



Diario de Galileo. Las mariposas y el capital

ERNESTO TANEFF (UBA-GFPC)
19 DE ABRIL DE 2026

Wie gesagt: Denk nicht, sondern schau!
Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen

I

En la última página de *Diario de Galileo* de Macarena Marey, se encuentra la fotografía de un dibujo que Galileo, su hijo autista no verbal, pintó para celebrar su egreso del jardín con ayuda de su maestra Ailén. A primera vista parece un *lepidóptero*; pero en el libro de Marey recibe otro nombre: *galiposa*, la mariposa tal como existe en el mundo que Galileo compone. Para Marey las *galiposas* –así como Galileo– son trompos voladores

de alas rojas, hechas de filamentos de luz imposibles de invisibilizar.¹ El dibujo, además de retenerme, interrumpió mi mirada acostumbrada y me enseñó a ver de otro modo.

Del mismo modo que sugiere Wittgenstein, lo importante consiste en detenerse a observar atentamente antes que en buscar una explicación (§66).² Dejar que la aparición de la *galiposa* abra un campo de sentido inesperado, en el que la política, la cognición y la vida se muestran más allá del *logos* y de sus clausuras. Mirar así, sin anticipar ni traducir, es siempre un comienzo.

Prestar atención a la *galiposa* es también aprender a mirar a las mariposas y a los mundos. En este sentido, observar es dejarse interpelar por procesos semióticos que desbordan nuestros *juegos de lenguaje* cotidianos y técnicos. En el planeta hay signos que no son palabras y gestos que no dependen de conceptos. Esa opacidad, lejos de ser un déficit, es el núcleo de lo político: la resistencia de lo real (lo nouménico, entendido como el exceso material que ningún régimen logra clausurar) a ser forzado a una explicación única.

II

La migración de las mariposas monarcas (*Danaus plexippus*) desestabiliza la idea de que un organismo es una unidad autosuficiente que contiene en sí la organización completa de su ciclo vital. Ninguna mariposa puede realizar el recorrido completo. El éxito de la travesía y la continuidad de la especie dependen de una secuencia intergeneracional en la que cada mariposa no coincide en tiempo ni espacio con otra. De ahí que la vida de la especie no esté organizada en torno a un sujeto portador de una ruta, sino alrededor de un sistema distribuido —esto es, una red no centralizada donde la información y la acción están repartidas entre múltiples elementos materiales—formado por cuerpos, plantas hospedadoras, vientos, temperaturas y campos magnéticos que sostienen el viaje colectivamente.

1 Marey, M. (2025). *Diario de Galileo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Bosque Energético.

2 Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos.

Las monarcas recorren entre 1900 y 4500 kilómetros desde Canadá (zona de reproducción) y Estados Unidos (corredor migratorio) hasta la Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca, área natural protegida en los estados de México y Michoacán donde busca la protección de los árboles de oyamel.³ Allí encuentran las condiciones climáticas óptimas para hibernar en diapausa (estado de suspensión reproductiva) desde noviembre hasta marzo, momento en que emprenden su regreso.⁴

La llamada *supergeneración*—que vive hasta nueve meses, a diferencia de las generaciones reproductivas que solo sobreviven cuatro o seis semanas— es el resultado de una reorganización material de la fisiología y de los ritmos ambientales. Su longevidad ampliada no es una adaptación diseñada para “cumplir” el viaje, sino una propiedad variable derivada de la relación material entre generaciones y el entorno, que hace posible el desplazamiento hacia el sur.⁵

En otoño, las monarcas inician su migración a finales de agosto. Recorren aproximadamente entre 80 y 160 km diarios. Gracias a la diapausa, no se reproducen en ese trayecto y forman racimos nocturnos en los mismos árboles en el bosque de oyamel donde se posan año tras año. Allí la temperatura se mantiene lo suficientemente estable para evitar, por un lado, el congelamiento y por otro el gasto de lípidos.

Con la llegada de la primavera, cuando la temperatura aumenta en los sitios de hibernación, las monarcas salen de la diapausa, se aparean y emprenden el regreso al norte. En Texas depositan sus huevos sobre algodoncillo (*Asclepias*), la planta hospedadora indispensable para el desarrollo larvario, y luego mueren. De esos huevos nace la primera generación del retorno. Esta avanza hacia el norte a medida que brotan las nuevas *asclepias*. Durante el transcurso de la primavera y el verano nacen la segunda y la tercera generación. Cada una de ellas tiene una vida breve de pocas semanas y su función no es

3 World Wildlife Fund. (s.f.). Mariposa monarca. Recuperado de <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/mariposa-monarca>

4 Morán, L., y Oliva, L. (2023). Mariposa Monarca: migrante en peligro de extinción. Recuperado de <http://ciencia.unam.mx/contenido/infografia/244/mariposa-monarca-migrante-en-peligro-de-extincion->

5 Comisión para la Cooperación Ambiental (2009). *Monitoreo de la mariposa monarca en América del Norte: Resumen de iniciativas y protocolos*. Montreal (Quebec). Canadá: Comisión para la Cooperación Ambiental.

llegar a México, sino enlazar las etapas del proceso migratorio y permitir que, cuando termina el verano, nazca una nueva supergeneración que retome el viaje hacia el sur.⁶

En este punto es necesario destacar que los mecanismos de orientación superan la escala de cada mariposa. Estudios recientes, realizados en el campo de la neurobiología, muestran que las monarcas utilizan un *sun compass* –una brújula solar regulada por relojes circadianos antenales– y, además, pueden detectar líneas de campo magnético terrestre mediante mecanismos dependientes de la luz.⁷ Asimismo, su navegación depende, también, de corrientes de aire, gradientes térmicas, condiciones atmosféricas que ninguna mariposa “conoce”.

Por lo tanto, la migración de las monarcas no es una propiedad cognitiva de un organismo aislado, sino de una relación entre cuerpos, atmosfera, fisiología, geografía, generaciones vivas y pasadas que juntas constituyen un único proceso cognitivo. De ahí que la migración constituya, para las monarcas, la forma misma del pensamiento. Un proceso, sumamente complejo, que exige pensar la vida como una continuidad sin coincidencia.

III

En este punto, la migración de la mariposa monarca –que en la sección anterior caractericé como una forma distribuida de pensamiento– puede comprenderse como un caso extendido de cognición 4E–*embodied, embedded, enacted* y *extended*. Adoptar este enfoque no implica multiplicar ontologías, sino observar cómo distintos niveles de organización material –cuerpos, ritmos ambientales, vientos, magnetismo, generaciones enlazadas– componen un único proceso cognitivo distribuido. Esta perspectiva permite evitar los riesgos del reduccionismo, del eliminativismo y del antropocentrismo, ya que circunscribe la cognición a un organismo individual ni a lo exclusivamente humano.⁸

6 *Monitoreo de la mariposa monarca en América del Norte: Resumen de iniciativas y protocolos.*

7 Reppert, S. M., Guerra, P. A., & Merlin, C. (2016). Neurobiology of monarch butterfly migration. *Annual Review of Entomology*, 61, 25-42. <https://doi.org/10.1146/annurev-ento-010814-020855>

8 Véanse Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68, 141-156; y Churchland, P. (1992). *Materia y conciencia*. Gedisa.

Durante los últimos sesenta años, los debates entre monismo/dualismo o reduccionismo/antireduccionismo permanecen cerrados en marcos internalistas que conciben la cognición como algo que ocurre “dentro” de un organismo (sea humano, maquina o animal).⁹ La perspectiva 4E, en cambio, parte de una premisa distinta, para ella un sistema cognitivo es un sistema dinámico que abarca cerebro, cuerpo y mundo.¹⁰ Desde esta perspectiva, como señalan Chalmers y Clark: “no hay nada sagrado en el cráneo o en la piel”, es decir, los fenómenos extracraneales no son simples influencias, sino componentes activos del proceso cognitivo.¹¹

Esto permite una comprensión más fina de los procesos cognitivos, de la neurodiversidad y habilita una teoría de la mente capaz de incluir relaciones entre humanos y no-humanos, organismos y atmósferas, generaciones y restos materiales. La cognición deja así de reducirse a procesos cerebrales y se entiende la dinámica integrada de un sistema cuerpo-cerebro-entorno, cuya complejidad abre el estudio de la mente a otros niveles de organización material –como lo social, lo económico, lo migratorio o lo ecológico– configurados por patrones que dependen de condiciones físicas específicas y que se configuran según regularidades propias.

Cuando se articula esta perspectiva con la semiótica de Charles Peirce, el pensamiento deja de concebirse como un proceso interno y aparece como una actividad de interpretación de signos distribuida en redes materiales y relacionales. Según la formulación clásica, un “signo es algo que está por otro para alguna mente”, de modo que un signo no es una entidad autosuficiente. Al contrario, es una relación triádica entre representamen, objeto e interpretante que opera en condiciones concretas de interpretación.¹² En este marco, los signos requieren representámenes específicos y dependen de las circunstancias materiales que los vuelven interpretables. Así, la semiosis es un proceso de formación de

9 Kim, J. (2002). El problema mente-cuerpo tras 50 años. *Azafra*, 4 (pp. 45-63).

10 Véanse Legault, M., Bourdon, J.-N., y Poirier, P. (2021). From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization. *Synthese*, 199, (pp. 12843-12868); y Clark, A., y Chalmers, D. (2023). La mente extendida (S. Quintero Martín, trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*, 67, pp. 224-241.

11 Clark, A., y Chalmers, D. (2023). La mente extendida (S. Quintero Martín, trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*, 67, p. 234.

12 Peirce, C. S. (2024). *Claves semióticas* (S. Barrena, trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus, p. 41.

hábitos, y cada interpretante (que, a su vez, puede dar lugar a un nuevo signo) constituye un efecto real que resulta de la interacción entre signos y contextos.¹³

Esta perspectiva permite analizar procesos de semiosis en distintas escalas –desde modos de procesamiento cognitivo en organismos individuales hasta dinámicas que integran a humanos y no-humanos– sin jerarquizarlos ni reducirlos a un modelo mental humano. Por ende, lejos de tratarse de “niveles” de mente, son configuraciones de organización que instituyen patrones propios de significación y respuesta. La mente no se ubica en una cabeza, sino en un circuito triádico de semiosis, en el que cada signo determina un interpretante, y ese interpretante puede constituirse en un nuevo signo, inaugurando otra relación triádica con su propio representamen, objeto e interpretante.¹⁴ Pensar, entonces, es un proceso semiótico extendido, cuya dinámica se sostiene en la interacción concreta entre humano y no-humanos, finitos y expuestos a la inevitable situación de coexistencia en la Tierra.¹⁵

Asimismo, una de las mayores virtudes del enfoque 4E es que desplaza el paradigma individualista de los “déficits” (cognitivos, sensoriales o físicos) hacia una comprensión holística en la que la sociedad en su conjunto se responsabiliza de diseñar políticas públicas capaces de alojar perfiles cognitivos diversos. Esto invierte los objetivos habituales de prevención, tratamiento o cura y orienta hacia transformaciones sociales y culturales.¹⁶ Esta reorientación de la responsabilidad será clave más adelante, cuando analice la teoría del monstruo y la lógica del capital. Además, este marco resulta fértil para pensar en sistemas de gran escala: ecosistemas, instituciones o economías pueden ser analizados como formas de cognición sin por ello borrar las diferencias materiales ni recaer en identificaciones reductivas.

En el caso de la monarca, la cognición es *embodied* porque no es un cálculo abstracto, sino un proceso corporal que depende de cuerpos que responden a la luz solar, al

13 *Claves semióticas*, p. 161.

14 *Claves semióticas*, p. 161-162.

15 Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra, p. 43.

16 Legault, M., Bourdon, J.-N., y Poirier, P. (2021). From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization. *Synthese*, 199, (p. 12852).

fotoperíodo y al magnetismo del planeta. Como se mostró, la orientación depende de la fisiología de las antenas, de la acumulación de lípidos, de la diapausa y de relojes circadianos que interactúan con el entorno. Es *embedded* porque no existe sin un nicho ecológico que lo sostenga. Es decir, depende de vientos y gradientes térmicas, así como de la presencia de algodoncillo y la existencia de bosques de oyamel capaces de regular la humedad. Como señala el enfoque 4E, ningún organismo piensa de manera aislada, cada uno está inserto en redes de *affordances* (posibilidades dadas por la interacción de un organismo con su entorno material) que pueden fortalecer o limitar sus posibilidades de acción.¹⁷

Es *enacted*, dado que el conocimiento se realiza en el acto mismo del vuelo, la reproducción y la muerte. La cognición, como afirman Legault y sus coautores, es “fundamentalmente acción-basada” y no un estado interno previo a la interacción con el mundo.¹⁸ Y, por último, es *extended* porque el “saber migrar” no es propio de ninguna mariposa en particular, como vimos, se distribuye de forma transgeneracional, a partir del entrelazamiento de cuerpos que no coinciden en una misma generación, pero que a pesar de eso sostienen colectivamente un proceso que excede a cada organismo singular. Este conocimiento se prolonga más allá de la memoria individual, extendiéndose por cuerpos, corrientes de aire, constantes astronómicas, ciclos térmicos y ritmos continentales.

Por lo tanto, la mariposa monarca es una relación. Su vida no puede explicarse por un interior cognitivo autosuficiente. Es decir, no es solo un proceso neurológico, sino una trama de existentes que incluye cadáveres, plantas, temperaturas, aire, configuraciones del campo magnético y cuerpos que se relacionan. Así, la vida puede entenderse como una coreografía de *finitudes* enlazadas frágilmente.

Ahora bien, esta concepción distribuida de la vida, que implica la interacción de lo corporal, lo atmosférico y lo transgeneracional, abre una pregunta más amplia sobre la acción y sus consecuencias. A saber, ¿qué ocurre cuando los procesos humanos adquieren una vida propia que excede a quienes los produce? Porque, en definitiva, no solo las

17 From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization, pp. 12853-12854.

18 From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization, p. 12851.

mariposas son más que cada mariposa, sino que nuestras acciones son más que lo que hacemos.¹⁹

En otras palabras, la vida extendida de la monarca devela una condición más general: toda *praxis* moldea un mundo que no controlamos del todo, un barro que continúa actuando incluso cuando ya no existimos.²⁰ Para explorar esta dimensión –que no implica una duplicación ontológica, sino que reconoce la continuidad material– es necesario cavilar una teoría de la acción que destaque su carácter incierto e incontrolable. En términos más precisos, teratogénico.²¹ Es en este punto donde la reflexión de Marey sobre la *vida de los monstruos* permite dar un paso metodológico decisivo.²²

IV

La idea de *monstruo* desarrollada por Macarena Marey en *La vida de los monstruos* brinda un marco conceptual para comprender la vida propia que adquieren nuestras acciones en la Tierra. Marey caracteriza la acción humana como *teratogénica*. Es decir, cada acto, por más pequeño que sea, moldea una arcilla que nunca podemos controlar del todo y que continúa su vida en la Tierra, produciendo efectos que vuelven sobre nosotros bajo formas nuevas, inesperadas y, en apariencia, inmanejables.²³ De este modo, la acción humana crea criaturas que viven más allá de sus creadores, como el gólem, activado para proteger o el Leviatán, una persona artificial cuya magnitud supera a la multitud que lo conforma.²⁴

En la lectura de Marey, el monstruo no es una figura del mal ni un recurso narrativo, sino el nombre para la opacidad de lo que hacemos. En consecuencia, actuar implica siempre reorganizar la materia dando lugar a configuraciones sociales, institucionales o

19 *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*, p. 271.

20 Marey, M. (2023). La vida de los monstruos. *Badebec. Revista del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 13(25), (pp. 274-296).

21 *La vida de los monstruos*, p. 289.

22 Marey, M. (2023). La vida de los monstruos. *Badebec. Revista del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 13(25), (pp. 274-296).

23 *La vida de los monstruos*, p. 292.

24 *La vida de los monstruos*, pp. 275, 292.

ecológicas que tienen una lógica propia y que no responden, necesariamente a nuestras intenciones.²⁵ Como escribe Marey, lo monstruoso no reside en el desastre, sino en la continuidad incontrolable de lo actuado. Es la propia vida que adquiere la acción cuando entramos en la Tierra, una vida que nos interpela éticamente por la que somos responsables, aunque ya no este estrictamente bajo nuestro dominio.²⁶

Esta teoría nos permite releer fenómenos contemporáneos de gran escala, es decir, sistemas que se producen mediante la cooperación de millones de acciones, pero que luego despliegan una dinámica autónoma. El monstruo, entendido en estos términos, es la forma ontológica de todo proceso colectivo cuya existencia excede a los existentes, pero que continua solo sosteniéndose a través de ellos.²⁷ Del mismo modo que la migración de la mariposa monarca, o que el pensamiento.

Esta ontología de la acción monstruosa, que conviene insistir, no implica duplicar ontologías, permite comprender de otra manera la lógica del capital. No como una entidad personal, un agente intencional o un sujeto económico, sino como una configuración relacional surgida de una acumulación histórica de acciones humanas, que adquiere autonomía y cuya vida transgeneracional depende de cuerpos, territorios y prácticas que no controla ni comprende.²⁸

V

Si articulamos el esquema 4E con la teoría del monstruo de Marey, podemos advertir un patrón en el funcionamiento del capitalismo. El cual se revela como una mente extendida y teratogénica, ya que en cierto sentido comparte con la monarca la organización relacional de sus procesos; pero, a diferencia de ella, su vínculo con la vida no es simbiotizante, sino extractivo y desposesivo.

²⁵ *La vida de los monstruos.*

²⁶ *La vida de los monstruos*, p. 291.

²⁷ *La vida de los monstruos*, p. 292.

²⁸ Reemplazo aquí la noción de “artificialidad” por la de “configuración relacional” únicamente por razones terminológicas, para adecuarla al lenguaje interontológico y naturalista del presente trabajo. Esta recalibración no implica una diferencia de fondo, sino una continuidad conceptual con la perspectiva de Marey (2023).

En el caso del capital, su cognición es *embodied* porque se encarna en cuerpos explotados y depende materialmente de su fuerza de trabajo. Es *embedded* porque se inserta en territorios concretos, aprovechando infraestructuras, recursos y condiciones ecológicas específicas. Además, es *enacted*, ya que se realiza en prácticas cotidianas de trabajo, deuda y consumo. Y por último es *extended*, porque su continuidad transgeneracional se sostiene en las redes financieras, tecnológicas e institucionales que exceden cualquier voluntad individual.

Al igual que la migración de las mariposas, el capital no depende de un solo ciclo vital, sino de la reproducción encadenada de generaciones. Pero, a diferencia de ella, cuya continuidad se sostiene en una simbiosis con su entorno, el capital persiste mediante el desgaste. Cuando un territorio o cuerpo se agota, el monstruo simplemente migra, muda de piel, reconfigura sus técnicas y devora nuevas energías. Por eso, el capital encarna una cognición monstruosa: una mente distribuida cuya continuidad se basa en la destrucción de sus propios soportes vitales.

Ahora, para comprender de manera concreta cómo esta mente-monstruo depende de la Tierra y de sus existentes, es decir, como detecta oportunidades, se encarna en territorios y por qué migra, resulta útil atender a un caso histórico preciso. En este sentido, el sistema del caucho ofrece un ejemplo paradigmático, ya que nos permite observar atentamente el modo en que el capital aprovecha, explota y abandona las formas materiales que organizan la vida. A partir del trabajo del antropólogo Eduardo Kohn, estas formas pueden entenderse como patrones que exploran el territorio y moldean la acción humana y no humana (o más que humana).²⁹

La Amazonía, en este sentido, puede pensarse como un laboratorio conceptual. En ella, la distribución de los árboles de caucho —específicamente el *Hevea brasiliensis* u otros taxones que producen látex— no es arbitraria, ya que responde a un límite ecológico preciso, a saber, la persistencia endémica del hongo *Microcyclus ulei*, responsable del *mal suramericano de las hojas*. Allí donde los árboles se agrupaban demasiado, el hongo los

29 Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano* (M. Cuéllar Gempeler y B. Agustina Sánchez, trads.). Buenos Aires: Hekht Libros y Ediciones Abya-Yala.

enfermaba y destruía.³⁰ Esta configuración espacial no debe interpretarse como el resultado de una teleología, sino como una contingencia biofísica que, dadas ciertas condiciones ambientales específicas, puede estabilizarse y persistir en el tiempo. Por eso, la selva “obliga” a los árboles de caucho a pensar el espacio de un modo específico: disperso, aislado, extendido sobre superficies inmensas. Esa configuración constituye una matriz de posibilidades ecológicas, económicas y políticas –si es que tiene sentido distinguirlas– que organiza la vida mucho antes de que el capital intervenga.

Por otra parte, la red hidrográfica amazónica, recorre el territorio conformando otro patrón material, distinto pero análogo y complementario al del caucho disperso. Sus ramificaciones, flujos unidireccionales y nodos de acumulación generan una forma que organiza trayectorias, vínculos y movimientos. Por ende, la coincidencia parcial entre ambas configuraciones –la dispersión de árboles y la estructura fluvial– permitió que el capital uniera esos ordenes de la realidad, ya que siguiendo los ríos era posible encontrar los árboles y río abajo se consolidó un sistema extractivo de látex.³¹ Como muestra Khon, la explotación del caucho fue viable porque el capital supo apoyarse en esta homología estructural en la que la forma –o el pensamiento– del bosque generaba un mapa de extracción.³²

Asimismo, las comunidades indígenas amazónicas también fueron incorporadas de manera violenta y cruel a este sistema. Esto se debe a que la dispersión del caucho exigía mano de obra capaz de recorrer territorios inmensos y desconocidas para los blancos. A la vez, la lógica de la deuda y la coerción se trenzó siguiendo el mismo patrón de los ríos. Por ejemplo, un comerciante río arriba debía a otro río abajo, y así sucesivamente, hasta los grandes centros coloniales en la desembocadura del Amazonas.³³ Esta autosimilaridad estructuró la esclavitud desde los “cazadores-de-cazadores” descritos por Taussing (indígenas transformados en depredadores al adoptar el *habitus* corporal del jaguar o de un blanco dominante) hasta las redes de captura que enlazaban aldeas remotas con

30 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 222.

31 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 225.

32 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 229.

33 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 223, 224, 227, 232.

capitales globales.³⁴ Incluso el chamanismo quedó atrapado y transformado por esta forma, ya que la formación río abajo otorgaba poder al situarse en un punto estratégico del patrón colonial.

Así, el capital amazónico del caucho reorganizó la materialidad, los existentes, etc. como una configuración específica, pero dependiente del caucho, los ríos, los patrones de caza, las cadenas alimentarias, la esclavitud, la navegación y los circuitos de coerción colonial, sin reducirse a ninguno de ellos. Como un remolino que se desprende del flujo sin confundirse con él, la forma del caucho era más que la suma de sus partes y, al mismo tiempo, inseparable y dependiente de ellas.³⁵

Como toda reconfiguración material, la existencia de esta mente descansa en condiciones materiales, azarosas, pero específicas. El límite, en este caso, estaba dado, como señalé, por el hongo que impedía las plantaciones densas. Con esta restricción, la economía amazónica del caucho podía persistir. Pero cuando los británicos trasladaron semillas de *Hevea brasiliensis* a Ceilán, Malasia e India —territorios donde *Microcyclus ulei* no existía—, el patrón se reorganizó: se volvieron posibles plantaciones densas, controladas, altamente productivas y disciplinables.³⁶ Una vez removido el límite ecológico, la forma amazónica colapsó como un remolino que pierde su fuerza.³⁷

En este punto la lectura de David Harvey es útil para reforzar el argumento. Como señala, el capital sobrevive mediante ajustes *espacio temporales* que le permiten desplazar crisis, externalizar costos y recolocar procesos productivos allí donde la rentabilidad vuelve a ser posible.³⁸ Por ende, la migración del caucho al sudeste asiático es un ejemplo perfecto de este mecanismo. El capital resolvió un límite ecológico reorganizando espacio y tiempo, desplazándose hacia territorios que ofrecen nuevas condiciones de expansión.

En consecuencia, aquello que para la monarca funciona como anclaje vital —el algodoncillo en el trayecto, los bosques de oyamel en invierno— para el capital aparece como

34 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 228.

35 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 226, 231.

36 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, p. 222.

37 *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*, pp. 167-168.

38 Harvey, D. (2007). *Espacios de capital: hacia una geografía crítica*. Buenos Aires: Ediciones Akal, pp. 24-31.

un soporte transitorio, un sustrato que puede agotarse y abandonarse sin que ello interrumpa su movimiento. En otros términos, la monarca sostiene la continuidad ecológica de la que forma parte como una simbiosis; el capital, en cambio, avanza sobre lo que encuentra, cambia de superficie y rehace sus condiciones de persistencia a costa de lo que consume.

En ese paisaje, el sistema del caucho aparece como una de las formas más brutales del capital, una cognición monstruosa que enlaza árboles, hongos, ríos, endeudamiento, esclavitud, chamanes, ciudades portuarias, mercados globales y desplazamientos espaciotemporales en una misma arquitectura semiótico-material. Allí comparece el capital mismo en el despliegue de su vida monstruosa. Como los seres que describe Marey, esta forma surge de quienes la ponen en movimiento, pero los sobrepasa; se sostiene en cuerpos humanos y no humanos, aunque sigue trayectorias que nadie controla y despliega una lógica ajena a toda voluntad individual. Es una mente atmosférica, geográfica, tejida de coerción, que –como todo el capital– persiste devorando aquello mismo que la sostiene.

VI

La comparación entre la monarca y el capital muestra que la teoría 4E permite pensar tanto la fragilidad intergeneracional de una especie migratoria como la persistencia mutante de un sistema económico que se sostiene devorando sus propios soportes. Ambos procesos exceden al individuo y distribuyen su “mente” en cadenas de cuerpos y en entornos materiales. Sin embargo, mientras la mariposa revela una inteligencia colectiva que depende de la co-dependencia vital con su ecosistema, el capital exhibe una inteligencia extractiva que prolonga su vida mediante la sustitución incesante de territorios, cuerpos y generaciones. Allí donde la monarca expresa una historicidad circular –un ritmo intergeneracional que regresa, año a año, a los mismos anclajes vitales–, el capital despliega una historicidad parasitaria, no vuelve ni reitera, avanza mudando de piel y reorganizando espacio y tiempo para sostener su continuidad destructiva.

Pero incluso en esta diferencia, ambos se enfrentan a un mismo horizonte, el *límite nouménico* de la Tierra. Para las mariposas, ese límite aparece como condición de po-

sibilidad; sin plantas hospedadoras, sin bosques de oyamel, sin vientos y temperaturas adecuadas, la continuidad del viaje se interrumpe. Para el capital, en cambio, ese límite irrumpe como fricción, en territorios devastados, recursos agotados, cuerpos rotos y geografías que dejan de permitirle persistir.

La Tierra no es un depósito disponible ni un escenario neutro, es un exceso material relacional e irreductible –lo *nouménico* tal como lo elaboro a partir de la lectura del límite y la finitud de la Tierra en Marey– que ningún régimen puede clausurar por completo. Allí donde las monarcas vuelven a ella para sostener su continuidad, el capital intenta abstraerse de sus límites, pero termina siempre confrontando la finitud de la Tierra.³⁹

De este modo, lo concluyente es comprender que la lógica del capital –y, en general, lo político– no se agota en el lenguaje verbal ni puede reducirse a un juego de representaciones. La racionalidad material del capital opera directamente en los cuerpos y en la geografía, sin necesitar mediaciones discursivas. Y la politicidad, por su parte, tampoco se limita a la palabra, sino que se despliega en patrones materiales, técnicas de vida, ritmos corporales, afectos, energías, modos de percepción y ensamblajes que no dependen del logos para existir. La fricción con el exceso material del mundo obliga a reconocer que existe un campo político en el que lo común y lo conflictivo se juegan en la densidad de los vínculos que sostienen –o impiden– la continuidad de la vida, y no en la traducción verbal.

VII

En este punto, se vuelve evidente que existen formas de politicidad que no encajan en los parámetros del liberalismo ni en las teorías de la animalidad de corte antropomórfico. Las formas de politicidad propias del autismo no verbal, las políticas indígenas –que reconocen a espíritus, animales y territorios como participantes de lo común– y las agencias animales revelan que lo político no se agota en la representación humana ni en los criterios de racionalidad antropocéntricos. Asimismo, estas experiencias también

39 Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra: Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra.

permiten ver que no todo lo político se reduce al registro simbólico-verbal, ya que hay modos sensoriales que desafían la neuronormatividad, mundos indígenas cuyos sujetos políticos exceden lo humano y animales cuyos patrones de navegación y memorias configuran territorios y decisiones sin necesidad de discurso verbal.

Lejos de ser déficit o residuo, estas experiencias constituyen ejemplos vivos de una politicidad que opera más allá del logos.⁴⁰ Nos revelan que lo común constituye una zona densa de cohabitación entre cuerpos, atmósferas, espíritus, ciclos ecológicos y formas de memoria encarnada, opaca a toda transparencia y a toda traducción completa. Como muestra Nicole Darat, las fronteras morales que la modernidad estableció entre moral y política funcionan como formas de exclusión política estructural.⁴¹ Frente a esa ficción de autonomía, estas politicidades nos muestran que lo común se sostiene en la interdependencia y la exposición mutua, y que la opacidad es la condición misma de la coexistencia entre mundos heterogéneos que no se dejan reducir a la lógica signifiante.

Hay una experiencia que resume todo lo anterior: Galileo y su galiposa me enseñaron que lo político se juega en la opacidad, en la fricción y en la materialidad irreductible de la Tierra.

⁴⁰ *Diario de Galileo*, p. 16-17.

⁴¹ Darat, N. (2021). Autonomía y vulnerabilidad: La ética del cuidado como perspectiva crítica. *Isegoría*, 64, e03, p. 2.