo de saltos y el aspecto discreto del propio conjunto contable coexisten con la continuidad de todo tipo de infinito, así sea incontable. Los números naturales, negativos, racionales, irracionales, reales, imaginarios y complejos componen un todo coherente; es el *tezcacuahuitl* (izquierda, árbol de espejo) que une todas sus ramas al tronco de la analogía.

En cambio, la *iluminación intuitiva* o *epifanía* como simultaneidad reveladora apenas cuenta hasta tres y ya todo lo domina por metáfora o metonimia. Así fue como quedó configurada la doctrina agustiniana de la cual son

70 Este y otros ejemplos de intersemiosis sinecdóquica aparecen enlistados en Pareyón (2004), donde se pretexta una traducción matemática de ciertas figuras retóricas en el *Ulysses* de James Joyce.

71 Lema central en Pareyón (2020), en el contexto de la semiótica polar. La fuente original es Matthai (2012).

tributarias las tricotomías de Peirce. Pues “es facilísimo de advertir, que todo sonido, que es la materia del Canto, se forma naturalmente de tres modos” (nótese que esta cita no se refiere a la teoría modal de la música medieval, sino más bien a la tríada, configuración típica del acorde tonal con tres jerarquías, formalizada muchos siglos más tarde).⁷² No por nada la extensión de la teoría de Peirce sobre la gramática generativa de Chomsky (1955) encontró muy pronto una consecuencia musicológica en los árboles jerárquicos de Lerdahl y Jackendoff (1983). Nada nuevo bajo el sol.

Sean fórmulas binarias o ternarias, las composiciones semióticas del *Umwelt* trascienden el nicho social y la construcción de la semiosis como cultura. Es por esto que es factible extender la intersemiosis sinecdótica hacia las grandes texturas históricas. Símbolo numérico e imagen afectiva, en tanto concordancia entre *ethos* y *pathos*, no son sólo mutuamente traducibles, sino que su comunicación es necesariamente recíproca.

Con información de René Guénon (1886-1951),⁷³ precursor estudioso del simbolismo hindú, la Figura 6 propone un encabalgamiento de símbolos propios de la tradición grecolatina y la védica, para evidenciar la intersemiosis sinecdótica en su mayor posibilidad de síntesis. La correspondencia grecolatina se documenta asimismo en el trabajo de Georges Dumézil (1898-1986), en su estudio de la mitología indoeuropea (1952). El objetivo no intenta una comparación analítica exhaustiva, más bien se limita a representar valores simbólicos primarios en ambas tradiciones para mostrar equivalencias notorias.

Valga insistir en que esta Figura 6 no “traduce” ni compara cada elemento respecto de una posible homología, sino que establece un sistema de conexiones entre parcialidades de sistemas de signos, vinculadas a totalidades de otros sistemas de signos diferentes de los que los han originado. Por ejemplo, se observa cómo el *Aire*, relacionado en la tradición védica con el sentido del tacto, se conecta directamente con el *Tiempo*, asociado a los poderes supremos de Shiva. La parte –la sensación del aire sobre la piel– se vincula, así, a la fuerza destructora característica de Shiva, símbolo de la entropía. Su carácter

72 San Agustín (397, I, cap. XVII), deudor inconsciente, disimulado o involuntario de la tradición pitagórica, establece en forma sistemática una justificación ternaria del mundo con repetidas alusiones al tres como jerarquización universal, “porque el número de tres representa al Creador en la Trinidad” (allí mismo, cap. XVI). Se trata, en cualquier caso, de una intuición del potencial armónico, culturalmente revestida.

73 Guénon, *Estudios sobre el hinduismo* (edición póstuma de 1989), tomada principalmente de tres capítulos: II. *El espíritu de la India*, III. *Kundalini-yoga* y IV. *La teoría hindú de los cinco elementos*.

zurdo (sinistro) fácilmente se puede extender como ámbito traductológico a Tezcatlipoca (ajeno a la historia de la India, propio de la de Mesoamérica), oscuro, caótico y siniestro. Esto implica que la intersemiosis sinecdóquica funciona para conectar ontologías, símbolos y sistemas de representación enteros, a partir de un solo elemento –o varios de ellos– que transita por las redes comunicantes de la intersemiosis. Entonces, las partes del sistema son susceptibles de interpretarse y decodificarse en imágenes térmicas y táctiles, sabores, colores, sonidos, formas, textos y texturas, que resultan del triálogo entre la sensación, la percepción y la simbolización.

Puede afirmarse que esta traducibilidad es un sinequismo en los términos de *continuidad* que propone Peirce, porque no hay una ruptura en las propiedades simbólicas de cada entidad conectándose con otra ni tampoco entre dos sistemas de signos que comparten una semiosis. También puede afirmarse que se trata de un sinequismo en términos de *proporcionalidad*, como relación de partes que componen y caracterizan procesos o sistemas mayores de significación. No obstante, existe asimismo una relación complementaria de *discontinuidad* para aquellas ontologías y símbolos que destacan la asimetría entre los sistemas.

Un ejemplo destacable en la Figura 6 es el Caos (Χάος en griego, *Nikta* en sánscrito), que ocupa el triángulo oscuro a la izquierda de Vishnu, patrón de la conservación, el orden y la simetría, traducible en Quetzalcoatl e incluso en el Quetzalcoatl-Apolo que han visto algunos antropólogos e historiadores.⁷⁴

La asimetría del Caos y su posición “izquierda” también se vincula a los seres mitológicos siniestros que, como Chronos o Tezcatlipoca, *devoran a sus hijos* y suelen, además, presentar una extremidad incompleta o defectuosa, o carecer de ella por su lado izquierdo. La traducibilidad por intersemiosis sinecdóquica parece ofrecer instrumentos útiles para este tipo de comparativas simbólicas y mitológicas. Sin embargo –y atendiendo el hecho de que las mitologías *son los sueños, las fantasías y las fijaciones* de las culturas, como lo sugiere la antropología estructuralista–, esta traducibilidad es el campo de batalla del signo en su mayor dinámica funcional (o sea, *conectiva*).

74 En su libro *Apolo y Coatlicue* (1944: 25), Luis Cardoza y Aragón dice: “No pienso ni en Cristo ni en Quetzalcoatl. Nada más quiero decir que no es posible arrancar de cuajo su necesidad de lo sobrenatural”.

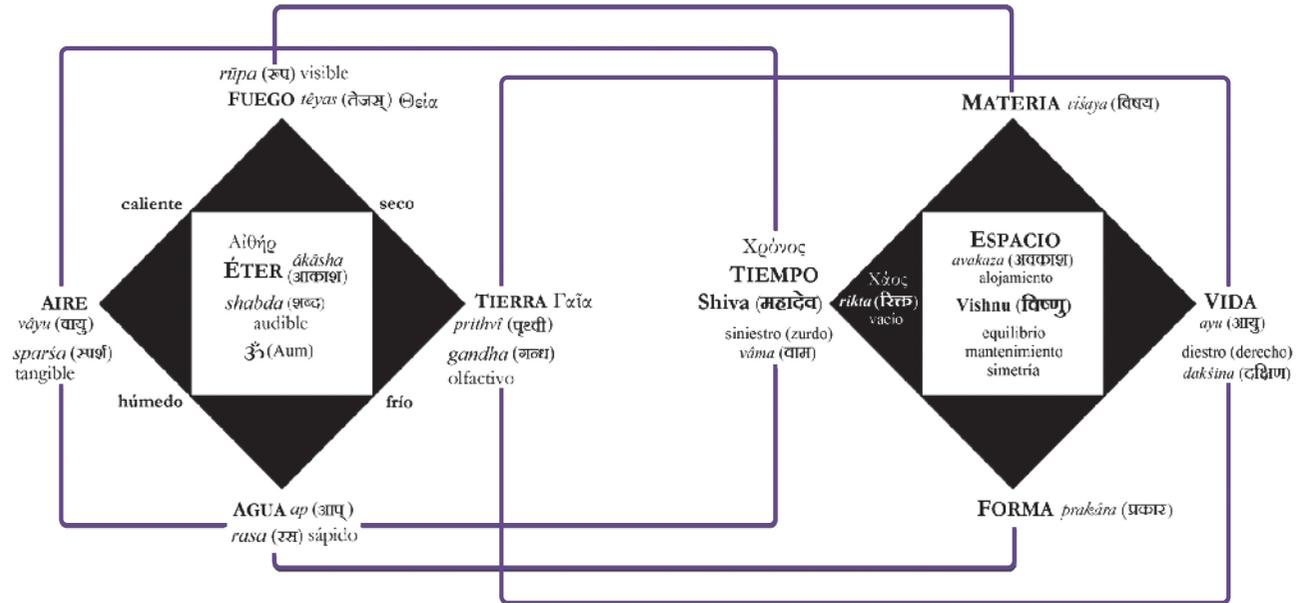


Figura 6. Síntesis esquemática de la obra comparativa de René Guénon (1886-1951) y Georges Dumézil (1898-1986) para relacionar, mediante intersemiosis sinecdócica (líneas en morado), un primer sistema (izquierda) con los *bhutas* (elementos fundamentales de la tradición védica para los cinco sentidos de la percepción y las sensaciones primarias), respecto de un segundo sistema (derecha) con las quintaescencias de las *tanmātras* o elementos sutiles de la existencia, según la tradición hindú. Los conceptos originales en sánscrito aparecen con su propia escritura y su transcripción en alfabeto latino. Los nombres griegos Theia, Gaia, Chronos y Chaos, propios de la mitología griega, aparecen ubicados por correspondencia simbólica.



Figura 7. Imagen mixteca (*ñu saavi*) de la primera página del *Pochteca tonalamatl*, “libro adivinatorio de los mercaderes”; probablemente del siglo XVI o anterior (actualmente en el Liverpool Free Public Museum, Inglaterra, con el número de catálogo 12014/M). El conjunto simboliza los cuatro puntos cardinales con el amarillo en representación del norte (trapezoide izquierdo a la vista del lector). El personaje central corresponde a Xiuhtecuhtli, “Señor de Fuego”, patrón del ciclo anual (*xiuhuitl*) y del calendario solar (*tonalpohualli*).

La Figura 7 añade a su propia densidad e intensidad intersemiótica una pesada historia de hurto y transgresión cultural, pues la imagen procede de un objeto tomado violentamente como un trofeo cultural, del pueblo originario que lo creó, a manos de un coleccionismo depredador. A pesar de ello, esta misma imagen se hace leer como un sistema decolonizador, liberador en un sentido muy amplio, pues desde su centro irradia una semiosis que encaja en el universalismo simbólico de la Figura 6 (contribuyendo con esto a la investigación de una ontoepistemología comparativa) y al mismo tiempo concentra una semiosis absolutamente propia y autónoma, y, por tanto, propiamente

crítica. No por nada, especialistas de distintos orígenes e intereses han intentado preservar, descifrar e interpretar sus contenidos.⁷⁵

El pretexto para incluir aquí esta imagen, además de una abstracta comparativa con el cuadro anterior, es el de destacar el criterio de polaridad como no exclusivo de las civilizaciones de Occidente (es decir, emanadas de la antigua configuración del Imperio Romano de Occidente) ni tampoco de la coherencia indoeuropea como la entiende, por ejemplo, Dumézil. El *Mito de los Cuatro Soles* y el de los *Cuatro postes del cosmos*, entre una amplia documentación sobre el tema, contribuyen a admitir como un sistema cosmológico claramente definido y culturalmente estable dicho criterio de polaridad como guía para el relato existencial y orientación calendárica-agrícola de los antiguos pueblos mesoamericanos.

El conjunto de la información numérica ordinal y geocultural se abstrae por la parte análoga-sinecdóquica, mientras que el de la información cardinal y ritual-icónica se adivina por la parte metafórica-metonímica. La iconografía zoomorfa y antropomorfa, los signos calendáricos y los iconos e índices comunes a otros códigos (sobre todo del llamado Grupo Borgia) y pictografía es congruente con la narrativa y la cosmovisión mesoamericana. Se trata de un mapa sinecdóquico y metonímico de los rumbos extremos y las fuerzas de los ambientes regionales y su totalidad integradora. La relación entre el cuatro y el cinco, que en lengua náhuatl denomina *tephoualtzintzin*,⁷⁶ resuena simbólicamente en cada simetría de la simetría (extremos verticales por extremos horizontales), que determinan cada asimetría específica para cada elemento del conjunto. Con este método, cada uno de los símbolos comprendidos tiene un nombre, más su elemento central o equilibrio fundamental.⁷⁷ A su vez,

75 La información primaria proviene de Bernardino de Sahagún, interpretada por A. M. Garibay y revisada por León-Portilla (2005) en el contexto del código en mención. De acuerdo con esta fuente, los *pochteccas* (comerciantes viajeros), antes de su partida hacia destinos remotos, practicaban ritos en que cortaban figuras de papel amate con la representación de Xiuhtecuhtli y buscaban adivinar sus destinos y mejores rutas para transitar en sus expediciones. Véase también: Stresser-Péan (2011: 187).

76 En ese idioma, el concepto *nepohualtzintzin*, sistema de cuantificación, es sinónimo de aritmética. La variante *tephoualtzintzin* se refiere al conteo métrico-poético con el *teponaztli*, instrumento de percusión cuya simetría doble y cuádruple facilita la mnemotecnia de las relaciones simétricas y asimétricas a partir de dos sonidos primarios, dos secundarios y un centro simbólico. Véase: Pareyón (2021b: 317).

77 Como apunta Barjau (1991: 17), “Los múltiples nombres de Tezcatlipoca no responden al azar”. Así, sus nombres son cuatro, además del ya dicho. Su par femenino, Tlazolteotl, igualmente tiene otros cuatro nombres, lo mismo que sus cuatro “hijas”, Tlacapan, Teicu, Tlaco y Xiuhcoatzin, a las que corresponden

como se observa en la Figura 7, cada extremo cardinal se compone por una dualidad de dualidades que extiende esta relación en órdenes sucesivos.

El *Quinto elemento* de la imagen, inscrito en el cuadro interno como equilibrio entre las fueras circundantes y como fuente de rayos solares y chorros de sangre que cruzándose simbolizan el flujo vital de la energía de los seres que habitan el mundo, corresponde a Xiuhtecuhtli, “Señor de Fuego”, “Señor del Año”, advocación vegetal de Tonatiuh-Quetzalcoatl (León-Portilla, 2005), asimismo traducible por metonimia en la figura chichimeca de Tota, “Nuestro Padre”, o Huehuetotl, “La Vieja Fuerza”, “El Fuego Viejo”.⁷⁸ No es casual esta disponibilidad nominal ternaria, pues para todas las entidades sagradas, siguiendo el mismo criterio de simetría de la simetría, en el léxico mesoamericano existen cuatro nombres alrededor de la denominación central, con igual número de correspondencias simbólicas propias; lo cual facilita aún más su adaptación a la Figura 6, para una comprensión intersemiótica y de antropología comparativa.

Sólo un viaje: recordar y conocer sin finalidad alguna

A pesar de diferencias de siglos y con sesgos culturales y distancias insalvables, los rishis de la tradición védica, las pitias délficas y los tonalpouhqui y amanani del México antiguo tienen en común una lectura de los signos y una interpretación de los contextos, dándole sentido al mundo sin un fin último; por decirlo así, en pluriversos que no son finitos ni infinitos, sino cíclicos y variados. Todo esto en discrepancia del positivismo científico que ubica la conquista o el descubrimiento de una ruta privilegiada de conocimiento con un programa de objetivos, productos y metas finales. Esto es la llamada *sociedad teleológica*, tan inmersa en sus propias “lógicas” de explotación, desarrollo, consumo y narrativa unívoca. Cerrado dentro de sí mismo, este modelo clausura la posibilidad de diálogo con las diversidades de la existencia.

igual número de avatares duales: Xochiquetzal, Xilonen, Atlatonan y Huixtocihuatl, simétricamente emparentadas a Tezcatlipoca.

78 Stresser-Péan (1967: 408): “Los antiguos aztecas [*sic*] veneraban un ‘Señor del Fuego’ *Xiuhtecuhtli*, cuyo nombre quiere decir también ‘Señor del Año’, o ‘de la vegetación’ [por el prefijo *xiuh-*, de *xiuhuitl*, hoja caducifolia]. Lo llamaban igualmente Tota, ‘Nuestro Padre’ y Huehuetotl, ‘El dios viejo’”.

Como sinónimo de la modernidad, la ciencia encerrada en sí misma es de linaje platónico por encumbrar la idea de lo absoluto y lo perfecto. Por sus afanes teleológicos, también es de estirpe religiosa, aunque su obligación de escepticismo le haga creer lo contrario. Al final de la introducción de su libro sobre *El sentido de los números* (2010: xi), Stanislas Dehaene advierte:

La mayoría de los matemáticos, abierta o encubiertamente, son platónicos. Se imaginan a sí mismos como exploradores de un continente de ideas independientes de la mente humana, más antiguas que la vida e inmanentes a la estructura misma del Universo. Sin embargo, en su tratado sobre *La naturaleza y el significado de los números*, el gran matemático Richard Dedekind (1831-1916) pensaba lo contrario. Los números, decía, son “creaciones libres de la mente humana”, “una emanación inmediata de las leyes puras del pensamiento”. Yo no podría estar más de acuerdo. Pero entonces el peso de la elucidación recae sobre los psicólogos y neurocientíficos, quienes tienen que descubrir cómo un cerebro finito, una mera colección de células nerviosas, puede concebir pensamientos tan abstractos.

Desde luego que una explicación psicológica y neurológica de la sinécdoque sería muy útil al objetivo que propone Dehaene. De hecho, las conocidas “leyes” de Weber-Fechner son el comienzo de una identificación de la noción abstracta de cantidad, ceñidas a los potenciales eléctricos que estudia la neurología. Las leyes de potencia o leyes potenciales involucradas en los procesos cognitivos entretejen, en cierto modo, el marco teórico para la investigación cuantitativa de la sinécdoque.⁷⁹

Aunque no basta explicar la cognición desde este marco sin involucrar también la transversalidad de esas relaciones en una diversidad de cualidades; lo que nos lleva de nuevo a revisar la Figura 5, con una doble función de los árboles semióticos. Una de ellas históricamente asociada al *ethos* o el “comportamiento equilibrado” en un esquema social y también sociocognitivo, y el *pathos*, asociado al conocer como proceso emotivo, afectivo y mnésico (pues ya se vio que la memoria siempre involucra la emoción, e incluso el verbo *recordar* tiene una etimología vinculada al corazón, *cordis* en latín). La emotividad

79 Namboodiri *et al.* (2014) aportan evidencias empíricas y experimentales para consolidar esta hipótesis, fundada en el principio de proporcionalidad de la percepción, según la ley potencial de Weber-Fechner.

cognitiva es casi una redundancia, porque todo conocer y recordar involucra procesos en la emoción, y también conocer y recordar evocan alguna forma de traslado, viaje o estancia, que parecieran componer una sinécdoque respecto de la condición existencial, no solamente pasajera, sino también cíclica.

En cierto modo, la sinécdoque es un viaje, un camino, un vuelo desde lo parcial y hacia una gran amplitud. ¿No se parece esto a la idea de vida individual, existencia del *yo aquí hasta mi muerte*, por extensión en la amplitud de aquello que la contiene? ¿O es que, más bien, el *yo aquí* es siempre mi referencia para la amplitud de aquello que lo contiene? Ambas posturas son verdaderas. Continente y contenido se traspasan. Esto permite explicar la relación simbólica entre parte contenida y todo continente, junto con su compenetración semiótica. Todos nos sabemos paridos y partidos al inicio de un estrecho. Hay muchas maneras de definir y describir la organización de la vida sobre la Tierra. Se habla de etapas, horizontes, niveles y contextos cambiantes y diferentes; sin embargo, hay una constante de salida que en sí misma es parir y partir. Una *partida madre*, tanto para la célula primigenia, como para la bifurcación evolutiva de la especie; tanto para la movilización de la comunidad migrante, como para la organización de las sociedades que siempre cambian.

Prevalece en el fondo la marca de la parte –o sea, la partida– a lo largo del desplazamiento hacia una gran amplitud desconocida, domesticable únicamente por la proyección agrandada de esa misma parte. Una *tierra prometida* que es en realidad el agrandamiento pulsivo del yo parcial. Un afán existencial y expansivo, como la propia historia de la materia y la energía en disipación. Aunque bien cabe la prudencia, para no omitir que esa misma disipación conlleva fuerzas integradoras frente a otras tendencias hacia la bifurcación. Esta coexistencia, como dualidad asimétrica, nos lleva a pensar en una colaboración entre caos y armonía.

La sinécdoque corresponde a un esfuerzo de engrandecer los ámbitos de la armonía para domesticar el caos, hasta que éste recupere su propio dominio. Es partir para volar, y volar para cazar. Cazar para dominar. Dominar, *domine*, *domesticus*, domo, casa. En este vuelo de signos, la ecología es una casa de casas; una casa depredadora porque la arquitectura siempre conlleva resquicios de caos y cazas de casas. Escatología de la escatología. El conocimiento no es otra cosa sino la colección armonizada de parcialidades en la proyección sobre un dominio tan amplio como sea posible. El mecanismo de fondo es la intersemiosis sinecdóquica. Volar.

Los saltos de la traducibilidad

Adentrémonos todavía más en la perspectiva que propone Dehaene para una epistemología de “las leyes puras del pensamiento”, recuperando las palabras de Dedekind, donde obviamente el pensamiento no está circunscrito al razonamiento matemático. Veamos, por ejemplo, cómo es que la relación entre *percepción* y *sustitución* (de lo percibido) sigue en el pensamiento, una ruta de patrones comunes para los procesos de la imaginación y de la representación. Bühler (1934: 35), con su teoría lingüística que influirá sobre Jakobson, deduce la calidad binaria del signo como *percepción* o como *sustitución*. Es decir, o bien como la *primeridad* que define Peirce, o bien como la *interpretatio in absentia* que define la tradición escolástica. Esta optativa del signo es idéntica a la que señalamos anteriormente como simetría entre la sucesividad de las relaciones analógicas y la simultaneidad de las imágenes metafóricas, de acuerdo con lo que insinúa la Figura 3.

Resulta así, y una vez más, que el signo como percepción corresponde a los principios físicos de proporcionalidad referidos –analogía y sinécdoque como sucesividad–, mientras que el signo como sustitución corresponde a los valores simbólicos que identifica Jakobson como relaciones de semejanza y contraste, característicos de los sistemas metafóricos: simultaneidad, semejanza como golpe, el golpe de la imagen; imagen que puede ser visual, auditiva, verbal, táctil, olfativa, quinésica, abstracta o de cualquier otra índole. Esta prerrogativa mezcla armoniosa y coherentemente la apreciación integradora del lenguaje en el *ser-significante*, o sea, el individuo situado en su propio nicho-*Umwelt*. Por esta razón, Sebeok formaliza la expresión “Yo pienso que yo soy un verbo”,⁸⁰ y enseguida explica en clave sinecdótica: “Es que la palabra o signo que usa el hombre es el hombre mismo”.⁸¹ Sea por percepción de sí mismo, sea por sustitución del ser por su signo, nos encontramos con el ser social por su traducibilidad en intersemiosis; o dicho de otra forma, el *ser*

80 Expresión que Sebeok toma directamente del general Ulysses Grant (*Grant Papers*): “I do not sleep though I sometimes doze a little. If up I am talked to and in my efforts to answer cause pain. The fact is I think I am a verb instead of a personal pronoun. A verb is anything that signifies to be; to do; or to suffer. I signify all three” (en Sebeok, 1986, *Introduction*). El texto procede de una época en la que los altos mandos militares se caracterizaban por una amplia cultura, como es el caso contemporáneo del general Vicente Riva Palacio (1832-1896), autor, él mismo, de trabajos sobre lingüística y el origen de las lenguas.

81 Sebeok (1986): “It is that the word or sign which man uses is the man itself”.

que soy no significa otra cosa sino su propia traducibilidad. Donde “verbo” simboliza la partícula proveedora de energía en el sistema codificado, sea luego tal partícula un átomo de carbono (nivel físico básico), una mitocondria (nivel biológico básico) o un proceso alimenticio (nivel metabólico básico), la funcionalidad de estos procesos-ontologías de energía se determina por una sucesividad con variantes cuantitativas específicas (proporcionalidad, el todo por la parte). Pura analogía, salvo que, como ya vimos, la semiosis no ocurre así, sino con su contrastación radical asimétrica para todos sus estratos. Entonces, esta complejidad se puede describir como balance entre la autorreferencia y la autosemejanza, y la asimetría y la autodisimilitud.⁸²

Otra influencia evidente y confesa en Jakobson es la del poeta intersemiótico Vladímir Mayakovski (1893-1930), de quien Jakobson toma interés para la interdisciplina. Mayakovski (1926) surte, con sus imágenes imposibles (*La nube en pantalones, La flauta vertebral*), incandescencias simbólicas, a fin de comprobar la factibilidad de la intersemiosis en su estado más primario. “Primero –escribe en su maquinaria generadora de poesía–, necesito interesar a todos los oyentes en la dualidad, en la que no se sepa de qué lado estoy” (p. 16). Mayakovski se refiere a la relación binaria que ya se sabe asimétrica entre lo sucesivo y lo simultáneo. “Luego –continúa– dejo inesperadamente al oyente en la línea de persuasión de la completa inutilidad, insignificancia y falta de interés del final del trabajo de [Sergei] Yesenin (1895-1925) –pretexto e inspiración literaria–, parafraseando sus últimas palabras y dándoles el significado opuesto” (p. 16). Acto seguido, Mayakovski formula el diagrama (Figura 8A) con que esta algoritmia es inteligible (inclusive precursora de la lógica computacional y la cibernética).

Para Mayakovski, lo mismo que para Vasily Kandinsky (1866-1944), diagramar la poesía es trazar una matemática del placer estético. Estética placentera de la matemática-poesía. Es también una necesidad comunicativa y expresiva, como lo fue igualmente para las antiguas culturas que en la geometría de sus textiles, su cerámica y su agricultura trazaron las imágenes de sus cantos, sus trenos, sus líricas e invocaciones como totalidad integradora. Mucho más allá de la *ékfrasis* o de la simple *semiosis intermedial*, vemos aquí las posibilidades de la intersemiosis sinecdóquica para comunicar y traducir, y,

82 La autodisimilitud es una característica de los sistemas complejos, en que hay una cierta regularidad superficial en medio de una no-repetición de sus componentes (véase Conclusiones en Pareyón, 2011).

por lo tanto, resignificar contenidos simbólicos de mundos dentro de mundos de significación. Casi como ver la orquídea en el jicote o el jicote en la orquídea.



Figura 8A. Diseño original de Mayakovski como síntesis abstracta de su ensayo “¿Cómo escribir un poema?” (1926). Según los principios expuestos en el presente estudio y leyendo el esquema de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba, se interpretan 11 pasos en el sistema analógico (Figura 3, izquierda), para concluir con un “salto” a la primera polaridad del sistema metafórico (Figura 3, derecha) que Mayakovski decidió representar con dos círculos simétricos.

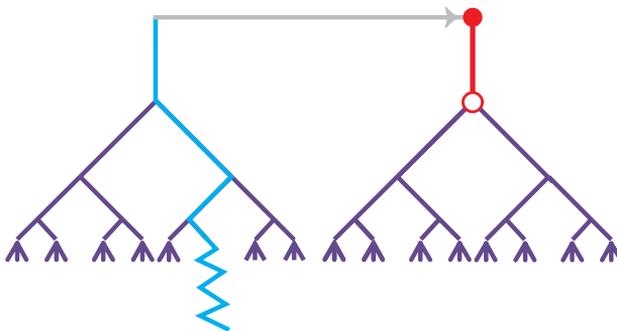


Figura 8B. Incrustación vertical de la misma información que aparece en la Figura 8A, aquí extendida para la relación entre los dos sistemas de *sucesividad* y *simultaneidad*, según los define Jakobson (1992: 231-232).



Crear: el pensamiento que se inventa a sí mismo

Toda creación es, además de una novedad fingida, un intento por encapsular el mundo en una de sus partes menores. Lo cual no es poca cosa, en el entendido de que el mundo sea una parte menor de otra mayor. De esta idea proviene la creencia de que todo ha sido inventado por alguna entidad superior a la parte, aunque esto sea meramente un espejo y una ilusión del acto fingido de novedad sobre el todo por la parte.

En su tratado de retórica y creatividad literaria, Mayoral sintetiza las teorías de la tradición escolástica y da cuenta de tres mecanismos que existen para la creación del lenguaje, entendiéndolo como un sistema autopoyético, es decir, que se crea y renueva a sí mismo.⁸³ Aunque bien cabe afirmar que

83 Con documentación y fundamento filológico y lingüístico, Mayoral (1994: 92-93) denomina estos tres mecanismos como *barbarolexis*, *fictio nominis* e *inventio*. Para esta última, dice que “no cuenta con denominación específica”, pero señala que “tiene su eco” en la *Elocuencia* (1604/1987) de Jiménez Patón.

estas tres argucias no son exclusivas del lenguaje verbal, sino más bien son tendencias y actos propios y recurrentes de la mente en sus pulsiones de expresión, invención y regeneración del mundo. Por lo tanto, estos tres puntos no se enuncian a continuación por su forma literaria ni retórica, sino por sus reflejos pulsivos iniciales y sus detonaciones generativas primarias: 1) tomar una parte de lo ajeno social para crear algo nuevo por apropiación o imitación, 2) tomar una parte de lo ajeno contextual para crear algo nuevo por apropiación o imitación, y 3) tomar una parte de lo propio social-contextual para crear algo nuevo por resocialización o recontextualización.

Lo anterior se realiza, más allá del arte verbal, en un sinnúmero de manifestaciones semióticas donde están las artes en su más amplia generalidad, así como las ciencias por su parte heurística y también hermenéutica y analítica, porque no hay análisis significativo que a la vez no sea productivo y, bajo ese criterio, creativo igualmente. Por su parte, las relaciones *ajeno-propio* y *social-contextual* son polarizaciones dinámicas *Innenwelt-Umwelt* que se comportan como ciclos y reciclajes de la cultura y la vida social.

Como observa Chomsky, a partir de su estudio sobre Sánchez de las Brozas, existe un correlato entre la historia de la lógica gramatical y la retórica, y las descripciones de los procesos cognitivos y creativos de la mente humana (Dehaene y Naccache, 2000; Dehaene, 2003, 2010; Namboodiri *et al.*, 2014). En cierto modo –y yendo mucho más lejos en las coordenadas geosociales y diacrónicas–, la historia de la lógica y la gramática es un prospecto de la informática, la ciencia cognitiva y computacional y la cibernética. No hay invención de una “nueva inteligencia”, sino ciclos y reciclajes de recontextos de la cultura que sin duda aportan novedad epistémica en nuevos contextos. La cultura y el lenguaje humano mismo, en sus mayores presunciones de complejidad y sofisticación, se origina en el *robo* –que eufemísticamente llamamos *préstamo*– de partes componentes de la semiótica fúngica, vegetal, animal, social y contextual.⁸⁴ Si esto trasciende verdaderamente las coordenadas geosociales y diacrónicas de la escolástica, tendría que haber evidencias –y las hay– del *robo fundacional* para la creación del mundo.⁸⁵ Pero, además, cada cultura que

84 Noción latente en la propuesta teórica de Mâche (2015: 115-117), que nunca la explicita en tal modo.

85 En la mitología de distintas naciones indígenas de México, el tlacuache (mamífero marsupial, nahual o forma animal de Quetzalcoatl), se roba el fuego primordial y también la materia generatriz de la humanidad, un robo de valores originalmente atribuidos a la propiedad de Tezcatlipoca, cuyo nahual es el coyote, predador del tlacuache (véase: López Austin, 1969: 61). Este tema del robo original, de carácter genésico,

se erige como autoridad civilizatoria solamente lo consigue como *autoridad rapaz*. Esto abre por completo una nueva manera de entender el marco intencional enunciado por von Uexküll, por su insistencia en las relaciones entre presas y predadores, interpretadas como semiosis dinámicas. Dicho autor incluso dice que las esporas de los hongos son *presas* del viento que las distribuye, de modo que extiende este tipo de relaciones a una semiosis tan amplia como sea posible.⁸⁶

Imaginemos, por poner casos realistas, que existe una autoridad civilizatoria que legitima un léxico mediante la publicación actualizada de un diccionario; imaginemos otra que legitima un sistema financiero mediante la publicación actualizada de una guía de economía social; otra, que legitima un código de vestimenta; otra, para los códigos de la música y su socialización; otra, para las maneras de alimentarse; otra más, para el arte de recitar, y otra para las técnicas de cortar la madera, y así, en una infinita cadena de protocolos. Entonces podríamos trocar con cierta naturalidad la polaridad semiótica que esboza von Uexküll para presas y predadores, pero en este caso para autoridades y autorizados, o bien, siguiendo el mismo orden de ideas, para sociedades dominantes y sus dominados. Supongamos que exista una movilidad, una dinámica en la densidad social, como lo creía Durkheim. Así, será más fácil aún observar la polarización semiótica entre estos binarismos asimétricos como relaciones dinámicas de atracción y repulsión. Éste es un escenario ideal para explorar la aplicación de la teoría de categorías y la semiótica polar sobre las ciencias sociales, las humanidades y las relaciones entre ciencias y artes.⁸⁷

Vemos a cada una de las sociedades a lo largo de su historia por los flujos y dinámicas de pensamiento y acción con que se caracterizan a sí mismas. Esta caracterización, sin embargo, sería imposible sin la posibilidad de contemplarse en el espejo de la diferencia ante otras sociedades. En otras palabras, para

es un asunto central en López Austin (2006). En López Austin y López Luján (2004), el mismo tema también se examina en relación con los binarismos asimétricos como “unidad contradictoria, esencia misma del *axis mundi*, del movimiento, el tiempo y la naturaleza cíclica del universo”. Esto coincide, asimismo, con la noción de “circuito” que León-Portilla (2006: 167) utiliza en su traducción de Tloque Nahuaque: “lo que está cerca y lo que está en el anillo o circuito”.

86 Von Uexküll (1940: 36): “las cápsulas fructíferas del hongo son una presa que el viento arrastra fácilmente y que tiene asegurada una amplia dispersión”. En conjunto, el trabajo citado trata de las relaciones semióticas entre presa y predador, en ambos sentidos, el analógico y el metafórico.

87 Estas ideas tienen fundamento en Pareyón (2004 y 2020).

que una sociedad sea viable como idea de sí misma y como derrotero cultural, político e idiosincrático, se acude a un criterio de contraste. Un espejo, pues, de lo que se cree que es, ya sea por antonomasia o por catoptrofobia: por narcisismo o por terror frente a la imagen reflejada. La otredad orienta, si no es que contribuye a determinar el sentido de aquella sociedad que se considera legítima en sus necesidades y aspiraciones. En suma, una sociedad es posible gracias a un balance entre lo que se cree que es y lo que se quiere creer que se es ante aquello otro que no se quiere ser. Sin su reflejo en el repudio o el deseo, su existencia es inviable. Esta relación entre sociedades construye el molde relacional para los individuos de quienes la autoridad espera una fidelidad integradora a través del molde autorizado y certificado.

Como el mundo alrededor, el interés que la diferencia pueda despertar se debe sobre todo a su particularidad –en este caso, una peculiaridad– frente a la totalidad identificada; de otro modo, el signo social sería inviable ante la anulación de la diferencia. Es así que el individuo acude a la continuidad de sus semejanzas a través de quienes supone sus semejantes. La parte se confunde con el todo, formando la ilusión de integración. Si esta confusión tiene algún provecho político, entonces ya está la mesa servida al banquete de la teleología. Este cuarto capítulo, final, explicita cómo la intersemiosis y la traducibilidad no exigen ni tampoco operan bajo una equivalencia absoluta entre signos ni entre distintos sistemas de signos. Nada es más imposible que la igualdad, con salvedad de la tautología cerrada en sí misma, caso único en el extremo de la semiosis autoconvergente. Si bien, Bühler hablaba de la posibilidad del signo como *sustitución*, se refería a tomar un signo por otro signo; no a la igualdad de un signo por otro signo; lo que, de hecho, anularía la semiosis misma. De nuevo, parece de gran utilidad el estudio de la intersemiosis sinecdóquica para ver hasta dónde una parte diferente se distingue de la totalidad a la que se relaciona, tanto como contradicción social como posibilidad creativa.

En el ámbito de la poesía, Jakobson (1992: 12) sostiene que “la equivalencia se promueve a ser un elemento constitutivo de la secuencia”. Esto nos recuerda el concepto de *recursión* en el uso de la gramática: una regla se aplica y se cumple muchas veces en la práctica del lenguaje por el peso propio de su institucionalización; pero la aplicación de la regla jamás concurre de manera idéntica, empezando por la variabilidad del contexto lingüístico, no digamos ya por la variabilidad del *Umwelt*, por su dinámica inherente. Desde esta mirada, el lenguaje nunca queda por completo institucionalizado, porque nunca es

un sistema totalmente fijo, así quede asentado por escrito.⁸⁸ Esto, por supuesto, afecta el sentido y la interpretación de los códigos, leyes, principios, autoridades y protocolos habidos y por haber.

En cuanto a la sustitución del signo, Jakobson (1992: 51) habla del “principio de equivalencia” como “asociación por semejanza”, esto es, nunca de suplencia de lo mismo por lo mismo. También menciona los paralelismos del signo, cuyo mayor aprecio está en la sutileza de la asimetría, surtidora de humor, poesía, revelación, socialización variada y demás efectos de la creatividad explosiva que marca la historia de las artes y las ciencias.⁸⁹ Interpretación, voluntad y representación, en este caso, forman parte de una comedia involuntaria, porque nadie en su sano juicio desearía que legislación y humorismo, por ejemplo, fuesen vecinos tan próximos. También para esto es útil la aplicación de la teoría de categorías y la semiótica polar, para poder desenredar y entender las semióticas de lo inextricable.

Cómo se siente que emerge el pensamiento

En el antiguo Egipto y luego en Grecia, el ofidio Uróboro (οὐροβόρος ὄφις) es una serpiente que se come su propia cola. El mismo símbolo reaparece en otras culturas antiguas de Asia y también en Mesoamérica (véase la Figura 9). Es una metáfora de la circularidad del tiempo que se genera y engulle a sí mismo, formando ciclos sin fin. En la síntesis de la Figura 6, su cuerpo enrollado podría situarse al centro del esquema, con un extremo en la Tierra y el otro en el Tiempo, por lo que no es casual que coincida allí el nombre de Χρόνος (Chronos), asociado por los romanos con Saturno, devorador de su propia estirpe. En una relación semejante, vemos el icono del hocico abierto del caimán (Cipactli, avatar de Tezcatlipoca) como signo del bocado en la raíz del árbol del tiempo y la muerte, en el rumbo del Sur, señalado por la mano izquierda de Xiuhtecuhtli en la Figura 7. Parece evidente la asociación metafórica de la autofagia en los

88 El tema de la ilusión de la fijación del lenguaje por vía de la escritura es un asunto profundamente abordado en Derrida (1967).

89 Esta noción creativa, transformacional y “explosiva” de la cultura es el eje del trabajo de Lotman (1999), que se esfuerza en vincular los conceptos dinámicos de la física a partir de Andrei Kolmogorov (1903-1987) para entender los procesos y transformaciones de los sistemas dinámicos de los signos sociales.

extremos del tiempo, junto con la dualidad reptil-muerte como simetría vital en una vasta amplitud geocultural y temporal.



Figura 9. Estilización popular del *Yahuahxiuhcoatl* de los relieves de Xochicalco (Estado de Morelos, México), semejante a las múltiples representaciones del Uróboro (*Ouroboros*) griego y de otras culturas de la antigüedad en Medio y Lejano Oriente.

En la historia del Uróboro por sus imágenes, casi siempre se le mira de canto, como formando un círculo. Por lo cual, resulta tentador pensar como caso extraordinario que el rostro de Kawak en la Figura 2, de frente, muestre la expresión directa de lo que existe, devorándose a sí mismo para volverse a crear. Demostrado está –y por todos los medios al alcance de la ciencia– que la civilización olmeca-xicalanca que realizó esa talla jamás tuvo contacto alguno con los pueblos del Levante ni del Mediterráneo que separa y une a África y Europa. El legado en extremo sobresaliente de la cultura olmeca, originaria de Mesoamérica, es precisamente la originalidad con que dejó plasmada la circunstancia humana de contemplar el caos, tragándose a sí mismo, para, desde la propia forma de su hocico cruciforme, emitir la resonancia de una armonía creativa. En efecto, la expansión allí visible presenta la figura de una reverberación, la ampliación de un proceso físico ondulatorio y periódico.

La verificación de la filiación humana a Kawak –nombre maya que se asocia al reptil fundamental, en náhuatl Cipactli, el origen simétrico– está en el sentimiento que nos produce dejarnos sentir en contemplación de nuestro

propio ciclo existencial. Cuerpo individual que nace, cuerpo individual que muere, como en una expansión, tendencia disipativa con rumbo a la reintegración. La muerte es un retorno al origen. Cuerpo reintegrado a un ciclo mayor y a muchos otros ciclos menores. Ciclo de ciclos. Contemplación prohibida por los filósofos unívocos que construyeron la polis platónica, la política, y redactaron las leyes de una modernidad que por catoptrofobia decidió que solamente el espejo iluminado sería el único admisible. La polis, Ciudad de Dios en el plan de san Agustín, es el cuerpo social construido por el Viejo Mundo.

La negación del árbol de espejo es la negación de la existencia. La aceptación del árbol de sabiduría sin su contraparte resulta en ceguera. Sordera y cerrazón. Si la política medieval necesitó condenar a Tezcatlipoca para apoderarse de las cosas y los habitantes del Nuevo Mundo, los hijos de esa catástrofe, para sobrevivir, no tendremos más remedio que disolver el encanto de la catoptrofilia: aquella ilusión narcisista y embriagadora de verse constantemente frente a un espejo luminoso que aclara tanto, que oculta y engaña. Este juego de espejos y luces no toca, sin embargo, a un episodio o circunstancia particular entre dos mundos nombrados Nuevo y Viejo. Se trata, más bien, de una oportunidad para observar los contrastes epistémicos (por los modos de construcción del conocimiento) y noéticos (por los modos de consolidar sus criterios y sus conceptos), y hacer saber que, aunque no sea posible saber mucho acerca de muchos mundos, basta con saber lo justo en la exactitud para inferir, adivinar, deducir y vislumbrar aquello que es necesario. En especial, sobre todo aquello que permita sentir el conocimiento más íntimo del yo-mismo por comunaldad con la nostredad perdida.

Un catálogo analítico que abarcase las teorías de cómo emerge la *consciencia* debería incluir modelos tan dispares como los monismos racionalistas (Spinoza, Leibnitz), superyoísmos (Nietzsche, Freud), retoricentrismos (Vygotsky), logocentrismos (Derrida), estructuralismos (Piaget, Lacan) y postestructuralismos (Damasio, Dehaene); además de, como lo exigen autoras como Luce Irigaray o Almudena Hernando, criticar esas teorías desde puntos de vista no-falocéntricos, y en paralelo, como lo conceptúan von Uexküll, Sebeok o Mâche, bajo una vigilancia deconstructiva de los modelos antropocentrados.

Cómo se siente que los mecanismos de explotación y depredación de las sociedades supremacistas enaltezcan por todos los medios la individuación de los discursos unívocos sobre cómo emerge la *consciencia de mí mismo* frente al silenciamiento de las otras sociedades, las depredadas y colonizadas y sus

anónimos. Ni siquiera conocemos sus nombres ni sería posible conocerlos individuados como Spinoza, Leibnitz, Nietzsche, Freud, Piaget, Lacan... ¿Haría falta? Recordemos que ni siquiera el anonimato tiene algún sentido para las sociedades no egocentradas. Con mayor diligencia que con la que se dan a conocer los grandes nombres de los “grandes hombres”, tendría que conocerse ampliamente el saber de las tradiciones por su sabiduría acerca de cómo emerge la *consciencia de mí mismo* y cómo se forma la nostredad. ¿Haría falta esto otro? O más bien, sea que urge preservar dicho saber lejos de los faros del interés del consumo de las sociedades egocentradas y ávidas de conocer para comerciar.

Las voces unívocas sobre la naturaleza de la consciencia caen en la paradoja de una doctrina encerrada en el saber egocentrado, en lugar de buscar la *consciencia de mí mismo* por la consciencia del yo-otro. Parece obvio, entonces, que de no confrontarse con sus homologías en las tradiciones Veda, Tao, Shinto y Ubuntu (“yo soy el que nosotros soy”), la doctrina de la consciencia como epistemología no es sino una colección de partes aisladas e inconexas dentro de un todo caótico. Una colectividad y sentido de colectividad puede ser coherente en el *Innenwelt-Umwelt* como un campo de traducibilidad entre epistemes polarizadas. A este efecto, la intersemiosis sinecdóquica, como teoría y como práctica, abre la posibilidad de dar lectura e interpretación a una sociedad diversa y necesariamente diversa en todas sus formas de consciencia. Pero, para ello, es menester sentir cómo emerge el pensamiento del yo integrado a una variedad de presentaciones, representaciones y actuaciones del *yo-en-nosotros*. Un primer paso en esta dirección es homologar las variedades de experiencias comunitarias, no para igualarlas, sino para que sean relativamente accesibles desde las enormes diferencias individuales. No para dominarlas, sino apenas para reconocer su existencia y peso específico en las tramas de la semiosis.

Las tradiciones adivinatorias nyole de Uganda o nandi de Kenya, los kapsiki e higuí de Camerún, las uitoto y cocama de la Amazonía o la tradición arlatyeye de las comunidades alyawarre y anmatyerre en el centro de Australia o la de los wixaritari y rarámuri de México no operan bajo principios sustancialmente diferentes respecto de las capacidades de observación, inferencia, abducción, deducción y revelación de la ciencia individualista institucional. No obstante, su subsistencia no oficializada ni uniformada es sentida como un obstáculo para la igualación e “integración” que ejerce el poder egocentrado y antropocentrado. Allí está la insalvable diferencia entre los unos y lo otro.

Como príncipe del racionalismo institucional, Descartes sostenía que para entender e interpretar el mundo desde la ciencia, “muchas consecuencias resultan de los principios inicialmente asumidos y solamente la razón decidirá cuáles de estas consecuencias se verifican” (1637, comentado por Merton, 1934). Es muy importante comprender que la palabra “razón” aquí significa una relación concreta entre dos cantidades; se refiere a una acción intensamente comparativa que, si cabe aceptarla como modelo, permite abrir el criterio de proporcionalidad, donde la sinécdoque será el camino para la deducción racional.⁹⁰ Podemos concluir que los caminos también se sienten por su entorno y paisaje, por su forma y su impronta en los sentidos. ¿Y si todos estos acercamientos a una teoría del yo fueran partes componentes de una intersección sinecdóquica, donde la parte menor es la individuación de la experiencia subjetiva propia y la mayor fuese *todo lo demás* que se aleja de la experiencia y a la vez la contiene?

Las versiones de mi quiddidad

El concepto latino de *quid* suele explicarse como el núcleo básico o central que caracteriza a algo. Es un signo de la sociedad esencialista que juzga que el mundo se compone de cosas y a cada cosa le corresponde un centro único, un *corazón* en sentido específico o metafórico. Como idea, se relaciona directamente con el *alma* de las doctrinas avéstica y judeocristiana, y por extensión en las creencias civilizatorias, con la noción de individuo. Esta cuestión es central en el trabajo reflexivo de Vladimir Soloviev (1853-1900), que pretendía armonizar la teología con la sociología. Sus ideas discrepan, sin embargo, con el pensamiento de las culturas indígenas del Abya-Yala y de África central meridional y de comunidades al sur del oriente asiático y los grandes archipiélagos. Para estas numerosas culturas, el mundo es inconcebible sin diálogo ni pertenencia al entorno de tierra, bacterias, hongos, plantas, agua, cielo y animales.

El mito del progreso industrial y la inteligencia artificial proviene de tribus del norte frío y plano, tribus conversas a doctrinas teleológicas tomadas de regiones transitivas por clima, orografía, demografía y migración. Mientras que el

90 En latín, *ratio*, el concepto de *razón*, fue tomado de la tradición filosófica y matemática griega como *λογος* (*logos*). La lógica fundamental del número y la de la razón son, entonces, el mismo concepto.

mito de la creación como diversidad de la vida proviene de las regiones cálidas ecuatoriales-tropicales del mundo, con escaso o nulo énfasis en credos teleológicos, o sea, sin un propósito último y específico para la existencia, al menos antes de la conquista islámica del África subsahariana y el sudeste asiático.⁹¹ *La fantasía de la individualidad*, para emplear el concepto que desmenuza Almudena Hernando, proviene del norte frío; mientras que la *fantasía de la colectividad*, del trópico cálido. La metonimia norte-frío por individualismo y trópico-cálido por colectividad está lejos de ser agotada por la antropología, pero tiene el claro límite de la generalización mecanicista.

No se puede avanzar mucho por ese camino, debido a la propia naturaleza dinámica de las sociedades y las culturas. ¿Qué puede decir a este respecto, pues, la semiótica polar y la intersemiosis sinecdóquica, si consideramos la traducibilidad asimétrica entre sistemas simbólicos no directamente relacionados? O, en otras palabras, ¿puede la intersemiosis sinecdóquica ser útil para contestar problemáticas sociales originadas en la quiddidad cultural? En definitiva, no hay sociedad alguna que desconozca la existencia del individuo social, pero sí hay una discrepancia muy intensa entre la tradición judeocristiana-grecolatina –cuya columna vertebral es el individuo mismo como ideal máximo– y otras formas de pensar y sentir, en que la individualidad es subsidiaria en el devenir de las dinámicas sociales y contextuales-ambientales.

Como el cuño del concepto de *judeocristianismo* está muy gastado y, dado que el de *civilización grecolatina* añade otra forzada amalgama de tantas cosas, es necesario especificar lo que se quiere apuntar aquí, que más bien corresponde al devenir del individuo supremo como *quid* recurrente en una sucesión de absorciones culturales desde hace, por lo menos, cinco mil años: influencia sumeria sobre Egipto y Babilonia, incubación del judaísmo en esos dos imperios, síntesis de la empresa aqueménida y formulación del zoroastrismo en preparación, pasando primero por la gesta macedonia y enseguida al cristianismo, fusión y después fisión del Olimpo helénico y politización romana

91 El temor a una resistencia cultural de los pueblos no cristianizados representaba para Soloviov (*Panmongolismo*, 1894) la mayor amenaza contra la civilización, a cargo de “chinos, japoneses y tibetanos” contra Europa, y del islam en contra del proceso “civilizatorio” en África (véase: Edelstein, 2019). Soloviov sabía poco de México y América Central y del Sur, pero cabe suponer que era proclive a sumarlos a esta creencia *panmongólica*, sobre todo por su componente indígena. El tema lo recupera mucho más tarde y en tono de ficción Rafael Bernal (1915-1972), en *El complot mongol* (novela, 1969), igualmente desde una perspectiva eurocentrada.

de un sincretismo quidídico, epítome del monoteísmo con el surgimiento y consolidación del islam; alibi para establecer la axiología final, escatología apocalíptica entre dos polaridades del judaísmo.

El peso acumulativo y la continua concentración del poder simbólico en un *hiper-yo deificado* por el sincretismo quidídico conforma el punzón que golpea y traspasa a los pueblos y culturas que van a padecer el expansionismo europeo *urbi et orbi*. Punzón primordial que hace individuos y acuña monedas para sinecdoqueizarlos en la parte por el imperio. Este individuo, hecho *a imagen y semejanza* (y conveniencia) del hiper-yo deificado, es el destinatario del discurso religioso económico, transformado en la imagen del progreso observada por Walter Benjamin. Nada de esto puede desarrollarse aquí –a falta de espacio y para no perder el objeto de discusión– más que la relación sinécdoquica entre *individuo depositario* e hiper-yo deificado.

Pero, por otra parte, también es necesario reconocer un peso simbólico específico de la individuación para las culturas que centran su identidad en la colectividad, y que bien o mal han resistido como han podido el embate civilizatorio en mención. Por esto, como lo vemos en el *Tonalamatl de los Pochtecas* (Figura 7), el centro de la existencia requiere un componente de antropomorfismo, en la medida que *soy yo-nosotros*, humanos, quienes contemplamos *desde aquí adentro humano* el contexto que nos influye y alimenta, llámese *Umwelt*. Entonces no hay escapatoria del yo-individual, pero sí hay matices para su contemplación en su contexto. Hasta ahora, el éxito demostrativo de la relación entre conocimiento técnico, progreso económico-industrial y éxito político-militar rige la organización de las sociedades humanas, a pesar del costo humanitario y ecológico en detrimento del mundo mismo.

El individuo es exaltado en este marco como parte al servicio de un todo proyectado en la falacia de un progreso infinito. De manera que el yo se vea obligado a enfrentar *versiones de mí mismo en lo otro* para probar su legitimidad existencial. Un *yo soy yo* hasta que se demuestre lo contrario, incluso por vías o formas de violencia que refieren la configuración histórica del propio contexto de significación. Una espiral sinécdoquica donde la única parte componente es un yo tan apetitoso como insaciable. Uróboro convertido en nudo gordiano. Cabe contrastar el cómo sería posible una parte del yo en lo otro, en términos sociales significantes y significativos; es decir, en qué modo ocurre que yo sea, por sinécdoque, una parte inteligible, sensible y memorable en otro, otras, otredades; y en reciprocidad, cómo *el todo otro* es, en realidad, una

parte de mí que me define y me completa para ser yo mismo. Esta posibilidad es digna de ser considerada por el simple hecho de que el *yo tan apetitoso como insaciable* resulta en una fuente de angustia y eliminación de otredades, pero también de *yos*.

Esta problemática toca otra muy relacionada: ¿cómo es posible que habiendo un infinito potencial de conductas sociales, históricamente los individuos se conducen hacia una armonización de conductas que componen a una sociedad, a pesar de su potencial destructivo en o por sus diferencias? Aunque hay una diversidad de casos sobre esta complejidad, la armonización de las conductas humanas respecto de una configuración de las necesidades sociales es un hecho documentado. Sin que exista a lo largo de la historia una institución o fuerza social que canalice a cada individuo por sus cualidades en servicio de la sociedad misma, la enorme variedad de las conductas individuales parece atraída por una organización que termina por segmentar proporcionalmente al conjunto social: tantos médicos por tantos enfermos, tantos docentes por tantos estudiantes, tantos arquitectos por tantos habitantes... El seguimiento a esta reflexión dio origen al concepto de “solidaridad orgánica” de Durkheim (1893, II: § I y § II), que concluye que “el acuerdo de las voluntades individuales se constriñen en consonancia con las funciones sociales difusas”, por lo que –pensó– debe ser posible una relación positiva, socialmente favorable, entre dinámica poblacional y densidad en la diversidad de la interacción social.⁹²

Lo cierto es que los postulados de Durkheim, razonables desde el criterio científico positivista, no se cumplen para la creciente complejidad social. De manera que la armonía entre densidad poblacional y densidad dinámica como diversidad cultural solamente se ajusta excepcionalmente. La ecuación se rompe al calcular tantos ricos por tantos pobres o tantos especialistas por tantos no especializados o tantos victimarios por tantas víctimas que terminan por impulsar un ajuste social por vías de una violencia emergente, a falta de impartición de justicia. El todo por la parte, en tanto que esta última reconfigura al todo a través de su capacidad de interpretación y regeneración de sus significados, se fragmenta por insospechadas angosturas. De manera recíproca, el todo hace a la parte y la parte hace el todo en una dinámica de balances, sin que para cualquier caso sea posible identificar entre parte y total.

92 Más tarde, Campbell (1980: 382-383) dirá que para el sostenimiento armónico de una sociedad debe haber un equilibrio entre su estructura inherente y su libertad para la variedad cultural.

La viga en el ojo del pensamiento mecanicista-teleológico que, como en Leibnitz (1714: § 71), aplica un sentido de perpetuidad y servicio proporcional a la justificación del poder por él mismo, detentado como beneficiario de las cortes monárquicas y la Iglesia. Volvamos de nuevo a la misma cita:⁹³

Cada alma tiene una cantidad de porción de materia que le pertenece exclusivamente o unida a ella para siempre, y en consecuencia posee otros seres vivientes inferiores, que se dedican para siempre a su servicio. Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos, y las partes entran y salen de ellos continuamente.

Paradoja, ironía o ambas cosas. Este criterio rigió la expansión económica y política de Europa, desde la invasión a México y Perú, los innumerables pueblos de África y del sudeste asiático, hasta las catastróficas guerras mundiales del siglo xx. *Perpetuidad servicial* y *flujo de continua entrada por salida* como marcas del colonialismo y la depredación en todas sus modalidades. Curioso, que el prestigio intelectual de Leibnitz divague en tal contrariedad, con tal insistencia de *siempre* confluyendo a la vez en “partes que entran y salen de ellos continuamente”. Es como si en esta cita suya tuvieran convergencia ideas e ideologías absolutamente opuestas, armonizadas por la fuerza de una prosa sin freno.

Pensar el flujo entre *Innenwelt* y *Umwelt* en términos de una intersemiosis sinecdótica, no solamente desentraña las contrariedades de los filósofos racionales: los desnuda, arrastrando sus cuerpos por un flujo en que –como los ríos de la historia del pensamiento– las partes de sus teologías y teleologías se disuelven en las aguas y las arenas de la cultura cambiante. Con la metáfora trascendente de la flor, von Uexküll, especialista en semiótica de las relaciones presa-depredador, transparenta la comprensión de las pluralidades relacionales entre *Innenwelten* y *Umwelten*, mediante las imágenes semánticas de *niña*, *hormiga*, *cigarra* y *vaca*, a lo que yo voy a añadir *poema*. Estas imágenes se presentan en igual número de pinceladas narrativas:

- i. En el campo, una niña recoge flores cortando sus tallos para adornar su corpiño.

93 La misma cita aparece en la sección “El *sinequismo* de Charles S. Peirce”.

- ii. Una hormiga utiliza el diseño regular de la superficie de un tallo como el camino ideal para llegar a su zona de alimentación con los pétalos de las flores cortadas.
- iii. Una cigarra en estado larvario perfora los caminos de tallos con savia derramada y la recoge para construir las paredes de su aireada casa.
- iv. Una vaca prensa los tallos y las flores para empujarlos dentro de su ancha boca y los engulle como forraje.

El escenario, especialmente por sus primeros componentes simbólicos, presenta un aire poético por completo perfumado en la lírica antigua de Safo de Mitilene (Lesbos, Grecia, siglo VII a. C.), en estas líneas aquí traducidas:

En un florido valle
una graciosa niña
al alba rociada
bellas flores cogía,
más era la muchacha
más que las flores linda.

Según sea la relación entre *Innenwelten* y *Umwelt*, el tallo de la flor, idéntico, a veces, desempeña el papel de un adorno, a veces el servicio de un camino, a veces un lugar de extracción, otras más el bocado de comida y, finalmente, también ha de ser una evocación del poema de la antigüedad. Lúcidamente, von Uexküll termina por reflexionar sobre las mismas flores antenoche. Piensa, así, que a este elenco no se puede descartar la palomilla nocturna y su depredador, el murciélago, ambos polinizadores de las flores arrancadas. Para los dos, esas mismas flores tendrán otros tantos usos y formas, según sus propias necesidades y formas de comprensión y aproximación. A todo esto hay que sumar cada nueva experiencia que conlleva un reajuste a nuevas impresiones para cada ser, la niña, la hormiga, la cigarra, la vaca, la poeta, la polilla nocturna y el murciélago. Así se crean nuevas imágenes perceptivas con nuevos tonos funcionales. En sentido puramente objetivo, no existe una “flor” específica como parte integrada a un “campo” en particular. Únicamente existe el adorno de la niña, el camino de la hormiga, la casa de la cigarra, el forraje de la vaca, la relación nocturna entre mariposilla y murciélago, y el registro filológico de Safo de Lesbos.

Volvamos a Leibnitz y a Durkheim. Para el primero de ellos, la palomilla nocturna es un “ser viviente inferior” al servicio de la flor para la reproducción de la planta, y también al del depredador que la devora, masticándola sacrificada. Para el segundo, lo relevante es la densidad de partícipes que componen esta comunidad compleja. Para la intersemiosis sinecdóquica, cada parte se relaciona con su cada todo. De manera que a la lista que inicia con la niña, la hormiga y la cigarra... y que parecía terminar con la polilla y el murciélago, ahora hay que agregar a Leibnitz, a Durkheim, a von Uexküll y al autor de estas líneas: “en un flujo perpetuo como los ríos, y las partes entran y salen de ellos continuamente”.



Figura 10. La flor sinecdóquica de Jakob von Uexküll (1940: 29-30), que originalmente ese autor había considerado con cuatro “pétalos”: *adorno*, *camino*, *casa* y *forraje*, como atributos de una misma flor, por asociación con *niña*, *hormiga*, *cigarra* y *vaca*, respectivamente. Aquí se complementa con *poema*, por asociación con el texto de Safo de Mitilene (Lesbos, siglo VII a. C.), que habla sobre las flores que una niña recoge para su adorno. Como relación de la parte con el todo o del todo con la parte, las relaciones mutuas entre estos elementos pueden ser cíclicas, numerosas, cambiantes e infinitas, dependiendo de la asociación entre *Innenwelt* y *Umwelt*.

De manera que se presenta nuevamente el *problema del yo*, o, mejor dicho, la *fantasía de la individualidad*, porque la sucesiva relación entre mundos interiores y exteriores “amenaza” la preservación eterna –dice Leibnitz– “de cada alma”, que –aclara– “tiene una cantidad de porción de materia que le pertenece exclusivamente o unida a ella para siempre”. Pero ¿de dónde sacó

semejante idea? Bueno, es que así como a mí me pareció útil añadir el poema de Safo en la lista anterior, a los filósofos racionalistas les pareció buena idea encontrar la eternidad del alma en la materia que comenzaba a investigarse con la ciencia del siglo XVIII, sin romper con el orden y el relato institucional de eternidad, según se había configurado el poder político-religioso que permitió a Leibnitz permanecer suficientemente alimentado y cómodamente sentado para escribir su teoría racionalista perfecta. *Por su parte conoceréis su todo.*

También existe una relación de sinécdoque para la relación entre imaginación y actuación. El origen y la eficacia de esta relación va más allá de la condición humana y se extiende, en general, a la comunicación entre *Innenwelt* y *Umwelt* e involucra la simulación –sea o no imaginativa– por su valor en la gestión de las fuerzas para la supervivencia y la organización comunitaria.⁹⁴ En este caso, la “parte menor” es la simulación como reducción del mundo interior e inmediato, mientras que la “parte mayor” es la actuación en el mundo exterior y a plazos. Un eco evolutivo de esta sinécdoque ocurre en forma crucial tanto en las ciencias (prueba y error, simulación y demostración) como en las artes (relación del borrador o del ensayo respecto del resultado). Veremos a continuación una forma inversa de esa estructura, basada en la simulación colectiva respecto de un resultado fundamental para las transacciones económicas y el simbolismo especulativo de las finanzas.

Sinequismo degenerativo: la invención del capital

Entre las dificultades para cultivar una teoría de la intersemiosis sinecdóquica está el hecho de que su uso está tan oculto a los ojos de todos, como violentamente sesgado por una sola de sus posibilidades interpretativas, que también es la más obvia como autorreferencia individualista-posesiva: el símbolo práctico del poder como representación efectiva de *todo el poder*.⁹⁵ Es la viga en el ojo que impide considerar el sinequismo –acaso como lo quisieron captar

94 En Dehaene y Naccache (2001: 31): “Cuanto más un organismo pueda confiar en la simulación mental y la evaluación interna para seleccionar un curso de acción, en lugar de actuar en el mundo abierto, menores serán los riesgos y el gasto de energía”.

95 Pulsión posesiva sobre todas las cosas en que se refleja el humano, comenzando por la posesión de los seres y la mercantilización de los cuerpos, de acuerdo con Kurnitzky (1992), a partir de una “estructura libidinal del dinero”, junto con sus demás correlaciones simbólicas.

Heráclito, Sócrates, Leibnitz y Peirce— en tanto continuidad de lo otro en el yo y del yo en lo otro. Si el dinero es un epifenómeno directo de una sinécdoque especial, o más bien, la sinécdoque del dinero es una forma general de la intersemiosis sinecdóquica, conocer esta función alternativa sin duda podría contribuir a la teoría económica para formular una respuesta convincente de qué es el capital, más allá de una vaga abstracción posmarxista.

Te doy este peso en oro por un palacio con su servidumbre o unas pieles de búfalo por mil acres de tierra fértil irrigada, son obviamente dos ejemplos de una misma sinécdoque general; pero, a diferencia de la retórica particular, ningún tropo tiene un efecto socialmente *degenerativo* como en este caso. Degeneración simbólica, lo mismo que degradación biosocial y material, por contraste con el acto (re)generativo de la poesía, por su sentido etimológico de invención o generación. Como bien alegoriza Bocher (2020: 98): “si Robinson Crusoe posee un activo —por ejemplo, un lingote de oro— pero Viernes no está interesado en comprarlo incluso a un precio muy bajo, entonces el valor del activo cae a cero”. Así, el capital existe sobre una base mental, idiosincrática, cultural y simbólica; su operación es la de una *sinécdoque inversa*, en adelante anotada como \$inécdoque, cuya “inversión” se refiere a la reversibilidad de su función respecto de la metáfora. Esto se explica enseguida.

El efecto del capital como sinequismo invertido y semiosis degenerativa no pasa nunca desapercibido ante la sociedad, pues afecta drásticamente el grueso de las relaciones culturales, tanto por su peso en el diseño e interpretación del derecho y la impartición de justicia, como en las transacciones económicas que definen la cotidianeidad. No por nada, Benjamin (1921: § II) afirma que “el capitalismo es una religión puramente cultural, quizás la más extrema que jamás haya existido”. Para que una doctrina pueda ser propiamente nombrada como “religiosa”, debe sostenerse por una sinécdoque central, única, absolutista y rectora de la misma doctrina en su conjunto, en que la parte menor es el *ego-aquí-ahora* y la mayor es el *super yo-en todo lugar-en la eternidad*.⁹⁶

La sinécdoque es por definición una estructura desigual, dado que opera en un mínimo sobre un máximo simbólico. Su simetrización funcional como \$inécdoque —léase *psinécdoque*—⁹⁷ produce desequilibrio social y termina por

96 Véase: “El sustento egocentrista del tiempo” en Pareyón (2021c: 183-184).

97 Como se ve más adelante, el signo \$ se origina históricamente en la abreviatura para el peso, como Ps. Valga entonces sugerir la lectura de la palabra \$inécdoque como *psinécdoque*, sin omitir la configuración psicológica del dinero; es decir, para dejar abierto este quiasmo de orden lacaniano.

ampliar al máximo la desigualdad económica en la peor de sus interpretaciones humanamente posibles, y con consecuencias ecológicas directas hacia el deterioro del nicho socioambiental y la pérdida de la armonización *Innenwelt-Umwelt*. La idea de que “nadie sabe a ciencia cierta qué es el dinero” ha sido históricamente promovida por la síntesis *Sinecdóquica*: el núcleo duro de conservación y aumentación de la concentración de la riqueza.⁹⁸ A partir de la Antigüedad clásica y hasta tiempos modernos, el examen de la sinécdoque en este marco operativo ha sido evitado por los especialistas, acaso con excepciones como la del jurista Monateri (1984):

En esta perspectiva es posible develar la sinécdoque que frecuentemente se repite en las formulaciones lingüísticas empleadas para definir las reglas operativas [del Derecho]: hay un choque entre regla declarada y regla operativa, ya que la primera denota o especifica sólo una parte de la segunda, encubriendo elementos específicos. [Así,] lo que entendemos y definimos como Derecho es el producto de modelos en competencia y textos en conflicto interpretados conscientemente por una comunidad elitista de ingeniosos juristas, que actúan como hábiles selectores de figuras del habla y formas de expresión. Una segunda implicación se refiere a las interrelaciones entre el Derecho y las ciencias cognitivas. La sinécdoque muestra que la relación entre percepción, realidad y pensamiento es primeramente retórica; podría decirse lógica sólo en un nivel secundario.

El mecanismo de la fe como *Sinecdóque* representativa y efectiva de *todo el poder* es un fenómeno que emerge de la materialización más directa del razonamiento *sinecdóquico*: la confianza en el símbolo y la serenidad que pueda producir cualquiera de las presentaciones de este poder absolutista depende por completo del acuerdo social para aceptar que la parte, la casi nada (moneda, folio, cuenta bancaria, bonos del tesoro) verdaderamente corresponde a un casi todo (en simetría con el ejemplo de la alegoría de Crusoe y Viernes). A pesar de que Benjamin observa claramente esta relación, faltaba formalizarla en estos términos concretos.

La familiaridad cognitiva con el mecanismo de la sinécdoque a través de su uso social ha permitido que sea subvertida hacia unos fines que no estaban

98 Es decir, un bucle tautológico de carácter superyóico-social.

considerados en su operación original. En este sentido, la literatura económica especializada está en lo cierto cuando afirma que el dinero es en realidad un fenómeno dinámico emergente con sus propias características. De hecho, esa imagen, por su sentido operativo, corresponde al diagrama de Mayakovski mostrado antes en la Figura 8B. Si lo vemos como simetría radial, aquí en la Figura 11, obtenemos así la fórmula del dinero como \$inédcoque. A propósito con el signo \$, históricamente originado en la semiótica de la explotación que España efectuó sobre sus conquistas en México y Perú, para sustentar desde entonces su política monetaria y comercial; de allí, en efecto, la evolución del símbolo \$ a partir de la contracción Ps, de “peso”, o sea, un *peso de oro*.⁹⁹

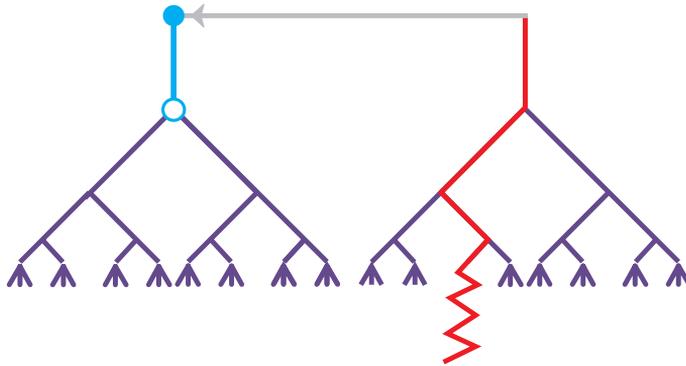


Figura 11. Inversión simétrica del diseño de Mayakovski (Figura 8A, análisis en Figura 8B) para explicitar el mecanismo simbólico del dinero: una metáfora (el objeto y su cosificación) traducida en una cantidad imaginaria con relaciones analógicas subsecuentes. Es el revés de la poesía en todos los sentidos: etimológico, retórico, simbólico, compositivo, estructural, operativo y, en suma, semiótico.

Al establecer una comparativa epistemológica entre las tres Figuras, 8A, 8B y 11, se transparenta que la simetría convencional para los pueblos nahuas,

99 En Amirza y bin Abdul Razak (2022: 368): “Una teoría comúnmente aceptada es que el símbolo \$ se originó a partir del peso español [sic]. Muchos expertos creen que el \$ evolucionó de Ps escrito a mano, como abreviatura de peso” (mi traducción). Las fuentes históricas apuntan al peso de oro acuñado en la Ciudad de México, en los saqueos coloniales del siglo XVIII (véase: “Razón de las cantidades de Oro y Plata acuñadas en la Real Casa de Moneda de México [...] Pesos en Oro, Pesos en Plata [...] asombrosa acuñación [...] la mayor desde la Conquista de este Reyno”, en Valdés, 1797: 239).

de *cuicatl* (entonación ritual) y *cuitlatl* (desecho productivo), es una bisagra ontológica que une, a la vez que separa, los ciclos simbólicos de invocación-creación (fecundidad) y reintegración-deposición (descomposición).

Aquí hay una posible respuesta para el reflejo de distanciamiento entre *arte* y *dinero*, como aparece en la idealización crítica de Soloviov, si bien extensible a otros idealismos. En un sentido técnico, esta diferencia es la misma que la que hay entre sinécdoque y \$inécdoque. El tema pide una amplia perspectiva de análisis semiótico a través de las polaridades, que sugiere la Figura 6 por su vecindad de la Figura 7 como esquema de pronóstico para las dinámicas mercantiles entre las culturas mesoamericanas, no sin interés para una historia más amplia del materialismo económico. Como lo establece León-Portilla (2005: 6), precisamente en el contexto del *Pochtecatonalamatl* de carácter predictivo: “las empresas económicas no carecen de relación con las propias creencias”. Lo mismo en dicho documento, que en la teoría económica actual, la predicción de las dinámicas económicas se funda en el pensamiento analógico-sinecdóquico, porque el eje simbólico del comercio y el desarrollo del capital es ubicuo en las sociedades humanas e inherente al cálculo de la parte por el todo.¹⁰⁰

Para la antropología y la filosofía de la historia, la construcción civilizatoria puede distinguirse en dos grandes épocas: la del sacrificio a cambio de una parte de algo y la del sacrificio en pos de la casi nada a cambio del casi todo. El asunto está ampliamente tratado por críticos del marxismo tan agudos como Benjamin, Hobsbawm o Heller, por lo que aquí no se intenta abundar en ello. Baste decir que si la comprensión de la intersemiosis sinecdóquica es una llave de acceso a un panorama ilimitado para las conexiones de los sentidos, los deseos y los conocimientos entorno al poder enriquecedor, no cabe desperdiciar esta oportunidad para hacer notar la ausencia de una teoría social que le corresponda y señalar de paso la necesidad para una actualización de una filosofía del signo con este enfoque.

Por lo que se advierte en estos subcapítulos finales, queda claro que la intersemiosis sinecdóquica no es una *buena nueva* para los apetitos de lo artificial y de las nuevas soluciones fáciles a viejos problemas. Es, simplemente, una fisión teórica propicia para tender puentes y caminos entre la teoría de categorías y unas ciencias sociales –como hubieran querido Sebeok, Lotman

100 No parece irrelevante, en este sentido, que algunos museos, como específicamente el Museo de Arte del Banco de la República, en Bogotá, Colombia, separa apenas con un estrecho pasillo la historia de la economía regional con su cuño monetario en oro, respecto de la historia del arte moderno.

y von Uexküll— en intersección e interacción con las ciencias naturales, o más precisamente, una fisión entre ambas. Por la misma razón —algo que hubiera disfrutado Jakobson—, es un campo valioso y disfrutable para intersectar y reinventar las ciencias y las artes. Lejos, por fin, de la genialidad individual; cerca, para bien, de una revaloración del diálogo comunitario frente a la propia comunidad de comunidades.

El *sinecdoma* y la *sinecdomática*

Tampoco es verdad que aquí y ahora el absolutismo del *poder por el poder* a través del gran capital sea la única forma generalizada de una intersemiosis sinecdóquica manipulada o mal entendida. Probablemente la enunciación reiterativa de ese absolutismo sea irrelevante para objetivos analíticos; justo al contrario de admitir y observar cómo se ha hecho presente a través de la parafernalia informática, logística, cibernética, estadística y de visualización,¹⁰¹ en pos de una totalitarización del mercado. En rigor, nada nuevo, pues la Iglesia, con su monopolio de la realidad —cultural, política, económica, militar—, actuó como instrumento para asegurar y extender el dominio de las élites romanas y romanizadas —en el ojo de la crítica de Monateri— durante los últimos veinte siglos. Estamos leyendo en caracteres latinos, en una legua romance occidental, bajo modelos epistémicos que difícilmente escapan al lugar común en este sentido; aunque el lector ya adivina por qué aparecen en este texto, aquí y allá, momentos de acceso como abrevaderos para una epistémica comparativa, en este caso, gracias a la filosofía mesoamericana.

Antes uso político de la angustia social administrada por la religión, hoy uso financiero de la ciencia computacional en que la *inteligencia artificial*, denominación capciosa, lo mismo hace pensar en un nuevo sustituto de la fe —sucesivo a la política nacionalista, desgastada por siglos de vaciamiento—, que promueve la noción de que existe un “más allá” de la *inteligencia natural*. Un falso binarismo, pues las puertas de la semiosis son infinitas, pero sus corredores, pasadizos y encapsulamientos componen un solo espacio con los mismos tropos y partes integradoras. La batalla filosófica por la intersemiosis

101 *Frontend*, en jerga de desarrollo de software en línea, es un término que se refiere al diseño de la interfaz para el usuario en un sitio web.

se ubica, entonces, en el ámbito del desengaño de una inteligencia que se supone infinitamente productiva, para dar lugar a un sentimiento del otro, necesariamente finito en su individuación, y de la otredad como destinatarios mutuos. Para esto se requiere de la intersemiosis sinecdóquica como vía y campo de estudio sobre la transversalidad de los signos, las ideas, los saberes y sentires, y las operaciones con que las sociedades crean, cambian y regeneran sus realidades históricas.

Si un *conectoma* es un mapa de las conexiones entre las neuronas del cerebro y un *genoma* es un mapa para la secuencia total de ADN que posee un organismo en particular, es posible hablar de un *sinecdoma* como un mapa para la semiosis transversal entre nano, micro, meso y macro niveles de complejidad semiótica. Este sinecdoma tendría que dar cuenta –por medio de una sinecdomática apoyada en la teoría de categorías– de las variedades mereológicas que componen cada trozo de realidad. En síntesis, mientras que la mereología tradicionalmente se ocupa de la relación entre las partes y el todo a través de un enfoque desde la teoría de conjuntos, la sinecdomática se ocuparía de las relaciones entre cohomologías por su transversalidad entre sistemas de signos.

Johansson (2001: 27) dice que “el historiador debe inevitablemente realizar una reducción eidética del objeto por conocer para ajustarlo al marco cognitivo del lector”. Este tipo de reducción es del orden sinecdóquico. Mientras que el conjunto de las relaciones de la complejidad histórica –y no de un objeto en especial– es, más bien, del orden sinecdomático; esta perspectiva se ajusta de hecho a la complejidad metahistórica, es decir, para todos los sistemas de producción de realidad, sean o no admisibles por su historicidad o su verificabilidad.¹⁰² En otras palabras, la sinecdomática admite tanto el relato y el registro como el mito y el símbolo a manera de complejos inmersos en una misma transversalidad de signos.

El mismo Johansson (2001: 32) deja abierta esta pregunta: “¿qué herramienta conceptual podría permitir al otro debidamente objetivado, permanecer, con todos los atributos de su razón de ser, en la definición que el historiador proporciona de él?”. Esta cuestión no es de exclusivo interés histórico-historiográfico, va mucho más allá, hacia un método para conectar una epistémica del mínimo (acaso partiendo de *mi quiddidad*) con una intelección

102 Este postulado se ampara en la lógica de Matthai (2012), expuesta en Pareyón (2020).

óptima (*noesis máxima*). Desde luego, puede alegarse aquí otra virtud en el sinequismo de Peirce, bastante más allá de su enfoque original.

Si, como sugieren Bak, Tang y Wiesenfeld (1988),¹⁰³ los mismos principios de dinámica disipativa que marcan la pauta de los sistemas comunicativos afectan directamente la organización de su propia información autocontenida, podríamos entender el sinecdoma como un mapa entre estados mínimamente estables en un sistema de información y sistemas de máxima estabilidad simbólica (p. 367). Entonces, la sinécdoque no es una creación de la retórica, sino más bien la retórica es una invención sinecdomática históricamente formalizada. Esto, que no está todavía probado para la gramática, tiene, sin embargo, una valiosa analogía en la lexicografía métrica. Su comprobación está supeditada a una ley de potencia que ajusta la relación entre frecuencia de una palabra (veces en que se repite su uso léxico) y el esfuerzo para articularla (reflejado en una mayor ligereza, con menos sílabas o fonemas). Es fácil entender esta versión gramatical de la información, denominándola *Segunda ley de Zipf*.¹⁰⁴

Resumiendo: la sinécdoque no es una creación de la retórica porque esta última es una formalización cultural y una doctrina sistematizada por un pensamiento sinecdóquico. En tanto mapa epistémicamente útil, el sinecdoma debe dar cuenta de cómo emerge la retórica en un modo análogo a cómo la semiótica es capaz de informar sobre el origen, la estructura y la dinámica de los lenguajes (y, obviamente, no sólo de las lenguas o los idiomas).

Mapa de los mapas de la cognición

En cierto modo, no existe el sinequismo como pensamiento sinecdóquico en especial, porque en sí misma la mente ya es el sinecdoma. El hecho de afirmar que todo pensamiento es de carácter sinecdóquico se funda en la relación entre cerebro y mente (sinécdoque *Innenwelt*) y en la relación entre la especie y el contexto (sinécdoque *Umwelt*). El hilo conductor son las leyes de potencia marcadas para *la parte y el todo*. Hemos visto cómo los comportamientos léxicos

103 Un artículo seminal para la semiótica económica, a pesar de que originalmente sus autores no tenían tal propósito. Dicho trabajo abunda en aspectos de interés para la teoría de la información aplicada a modelos dinámicos autosemejantes, que posteriormente han sido adoptados como paradigmas econométricos.

104 La primera Ley de Zipf, aplicable a la métrica de un léxico, y luego adaptada a la teoría de la música, se explica a detalle en Pareyón (2011, subcapítulo 5.1).

se guían por la ley de Zipf sobre las partes cortas en relación con las largas, o, si se quiere, las pesadas y las ligeras. Según la tradición retórica, no sólo el léxico, sino también la gramática opera a través de la sinécdoque. Además, la métrica poética, la lírica y la música acusan de la misma manera una armonización en modos específicos de orden entre las partes y su composición en un todo.

Vemos que la organización política, la computación, la industria, los ritmos del mercado y las finanzas se comportan en un modo parecido (Bak, Tang y Wiesenfeld, 1988; Bocher, 2020). En el enfoque psicoanalítico de Lacan (2009: 494), los sueños y los deseos son sistemas de metáforas y metonimias a la sombra de su binarismo asimétrico con las analogías y las sinécdoques. Por lo demás, existe una ley de la parte por el todo para la organización del olvido y la desmemoria (Wickelgren, 1974; Donkin y Nosofsky, 2012). En suma, tanto sensación, cognición y pensamiento, como la supresión de su propia organización, funcionan por sinécdoque.

El genoma nuclear opera como un sistema por sinécdoque coherente respecto de los cromosomas, y éstos, en una organización análoga respecto de los componentes de un organismo. Sin embargo, no es la mera sucesión analógica por escalas o jerarquías la que produce la complejidad de las comunidades de organismos; es la transversalidad de la intersemiosis sinecdóquica y la dinámica de los intercambios *Innenwelt* y *Umwelt* lo que en el fondo lleva al interés sobre la relación entre genoma y sinecdoma.

El conectoma, por su parte, ha atraído la atención de la ciencia cognitiva, la psicología y la biomedicina sobre la conectividad neuronal, la traza y reconstrucción de circuitos, y su paralelo con las redes transformacionales de la –mal llamada– inteligencia artificial. Para la filosofía de la mente, es, en cierta forma, la materialización del modelo rizomático, alguna vez planteado por Deleuze y Guattari, aunque con un énfasis descriptivo en términos de una arquitectura de las redes cerebrales.

El sinecdoma es el mapa para el gran diálogo pendiente entre conectoma y genoma, o sea, el sistema de relaciones para leer el mapa de la mente-cerebro y el de la secuencia migratoria-evolutiva de la especie. Un conocimiento sobre la intersemiosis sinecdóquica con apoyo en la teoría de categorías, por el lado cognitivo y también por el simbólico-matemático, es imprescindible a este fin. Toda vez que Dehaene y Naccache (2000: 5-7) advierten que el procesamiento cognitivo es posible sin la consciencia, queda pendiente averiguar cuál

es el papel del sinecdoma respecto de la consciencia. La respuesta la aproximan los mismos autores, por el rol de la atención como recursión, memoria y comparación, procesos en que aquélla emerge y se sustenta.

Aun cuando las leyes potenciales en múltiples formas “dictan” la pluri-configuración cognitiva, de nuevo, es la dinámica y el tipo de las relaciones cambiantes entre las partes lo que merece mayor atención. Entonces, ni la cognición ni la percepción son en sí relevantes más que con aquello que nos sea posible comprender su profunda relación con la íntima sensación de ser y el sentimiento de pertenencia a lo otro. Por esto resulta tan importante la consciencia nóstrica como vínculo fuerte entre individuos, comunidades y contextos de diversa índole, y cuanto más diversa, mayor armonía entre sus componentes.

Cabe, finalmente, contrastar el lema de Polanyi de que “Podemos saber más de lo que podemos decir” con la experimentación de que “Podamos sentir más de lo que podemos saber”, siempre y cuando una atención adecuada y suficiente se pose sobre los vasos comunicantes de la consciencia de cuanto podamos sentir, saber y decir. Si esta capacidad se erige como calidad comunitaria, y quizás como un nuevo modelo de educación, tocará sin duda a la capacidad analítica, autocrítica y transformadora de las sociedades.



Reflexiones finales

Me hubiera gustado cerrar este último apartado con la posibilidad de olvidar los conceptos rígidos y los prototipos mecánicos que de la simetría simple y aburrida se desprendieran; que con iridiscentes fulgores transformasen la abstracción en experiencia completa. En vez de diagramas, entregarse a una flor tan realista que se alejase de todo esquema y perfumase, con pétalos ingeniosos por sus texturas y tornasoles, la lectura fatigosa hasta este punto.

Encuentro al final de esta lectura, de frente, la imagen de una flor: es una orquídea. En sus pétalos oblongos, los diagramas vivos de todos los ejemplos dados y dables, con las venas que irrigan la flor tonificada y sensual de todos los signos interesantes. Su corola invita al regocijo total en nuestro ajuste de cuerpos. Himeneo y tálamo, recoveco dado a rítmicos aleteos y recompensas de zarandeos. El plan de vuelo tenía pleno sentido y feliz destino. Una antología de signos. *Yo pienso que yo soy*

un xicotl, verbo, acto, presa, predador, polinizador. Se ha cumplido el vuelo, unión de la flor y el abejorro. Por ello, es justo que reciban el mismo nombre. Un zumbido termina.

Bibliografía

- Agustín de Hipona [san Agustín] (397/1792). *De doctrina christiana* (según la edición de San Mauro; trad. E. de Zeballos). Madrid: Benito Cano.
- Amirza, Mohammad Aaris y Mohamed Razeef bin Abdul Razak (2022). Rethinking a national monetary identity. En J. Jamaludin *et al.* (eds.), *Design Decoded 2021: Proceedings of the 2nd International Conference on Design Industries and Creative Culture* (pp. 361-374). Kedah, Malasia: CCER-EAI.
- Arnauld, Antoine (1754). *Grammaire générale et raisonnée: contenant les fondemens de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle*. París: Prault fils l'aîné.
- Attar, Farid ud-Din (ca. 1200/2021). *El lenguaje de los pájaros*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bailly, M. Anatole (1894). *Dictionnaire Grec Français*. París: Librairie Hachette.

- Bak, Per, Chao Tang y Kurt Wiesenfeld (1988). Self-organized criticality. *Physical Review A*, 38(1), 364-375.
- Barjau, Luis (1991). *Tezcatlipoca: elementos de una teología nahua*. Ciudad de México: UNAM.
- Bellucci, Francesco (2016). Inferences from signs: Peirce and the recovery of the $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 52(2), 259-284.
- Benjamin, Walter (1921/1986). El capitalismo como religión. En *Escritos compilados* (Kapitalismus als Religion, *Gesammelte Schriften*, VI, pp. 100-103). Frankfurt: Suhrkamp.
- Bernard, Pierre, Louis Couailliac, Paul Gervais y Emmanuel Lemaout (1842). *Le jardin des plantes: description complète et pittoresque*. París: L. Curmer.
- Bocher, Romain (2020). Self-organized critical markets: Implied volatility and avalanche intensity. *Hyperion. International Journal of Econophysics & New Economy*, 13(2), 45-50.
- Bühler, Karl (1934/1990). *Theory of language: The representational function of language* (trad. D. F. Goodwin). Ámsterdam: Benjamin.
- Calvino, Ítalo (1985). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Campbell, Jeremy (1980). *El hombre gramatical: información, entropía, lenguaje y vida*. Ciudad de México: FCE.
- Cardoza y Aragón, Luis (1944/2002). *Apolo y Coatlicue: ensayos mexicanos de espina y flor*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Carnap, Rudolf (2003). *The logical structure of the world, and pseudoproblems in philosophy*. Chicago: Open Court Classics.
- Chomsky, Noam (1955). *The logical structure of linguistic theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press and The MIT Press.
- Cíntora, Armando (2005). *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. Madrid/ Ciudad de México: Anthropos/ UAM.
- Dehaene, Stanislas (2003). The neural basis of the Weber-Fechner law: A logarithmic mental number line. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(4), 145-147.
- Dehaene, Stanislas (2010). *The number sense: How the mind creates mathematics. Revised and expanded edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Dehaene, Stanislas y Lionel Naccache (2000). Towards a cognitive neuroscience of consciousness: Basic evidence and a workspace framework. *Cognition*, 79, 1-37.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. París: Éditions de Minuit.

- Descartes, René (1637). *Discurso del método*. Leiden: Ian Maire.
- Donkin, C. y R. M. Nosofsky (2012). A power-law model of psychological memory strength in short-and long-term recognition. *Psychological Science*, 23(6), 625-634.
- Dumézil, Georges (1952). *Les dieux des Indo-Europennes*. París: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1893/2002). *La división del trabajo social*. Ciudad de México: Colofón.
- Edelstein, Mijaíl (2019). *Solovyov, Berdiáyev y otros: Filosofía religiosa rusa*. San Petersburgo: Academia Arzamas (solamente disponible en ruso).
- Frege, Gottlob (1952). On sense and reference. En P. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege* (pp. 56-78). Oxford: Basil Blackwell.
- García Barrios, Ana (2015). El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas. Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones. *Estudios de Cultura Maya*, 45(1), 9-48.
- Giasson, Patrice (2001). Tlazolteotl, deidad del abono, una propuesta. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, 135-157.
- Guéron, René (1989). *Études sur l'Hindouisme*. Saligny: Les Éditions Traditionnelles.
- Hedges, S. Blair, Jaime E. Blair y Jason L. Shoe (2004). A molecular timescale of eukaryote evolution and the rise of complex multicellular life. *BMC Evolutionary Biology*, 4(1), 2.
- Heidegger, Martin (1951). *El ser y el tiempo* (trad. J. Gaos). Ciudad de México: FCE.
- Heller, Agnes (1986). *Una revisión de la teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Paidós.
- Hernández Treviño, Ascención (2023). Patrick Johansson K. *El español y el náhuatl*. *Encuentro de dos mundos*. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2020 (reseña). *Estudios de Cultura Náhuatl*, 65, 347-350.
- Hernando, Almudena (2018). *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hertz, Robert (1907-1909/1960). *Death and the Right Hand* (trad. R. y C. Neeham). Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (trad. al español en el siglo XVI). Véase: Tena.

- Hobsbawm, Eric (2006). *A la zaga: decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo xx*. Barcelona: Crítica-Planeta.
- Hoops, Johannes (2000). Kent. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 16. Ámsterdam: Walter de Gruyter (p. 445, sobre el origen celta de la voz *cant*).
- Ingarden, Roman S. y Jaroslaw Meller (1994). Temperatures in linguistics as a model of thermodynamics. *Open Systems & Information Dynamics*, 2(2), 211-230.
- Jakobson, Roman (1992). *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*. Ciudad de México: FCE.
- Jiménez Patón, Bartolomé (1604/1987). *Elocuencia española en arte*. Madrid: El Crotalón.
- Johansson K., Patrick (2001). Consideraciones epistemológicas sobre la historiografía del México prehispánico. *Caravelle*, (76-77), 27-35.
- Johansson K., Patrick (2012). La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 43, 47-93.
- Johansson K., Patrick (2019). Año 1-Ácatl, 1-Caña (1519). Un encuentro de dos epistemes. *Arqueología Mexicana*, 27(159), 13-17.
- Kurnitzky, Horst (1992). *La estructura libidinal del dinero*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2009). *Escritos*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714/1981). *Monadología* (trad. J. Velarde). Oviedo: Pentalfa.
- León-Portilla, Miguel (2005). *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*, estudio introductorio y comentarios de —. *Arqueología Mexicana*, número especial 18.
- León-Portilla, Miguel (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México: IIH/ UNAM.
- Lerdahl, Fred y Ray Jackendoff (1983). *A generative theory of tonal music*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Lindley, John (1843). *Acineta barkeri*, *Edwards' botanical register* 29: Misc. 67-68.
- López Austin, Alfredo (1969). *Augurios y abusiones*. Ciudad de México: DGP/ UNAM.

- López Austin, Alfredo (2006). *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. Ciudad de México: IIA/ UNAM.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2004). El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz. En M. T. Uriarte y L. Staines (coords.), *Acercarse y mirar: homenaje a Beatriz de la Fuente* (pp. 403-455, 486). Ciudad de México: UNAM.
- Lotman, Iuri M. (1998). *La semiósfera*, 2 vols. Madrid: Cátedra.
- Lotman, Iuri M. (1999). *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- Mâche, François-Bernard (2015). *Musique-mythe-nature*. París: Éditions Aedam Musicae.
- Matthai, Horst (2012). *Todos los pensamientos son verdaderos* (H. Yépez, ed.). Ciudad de México: Verdehalago.
- Mayakovski, Vladímir (1926/1987). ¿Cómo escribir un poema? (original en ruso: *Как делать стихи?*). En *Obras completas*, vol. 8. Moscú: Pravda.
- Mayoral, José Antonio (1994). *Figuras retóricas: teoría de la literatura y literatura comparada*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Merton, Robert K. (1934/2002). *La división del trabajo social* de Durkheim. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (99), 209 (publicado originalmente en *American Journal of Sociology*, 40(3), 1934, 319-328).
- Molina, Alonso de (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Ciudad de México: Imprenta de Antonio Espinosa.
- Monateri, Pier Giuseppe (1984). *La sineddoche. Formule e regole nel diritto delle obbligazioni e dei contratti*. Milán: Giuffré (no disponible en español).
- Namboodiri, Vijay Mohan K., Stefan Mihalas y Marshall G. Hussain Shuler (2014). A temporal basis for Weber's law in value perception. *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 8(56), 79.
- Ortiz, Fernando (1947). *El huracán: su mitología y sus símbolos*. Ciudad de México: FCE.
- Pareyón, Gabriel (2004). *Aspects of order in language and in music: A referential-structural research on universals*. Den Haag: Koninklijk Conservatorium.
- Pareyón, Gabriel (2010). The role of abduction in self-similarity: On the Peircean concept of *the map of the map*. En E. Tarasti (ed.), *Abstracts of the International Summer School for Semiotic and Structural Studies: 25 Years Semiotics in Imatra* (p. 35), ISI, Imatra (Finlandia).

- Pareyón, Gabriel (2011). *On musical self-similarity. Intersemiosis as synecdoche and analogy*. Helsinki: International School of Semiotics.
- Pareyón, Gabriel (2019). *Benigno de la Torre (1856-1912). El maestro de la Academia de Guadalajara y los orígenes del modernismo musical en el Occidente de México*. Ciudad de México: CENIDIM-INBA (tomo I, estudio; tomo II, partituras para piano).
- Pareyón, Gabriel (2020). Philosophical sketches on category theory applied to music-mathematical polar semiotics. *MusMat-Brazilian Journal of Music and Mathematics*, 4(2), 41-51.
- Pareyón, Gabriel (2021a). Disyunción entre nominalismo y universalismo, o la deconstrucción del arte en tiempos de desterritorialización. En G. Pareyón (ed.), *Investigación musical desde Jalisco* (pp. 167-194). Guadalajara: Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.
- Pareyón, Gabriel (2021b). El teponaztli en la tradición musical mexicana. En *Resonancias del abismo como nación* (pp. 295-338). Ciudad de México: Facultad de Música, UNAM.
- Pareyón, Gabriel (2021c). El sustento egocentrista del tiempo. En *Resonancias del abismo como nación* (pp. 183-184). Ciudad de México: Facultad de Música, UNAM.
- Peirce, Charles S. (1893/1998). Immortality in the light of synechism. En N. Houser (ed.), *The essential Peirce*, vol. II (pp. 1-3). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1903/1998). The categories defended. En N. Houser (ed.), *The essential Peirce*, vol. II (pp. 160-178). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles S. (1931-1935/1966). *Collected papers*, vols. 1-8 (C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, eds.). Cambridge: Harvard University Press.
- Piaget, Jean (1964/1991). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Labor.
- Platón (ca. 360 a. C./2019). *Cratilo o de la exactitud de los nombres*. En *Diálogos*. Ciudad de México: Porrúa.
- Platón (ca. 390 a. C./2003). *Hippias mayor* (¿Qué es lo bello?). En *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Pochtecatonalamatl* (Códice Fejérváry-Mayer). Ms. probablemente mixteca del siglo XVI o anterior (Liverpool Free Public Museum, Inglaterra, no. de catálogo 12014/M).
- Polanyi, Michael (1966). *The tacit dimension*. Nueva York: Doubleday.

- Polanyi, Michael (1969). *Knowing and being*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Pomorska, Krystyna (1992). La poética de la prosa. En R. Jakobson, K. Pomorska y S. Rudy (eds.), *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal* (pp. 229-240). Ciudad de México: FCE.
- Quignard, Pascal (2008). *Boutès*. París: Éditions Galilée (trad.: *Butes*. Ciudad de México: Sexto Piso, 2012).
- Ricoeur, Paul (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Samson, Paul R. y David Pitt (eds.) (1999). *The biosphere and noosphere reader: Global environment, society and change*. Londres: Routledge.
- Sánchez de las Brozas, Francisco (1579/1984). *Organum dialecticum et rhetoricum*. En *Escritos retóricos* (pp. 161-371). Cáceres: Institución Cultural El Brocense.
- Sánchez de las Brozas, Francisco (1587/1976). De las figuras de la construcción. En *Minerva o de la propiedad de la lengua latina* (pp. 317-484). Madrid: Cátedra.
- Sebeok, Thomas A. (1977). Zoosemiotic components of human communication. En Th. Sebeok (ed.), *How animals communicate* (pp. 1055-1077). Bloomington: University of Indiana Press.
- Sebeok, Thomas A. (1986). *I think I am a verb*. Bloomington: Indiana University Press & Springer New York.
- Sebeok, Thomas A. (2001). The study of signs. En T. Sebeok (ed.), *Signs: An introduction to semiotics* (pp. 25-38). Toronto: University of Toronto Press.
- Shukman, Ann (1987). Semiotic aspects of the work of Jurij Michajlovič Lotman. En Th. Sebeok (ed.), *The semiotic web 1987* (pp. 65-78). Berlín: Mouton de Gruyter.
- Soloviov, Vladimir (1890/2021). *La transfiguración de la belleza. Escritos de estética*. Salamanca: Sígueme.
- Stresser-Péan, Guy (1967/2011). *El sol-dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*. Ciudad de México: FCE.
- Swadesh, Morris (1971). *The origin and diversification of language* (J. Sherzer, ed.). Chicago: Aldine-Atherton.
- Tena, Rafael (2011). *Mitos e historias de los antiguos nahuas* (paleografía, comentarios y traducción de R. Tena). Ciudad de México: Conaculta.
- Uexküll, Jakob von (1934/1992). A stroll through the worlds of animals and men: A picture book of invisible worlds. *Semiotica*, 89(4), 319-391.

- Uexküll, Jakob von (1940/1982). The theory of meaning. *Semiotica*, 42(1), 25-82.
- Valdés, Manuel Antonio (1797). Gazeta de México del miércoles 18 de enero de 1797. En *Gazetas de Mexico, compendio de noticias de Nueva España desde principios del año de 1784*, 8(29), 237-244. Ciudad de México: Imprenta de M. de Zúñiga y Ontiveros.
- Valverde, María del Carmen (2000). La cruz en la geometría del cosmos maya. *Estudios de Cultura Maya*, 21, 136-145.
- Vernadsky, Vladimir (1926/1997). *La biosfera*. Madrid: Fundación Argenteria (originalmente publicado en ruso, Leningrado: Nauchno-techn. Izd., 1926).
- Vygotsky, Lev (1934). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Waugh, Linda R. (1992). La función poética y la naturaleza de la lengua. En R. Jakobson, K. Pomorska y S. Rudy (eds.), *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal* (pp. 195-228). Ciudad de México: FCE.
- Wickelgren, Wayne A. (1974). Single-trace fragility theory of memory dynamics. *Memory & Cognition*, 2(4), 775-780.
- Willson, Patricia (2005). Prólogo. En P. Ricoeur, *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (1953/1988). *Investigaciones filosóficas* (trad. A. García Suárez y U. Moulines). Ciudad de México: Crítica.



Tabla de imágenes

Figura		Página
1	Cuetlaxochitl: flor de Nochebuena, <i>Poinsettia</i> , Estrella de Navidad, Flor de Pascua, <i>étoile de Noël</i> , <i>Weihnachtsstern Pflanze</i> , <i>Atatürk çiçeği</i> (“flor de Atatürk”, en Turquía), <i>Αλεξανδρινό</i> (“Alejandrino”, en Grecia). Dibujo original en Bernard <i>et al.</i> , (1842: 252).	11
2	Relieve IX de Chalcatzingo, Estado de Morelos. Cultura olmeca.	28
3	Esquema con el <i>árbol de espejo</i> , <i>tezcacuahuítl</i> (izquierda), y el <i>árbol de la sabiduría</i> , <i>quetzalhuexotl</i> (derecha). Cultura mexicana.	40
4	Detalle del segmento a la derecha en la Figura 3.	64
5	Dos árboles semióticos polarizados en dos subsegmentos suyos.	68
6	Síntesis esquemática de los <i>bhutas</i> y las <i>tanmātras</i> según la tradición hindú, con analogías de la mitología griega.	71
7	Imagen de la primera página del <i>Pochteca tonalamatl</i> . Cultura mixteca.	72
8A	Diseño original de Mayakovski como síntesis abstracta de su ensayo “¿Cómo escribir un poema?” (1926).	79
8B	Incrustación vertical de la figura 8A, aquí con alusión a la semiótica de Roman Jakobson (1992: 231-232).	79
9	<i>Yahualxiuhcoatl</i> , estilización popular del relieve de Xochicalco; análogo al griego Uróboro (<i>Ouroboros</i>).	86
10	Representación esquemática de la <i>flor sinécdoquica</i> de Jakob von Uexküll (1940: 29-30).	95
11	Inversión simétrica del diseño de Mayakovski (Figura 8A, análisis en Figura 8B).	99

La orquídea y el jicote

Ensayo sobre la intersemiosis sinecdóquica o el sentido, sensación
y traducibilidad entre ciencia, arte y ecología

Primera edición 2024
(versión electrónica)

El cuidado y diseño de la edición estuvieron
a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.