

Estudios Paraguayos

Revista Estudios Paraguayos

ISSN: 0251-2483

ISSN: 2520-9914

epedicion@gmail.com

Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"
Paraguay

Raúl Acevedo

Rafael Barrett, ontólogo del presente: meditaciones sobre
ecología, subjetividad plantifica y tecnificación social

Revista Estudios Paraguayos, vol. 41, núm. 1, 2023, Enero-Junio, pp. 185-216

Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"
Paraguay

- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

Área: Humanidades; **Disciplina:** Filosofía; **Tema:** Pensamiento de autor
Idioma: Español; **Escritura:** Individual

DOI: <https://doi.org/10.47133/respy26002301art06>

BIBLID: 0251-2483 (2023-1), 185-216

Rafael Barrett, ontólogo del presente: meditaciones sobre ecología, subjetividad plantifica y tecnificación social

*Rafael Barrett, ontologist of the present:
meditations on ecology, plant subjectivity
and social technification*

Raúl Acevedo

Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía,
Asunción, Paraguay

Contacto: raulnout@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6313-3113>

Resumen: Las bifurcaciones que posibilita el pensamiento de Rafael Barrett, por un lado, pueden ser contradictorias y problemáticas, por otro lado, fructíferas y enriquecedoras, pues permiten lecturas que resuenan con cuestiones contemporáneas. En sus escritos aparecen aspectos latentes sobre temas actuales, que son como semilleros para reflexionar a contracorriente del pensamiento dominante. Sus artículos son como flechas lanzadas al futuro, para que los lectores lo atrapen y puedan darle una dirección distinta. Teniendo como eje lo dicho, el trabajo de investigación busca plantear una nueva “imagen del pensamiento”, valiéndose del rico acervo bibliográfico de Barrett en torno a la ecología, la subjetividad plantifica y la tecnificación social, pero leída a la luz de la categoría foucaultiana “ontología del presente”. Realizar este cruce entre Barrett y Foucault, va a permitir atender y enfatizar elementos poco estudiados del autor de *El dolor paraguayo*, y por supuesto, nutrir posibles claves de interpretación.

Palabras clave: Rafael Barrett; Michel Foucault; ontología del presente; ecología; subjetividad plantifica; tecnificación social.

Abstract: The bifurcations that Rafael Barrett's thought makes possible, on the one hand, can be contradictory and problematic, on the other hand, fruitful and enriching, as they allow readings that resonate with contemporary issues. In his writings appear latent aspects on current issues, which are like seedbeds to reflect against the current of the dominant thought. His articles are like arrows launched into the future, so that readers can catch it and give it a different direction. With this as the axis, the research work seeks to propose a new "image of thought", making use of Barrett's rich bibliographic collection on ecology, planned subjectivity and social technification, but read in the light of the Foucauldian category "ontology of the present". This crossover between Barrett and Foucault will allow us to attend to and emphasize little studied elements of the author of *El dolor paraguayo*, and of course, to nourish possible keys of interpretation.

Keywords: Rafael Barrett; Michel Foucault; ontology of the present; ecology; plant subjectivity; social technology.

Artículo enviado: 1/3/2023

Artículo aceptado: 21/6/2023

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia Creative Commons - Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Citación Recomendada: Acevedo, R. (2023). Rafael Barrett, ontólogo del presente: meditaciones sobre ecología, subjetividad plantifica y tecnificación social. *Revista Estudios Paraguayos*, Vol. 41 (1), 185-216.
<https://doi.org/10.47133/respy26002301art06>

Introducción

El carácter contradictorio de los escritos de Rafael Barrett (1876-1910), similar al de Friedrich Nietzsche, más que un obstáculo, marca puertas de ingreso a sus reflexiones, como son las habituales: periodista social, cuentista, ensayista o anarquista. Todas válidas, pero no solamente se resumen en ellas. Lejos del posible hermetismo, el presente trabajo busca crear una nueva “imagen del pensamiento”, que permita realizar nuevas interpretaciones, conjugando así aspectos latentes, rastros diferenciales o misteriosos. Rastros que invocan trazar marcos referenciales novedosos, como bien dicen Deleuze y Guattari (2013):

(...) un pensador puede modificar decisivamente lo que significa pensar, trazar una imagen nueva del pensamiento, instaurar un plano de inmanencia nuevo, pero, en vez de crear conceptos nuevos que lo ocupen, lo puebla con otras instancias, con otras entidades, poéticas, novelescas, o incluso pictóricas o musicales. Y, del mismo modo, a la inversa. (p. 68).

187

Es por eso, que cuando uno lee los escritos barrettianos, encuentra una organización rizomática, o, en términos de Manuel De Landa (2021), de ensamblajes, que conecta fácilmente la experiencia de las plantas con la subjetividad humana o la del alcohólico con el disciplinamiento de los cuerpos. Releer los escritos de Barrett, significa visitar sus propias categorías a la luz de una serie de nuevos problemas y desarrollos que se encuentran en germinación, pero no suficientemente explicitados.

Teniendo en cuenta lo anteriormente alegado, siguiendo la estela de la ontología del presente, planteada por Michel Foucault (1926-1984), se busca generar resonancias y nexos con los escritos de Barrett. Para tal propósito, se presentará las caracterizaciones abordadas por el pensador francés, elementos que ayudarán a la confección de un “Barrett, ontólogo del presente”. Por supuesto, eso conlleva seleccionar del acervo barrettiano escritos que marquen una ruta que admita unir y problematizar con las particularidades de dicha ontología.

El ordenamiento de la presentación se divide en dos apartados, más una conclusión reflexiva. El primero enfocado netamente en Foucault y su construcción de la ontología del presente, donde se enfatizará las características más importantes. Luego, en la siguiente sección, se abocará a explicar y detallar la cuestión ecológica, su relación con cierto tipo de subjetividad plantifica, para pasar a desarrollar aspectos de la tecnificación social. Por último, a modo de conclusión, se puntualiza los puntos claves del trabajo emprendido y los caminos posibles que abren las elucubraciones de ambos pensadores, además de una breve reflexión sobre la posibilidad de una lectura foucaultiana del español-paraguayo¹.

Michel Foucault y la ontología del presente

Hablar de la ontología del presente en Foucault, necesariamente remite a sus últimos trabajos, específicamente donde se hace visible su acercamiento a los “escritos menores” de I. Kant, abordando, con mayor atención, la cuestión de la *Aufklärung* (Ilustración). Es sabido que en *Las Palabras y las Cosas*, Foucault (1968) expresaba que el alemán iniciaba la meditación antropológica de las Ciencias humanas —lo que, en ese momento, se podría interpretar como una distancia con el pensamiento del francés— para posteriormente decir que dicho autor lo acerca al problema del sujeto y el presente —aquí se da un acercamiento—². Al respecto, se subraya *¿Qué es la crítica?* (1978)³, la primera clase de su curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-83) y el texto clave, con el nombre *¿Qué es la Ilustración?* (1984), donde se

¹ Si bien, Barrett es español de nacimiento, vivió en Paraguay cuatro años, influyendo en gran medida en aspectos literarios y políticos. Es por eso la designación de “español-paraguayo”.

² Andrea Torrano (2012) ha sostenido que existe, dentro del corpus foucaultiano, una especie de distanciamiento inicial con relación a Kant, para posteriormente acercarse a algunos tópicos de la reflexión kantiana.

³ Es una exposición realizada ante la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de mayo de 1978. Foucault no llegó a titularlo, es decir, no le dio un nombre a la ponencia, pero ha aparecido publicada con el nombre de «Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]».

puede ver dicha aproximación. Como bien remarca Higuera (2006)⁴ Foucault posee una manera muy singular de acercarse a los planteamientos kantianos sobre la Ilustración y el presente, cada uno de los textos y clase, marcarán un punto fundamental para comprender qué entiende el filósofo francés por ontología del presente, siendo el hilo para conectar con el pensamiento barrettiano.

Presente I: Gubernamentalidad y crítica

Es valioso resaltar que Foucault, en enero de 1978, hace una breve alusión a Kant y al problema del presente, lo que indica que directa o indirectamente ya estaban instalándose los elementos que posteriormente tendrán relevancia para el autor francés y su acercamiento al filósofo de Königsberg. En la introducción a la edición inglesa del libro de Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*⁵⁶, Foucault (2007) recuerda la empresa kantiana y destaca la pregunta por el vínculo entre la reflexión y el presente. Para eso, se remite a la historia de la ciencia en la Francia de posguerra, en especial, enfatiza la tradición que va de Cavailles a Canguilhem, ya que estos —según el autor—, tomaron partido de manera clara sobre la cuestión de las condiciones actuales de la existencia. A esto,

189

⁴ Javier de Higuera (2006), en su *Estudio preliminar*, ha desarrollado magníficamente los debates en torno a la interpretación foucaultiana de la Ilustración, en específico con Habermas, como también precisa la singularidad hermenéutica que procede el francés sobre lo antedicho. Ver: Higuera, 2006, p. IX-LXIV.

⁵ La Introducción que hace Foucault aparece en 1978, pero es en 1985, cuando se publica en *Revue de métaphysique et de morale*, con algunas modificaciones, titulada: “La vie: l'expérience et la science”. Ver: Foucault, 1978, p. IX-XX y Foucault, 1994a, p. 763-773.

⁶ Para este trabajo se utilizará la traducción de Fermín Rodríguez (2007), publicada en *Ensayos sobre biopolítica*, titulada “La vida: la experiencia y la ciencia”.

Foucault (2007) lo conecta con la interrogación sobre ¿Qué es la Ilustración?⁷, instaurada en el siglo XVIII:

En esa época, se puso en cuestión por primera vez no solamente la naturaleza del pensamiento racional, su fundamento, sus poderes y sus derechos, sino también su historia y su geografía, su pasado inmediato y las condiciones de su ejercicio, su momento, su lugar y su actualidad. (p. 43)

Ese mismo año, 1978, después de una estancia en Japón, da una conferencia en Francia, titulada *¿Qué es la crítica?*, en la cual analiza la noción de crítica y *Aufklärung*⁸. Allí subraya la vinculación entre ¿cómo no ser gobernado?, y la gubernamentalidad, no planteando una oposición entre ambos, sino una interrogación. Foucault (2018) dice: “¿Cómo no ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos, no de esa manera, no para eso, no por esas personas?” (p. 49). A este ejercicio interrogatorio, el autor denomina, actitud crítica, que abarca tres puntos centrales: la religión, el derecho y la autoridad. Así, se puede apreciar que el centro de la crítica guarda relación con el poder, la verdad y el sujeto. Esto sirve a Foucault (2018) para mostrar el vínculo entre gubernamentalidad y crítica, la primera entendida como una práctica social de sujeción de los sujetos mediante mecanismos de poder en la cual se acentúa una verdad para sí, y la segunda, como una interrogación del sujeto sobre los efectos de poder y la verdad. Entonces, la actitud crítica como función desujetadora es, para Foucault (2018) el “arte de la inservidumbre voluntaria, el de la

⁷ Foucault (1994b, 2018) proclama que a finales del siglo XVIII se da la inauguración del “periodismo filosófico” que se propone el análisis del presente. Este aspecto va a ser muy importante cuando lo conectemos con Barrett.

⁸ Respecto a la conferencia, Judith Butler (2008), ha sostenido que la noción de crítica planteada por Foucault se aleja de la versión normativa habermasiana y se encuentra más emparentada con una práctica de la virtud.

indocilidad reflexiva” (p. 52), es decir, un ejercicio de resistencia a la gubernamentalidad.

La conceptualización de la crítica, anteriormente mencionada, lleva a Foucault al mítico artículo de 1784 de Kant, titulado *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* En dicho artículo, Foucault encuentra la relación compleja entre gubernamentalidad y crítica. El francés manifiesta su lejanía y cercanía de la explicación dada por el alemán sobre la *Aufklärung*, “yo tendría la arrogancia de pensar que no es muy diferente de la que daba el alemán: no la de la crítica sino, justamente, de algo distinto” (Foucault, 2018, p. 53). Kant (2004a), expresa lo siguiente: “La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad” (p. 33), éste asociada de forma autoritaria a la humanidad y con ella, a la insuficiencia de valerse de su propio entendimiento. Foucault (2018) destaca que lo característico es la incapacidad correlativa con la autoridad que se ejerce y mantiene a la humanidad, “correlación entre este exceso de autoridad y, por otro lado, algo que él llama una falta de decisión y de coraje” (p. 53).

191

Esto sirve al francés para afirmar que la *Aufklärung* no es solamente una definición histórica y especulativa, sino una descripción que llama al coraje. Además, manifiesta que lo específico del texto kantiano es la ejemplificación de los elementos que mantienen en su minoría de edad y los elementos que harán crecer al hombre, que son: la religión, el derecho y el conocimiento. Si se atiende bien, la *Aufklärung* defendida por el alemán es lo que Foucault pone en cuestión con la actitud crítica, y esto se ve mejor en el momento que Kant (2004a) distingue entre un uso público y un uso privado de la razón: la primera noción hace alusión a un uso libre que realiza el docto, lo cual es indispensable para la Ilustración, y la segunda, un uso limitado que efectúa un funcionario, que no debe obstaculizar el progreso de la Ilustración. Es posible entender cuando Foucault (2018) expone, a propósito de la *Aufklärung*: “cuyo lema, como ustedes bien saben y Kant recuerda, es *sapere aude*, no sin que otra voz, la de Federico II de Prusia, diga en contrapunto: «Que razonen tanto como quieran, con tal que obedezcan»” (p. 54). De esta manera, el coraje que invoca el filósofo alemán al hablar de la *Aufklärung* “consistía en reconocer los límites del conocimiento; y

sería fácil mostrar que, para él, la autonomía dista mucho de oponerse a la obediencia a los soberanos” (Foucault, 2018, p. 55).

Existe, por así decirlo, una especie de desfase entre la *Aufklärung* y la crítica, si bien el francés no la profundiza, asevera que el alemán abrió un asidero concreto para una nueva actitud crítica. Higuera (1999) sostiene que dicho desfase tiene que ver con la manera en que el pensamiento moderno dio mayor prioridad a la cuestión del conocimiento verdadero, “desfase vigente durante los últimos siglos, por el cual se ha continuado más la empresa crítica, tal y como fue definida por Kant, que la *Aufklärung* misma” (p. 146).

Lo realmente notable, es que, a pesar de eso, la reflexión kantiana de sujeción respecto al poder y la verdad, ha marcado la tarea esencial de la crítica, tomando, no, el problema del conocimiento o la verdad, sino el problema del poder, que es lo que interesa a Foucault. Esto plantea obviamente un compromiso con una “práctica histórico-filosófica”, muy distinta de la historia de la filosofía y la historia (Higuera, 1999), que asuma el análisis de los dominios de la experiencia, en tanto que es atravesado por relaciones entre discursos que se consideran verdaderos y los mecanismos de sujeción.

Presente II:

Lo histórico

En su curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), en específico, la primera clase, nuevamente aparece la cuestión del presente con relación a la historia. Explica Foucault (2009):

De hecho, la cuestión a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant (...) es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? (p. 29)

Foucault (2009) expresa que la pregunta por el presente y la reflexión filosófica e histórica ya se encuentra en Descartes y Leibniz, pero es con Kant que aparece la cuestión esencial de ¿qué

es, pues, precisamente este presente al cual uno pertenece? Es por eso que el francés dice, en primer lugar, que:

No es simplemente: en la situación actual, ¿qué es lo que puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica? (Foucault, 2009, p. 30)

Además, la pregunta y la respuesta que da el alemán, quiere, en segundo lugar, mostrar en qué aspecto el elemento del presente puede ser la expresión de un proceso que concierne al pensamiento, a la filosofía; tercer lugar, “mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso” (Foucault, 2009, p. 30). Pero la cosa es más compleja, comenta el autor, no termina con mostrar en qué sentido uno forma parte del proceso, sino cómo, al formar parte de dicho proceso, en carácter de sabio o filósofo, desempeña cierto papel en ese proceso, lo que se obtendrá a la vez, que sea elemento y actor (Foucault, 2009).

193

La interpretación foucaultiana, remarca que el texto de Kant sobre la *Aufklärung*, hace surgir “la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él” (Foucault, 1009, p. 30). En ese aspecto, la filosofía aparece como una práctica discursiva, es decir, como reglas que históricamente son determinadas en un tiempo y espacio. Es así, que la pregunta y la respuesta a “¿Qué es la Ilustración?”, planteada por Kant, se convierte en el terreno donde aparece la propia actualidad del filósofo, puesto que esa misma actualidad es interrogada como un acontecimiento, “un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar, y en el cual debe encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice” (Foucault, 2009, p. 30). Por lo tanto, cuando un filósofo emite algún discurso filósofo, no logra evitar plantear la cuestión de su propia pertenencia a ese presente (Foucault, 2012). Pertenencia que no tiene que ver con alguna doctrina o tradición, sino más bien a cierto “nosotros”, expresa Foucault, además que

ese “nosotros” se remite a “un conjunto cultural característico de su propia actualidad” (Foucault, 2009, p. 30).

De este modo, siguiendo el planteamiento foucaultiano, el objeto de reflexión filosófica es el presente y el “nosotros”, lo que lo convierte en un “discurso de la modernidad, sobre la modernidad” (Foucault, 2009, p. 31). Sobre la interpretación de la modernidad, Foucault (2009) no sigue el sentido tradicional o clásico, marcada por una polaridad, denominado por el francés, “longitudinal”, que se basa en realizar una comparación entre la antigüedad y la modernidad, mostrando lo nuevo con relación a lo antiguo o indicando los vicios modernos frente al pasado. Lo que Foucault (2009) ve en Kant y la *Aufklärung*, es una manera muy distinta de plantear la modernidad, no en términos de una relación longitudinal, sino de una relación vertical o “sagital” con su actualidad. Sobre la actualidad y su relación con la modernidad, Foucault (2009) expresa:

El discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero, designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella? En esto consiste, a mi entender, esa nueva interrogación sobre la modernidad. (p. 31)

A esta cuestión de la modernidad, el francés, lo encuentra nuevamente en otro texto de Kant, *El conflicto de las facultades* (1798), donde aparece la interrogación referente al progreso del género humano, en la cual hay que determinar si hay posibilidad de un progreso y la causa de un progreso posible (Foucault, 2009). Esto sirve para subrayar un acontecimiento determinado, un aspecto que tenga el valor de “signo histórico”, no entenderlo teleológicamente, sino aislar el acontecimiento y asociarlo a una causa, “acontecimientos que son casi imperceptibles” (Foucault, 2009, p. 35). Entonces, comenta el francés, que, para hacer un análisis del presente con sus valores significativos, es necesario entregarse a una hermenéutica o desciframiento de aquellos, que, en apariencia, carecen de significación y valor, elementos importantes para dicha búsqueda. Para Kant, es la revolución, al respecto, dice Foucault (2009)

Ahora bien, ¿cuál es ese hecho que no consiste, entonces, en un gran acontecimiento? Y bien, es la revolución. Bueno, la revolución... Con todo, no podría decirse que la revolución no es un acontecimiento ruidoso, manifiesto. ¿Acaso no es, precisamente, un acontecimiento que trastoca y hace que lo que era grande se vuelva pequeño y lo que era pequeño se vuelva grande, y suprime y devora las estructuras más sólidas, al parecer, de la sociedad y los Estados? Pero, dice Kant, el sentido no está en la revolución misma. Lo que tiene sentido y constituye el acontecimiento de valor demostrativo, pronóstico y conmemorativo, no es el propio drama revolucionario, no es la gesticulación revolucionaria. (p. 35)

Lo que importa, no es si la revolución fracase o triunfe, lo que realmente es relevante, es que alrededor de la revolución hay “una simpatía rayana en el entusiasmo” (Kant, 2004b, p. 118), es decir, lo que pasa por la cabeza de quienes no son actores primordiales. Lo significativo es el entusiasmo que despierta la revolución, ese entusiasmo es signo, en primer lugar, de que los hombres consideren como derecho la constitución política que quieran y les convenga mejor, y segundo lugar, una constitución política que impida toda guerra ofensiva (Foucault, 2009). Estos dos puntos son dos caras de la misma moneda, comprenden el mismo proceso de *Aufklärung*, “la revolución es en verdad el hecho que consuma y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*” (Foucault, 2009, p. 37).

En resumidas cuentas, la crítica o *Aufklärung* sería un cuestionamiento sobre el presente, sobre el “nosotros” y el “ahora” del cual forma parte el sabio, el pensador o el filósofo⁹. Es en esta tradición fundada por Kant, donde busca instalarse Foucault (2009):

(...) un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por

⁹ Foucault (2009) plantea que, bajo las dos preguntas de Kant, ¿qué es la ilustración?, y ¿qué es la revolución?, planteó, también, dos formas de plantear el problema de la actualidad. Esto, según el francés, fundó dos tradiciones y son: una “analítica de la verdad” (condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero) y una “ontología del presente” (interrogación crítica sobre la actualidad).

Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades. (p. 39)

Presente III: El *ethos* o la actitud

No se puede dejar de lado, uno de los últimos ensayos de Foucault, antes de su muerte en 1984, que lleva el título *¿Qué es la Ilustración?*, donde vuelve al tema de la *Aufklärung*, pero esta vez agregando un nuevo elemento, la cuestión del *ethos* o la actitud en estrecha relación con la modernidad. En este escrito, Foucault (2006) inicia recordando que Kant define la *Aufklärung*, casi de manera negativa, donde subraya la “salida”, un “final” concerniente a la actualidad. Una salida de la “minoría” de edad, caracterizada por la dependencia —elemento que ya se mencionó más arriba— y también por la “modificación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón” (Foucault, 2006, p. 75) lo que se resume como un proceso. Relación ambigua, dice el francés, pues esta se relaciona con una tarea y una obligación. Lo que presupone que el ser humano es responsable de su estado y este debe efectuar un cambio sobre sí mismo (Foucault, 2006). Proceso colectivo y personal, subraya el autor, relativo a la *Aufklärung*.

196

Ahora, ¿qué es lo que encuentra de interesante Foucault, en el texto de Kant? Encuentra una bisagra entre la crítica y la reflexión acerca de la historia, es decir, una relación con el momento en el cual uno se inscribe, “la reflexión sobre «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto” (Foucault, 2006, p. 80). En este presupuesto, el francés encuentra el punto de partida, el inicio de “la actitud de modernidad”. No entender la modernidad como una época que se distinga de la premodernidad o postmodernidad, es decir, un periodo en la historia, sino más bien como “el inicio de lo que podría llamarse la actitud de modernidad” (Foucault, 2006, p. 80). Entonces, la modernidad es una actitud, una disposición con relación a la actualidad; una manera de pensar, actuar y de sentir y conducirse, actitud similar al *ethos* griego.

Foucault afirma el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica. Que problematiza la relación del presente, el ser histórico y la constitución de sí mismo, “la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault, 2006, p. 86). Lo que significa: a) rechazar el “chantaje” de la *Aufklärung*, es decir, que uno esté a favor o no de la razón —alternativa, simplista y autoritaria—; b) evitar la confusión entre humanismo y *Aufklärung*, el humanismo está asociado a un conjunto de temas ligados a juicios de valor, mientras que la *Aufklärung*, es un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos. Existe más bien una tensión que una identidad, dice Foucault (2006). Con las debidas precauciones, hay que darle un contenido positivo a la *Aufklärung*, es decir, “a través de una ontología histórica de nosotros mismos” (Foucault, 2006, p. 90). Es así, que se resalta el papel del *ethos*, caracterizado por una “actitud límite”. No se trata, en sentido kantiano, de los límites del conocimiento, o sea, “qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento”, sino más bien —en términos positivos— en “transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de transgresión posible” (Foucault, 2006, p. 91). ¿Qué significa eso? Ya no es la búsqueda de las estructuras formales, sino que se vuelve una investigación histórica “a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (Foucault, 2006, p. 91). Lo que podría decirse, recapitulando —y siguiendo a Foucault (2017)—, que:

(...) la tarea del filósofo como analista crítico de nuestro mundo es cada vez más importante. Quizás el más importante de todos los problemas filósofos es el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento.

Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. (p. 364)

Rafael Barrett, ontólogo del presente

El pensamiento barrettiano está inmerso en los artículos periodísticos, interrogaciones críticas sobre los efectos del saber-poder o, en otras palabras, en el orden discursivo y no-discursivo (Acevedo, 2021a); sobre los acontecimientos de su presente, lo histórico, aquello “insignificante”, como lo social, lo ecológico y lo tecnológico (Acevedo, 2021b, 2022; Corral, 1994; Delgado, 2018) y por supuesto, una actitud transgresora, que lo vuelve un inadaptado a lo constituido (Quin, 2019). Es por eso, que una de las posibles maneras de conectar la ontología del presente foucaultiana con la figura de Barrett es por medio del periodismo, pero no cualquier tipo de periodismo, sino un “periodismo radical y filosófico”. Baste recordar que, en 1973, Foucault (1994a) decía:

Me considero como un periodista, en la medida en que lo que me interesa es la actualidad, lo que pasa en torno nuestro, lo que somos, lo que sucede en el mundo. La filosofía, hasta Nietzsche, tenía por razón de ser la eternidad. El primer filósofo-periodista ha sido Nietzsche. Él ha introducido la actualidad en el campo de la filosofía. (p. 434)

Esta primera correspondencia entre el periodismo, filosofía y actualidad dirige y orienta la elucubración foucaultiana. Posteriormente, volverá sobre el tema de la actualidad, pero conectada, con la *Aufklärung*, en su presentación de 1978. Cabe resaltar que Nietzsche, en este aspecto, sirve como mediador, es decir, la interpretación de Foucault fusiona la pregunta kantiana y la preocupación nietzscheana. En su artículo “Por una moralidad del malestar” de 1979, Foucault (1974c), con relación a Kant, afirma, que lo interesante no es la respuesta dada, sino la pregunta ¿Qué es la ilustración?, pues pone sobre la mesa lo que está sucediendo. Esta preocupación une la filosofía y el periodismo, “la preocupación por lo que está pasando” (p. 783). El escrito de Kant despierta el interés de Foucault (2018), por la relación filosofía y periodismo, pues sostiene que estamos hablando de un artículo periodístico y que:

Sería muy interesante estudiar a partir de qué momento los filósofos intervienen en los periódicos para decir algo que para ellos es de interés filosófico y que, no obstante, se inscribe en cierta relación con el público, con efectos de incentivo (p. 54).

Y es este aspecto que permite enlazarla con el pensador español-paraguayo. Barrett (1988a) en un pasaje de su escrito de 1909, “Psicología del periodismo”, dice lo siguiente: “El periodismo es la síntesis y el comercio de la curiosidad” (p. 89). Curiosidad del pensamiento y por el hecho, donde anexa que “el periodista auténtico (...) reúne en sí las *vibraciones dispersas* y las transmite; semejante al cómico, desaparece bajo la realidad que nos transfiere” (Barrett, 1988a, p. 89, cursiva nuestra). De la cita interesan esas “vibraciones dispersas” que no son más que los “signos históricos” que el filósofo alemán acentúa —esto mencionado más arriba— y que el trabajo filosófico-periodístico debe interrogar, pero no es solo eso, también debe reclamar aquello que ha constituido en lo que uno es, y eso implica una gimnástica, una acción sobre las cosas.

199

Otro escrito muy importante que permite ampliar las coordenadas de Barrett como ontólogo del presente, es su artículo de 1910, “De historia”¹⁰. Francisco Corral (1994) ha dicho que tal escrito muestra que la historia es una “ciencia interpretativa”, si bien se está de acuerdo con tal visión, es posible ampliar el planteamiento. “De historia” marca una de las vetas más nietzscheanas de Barrett —por más que no lo cite—, pues en un pasaje, dice lo siguiente: “en historia no hay hechos siquiera, sino signos de hechos, signos por lo general anodinos, deficiencias y contradicciones, y además sin valor científico, como provenientes de personas ajenas a nuestra metodología” (Barrett, 1989a). El pasaje alude a los aspectos que no se toman en cuenta o aquellos elementos que escapan a la simple documentación, “la abundancia misma de la documentación es más un obstáculo que una riqueza” (Barrett, 1989a, p. 28), esto para Sergio Cáceres Mercado (2010), por ejemplo, es propio de la historiografía positivista. Y eso no es nada disparatado, pues con relación a Nietzsche, él mismo decía en sus *Fragmentos póstumos*

¹⁰ Los filósofos Corral (1994) y Cáceres Mercado (2010) enfatizaron la pujante presencia a lo largo del pensamiento barrettiano de la figura de Nietzsche. Fue Cáceres Mercado (2010) quien mejor entendió la importancia de la historia en Barrett y en específico el escrito “De historia”, relacionándola con Nietzsche. Seguimos algunas sugerencias suyas en este apartado.

de entre 1886 y 1887, “contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún factum «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así” (Nietzsche, 2008, p. 222)¹¹. Lo que propone el español-paraguayo es atender a los “signos de hechos” que se encuentran “revolviendo los bajos fondos” diría Foucault (2010) en *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

No es descabellado congeniar, al menos teniendo en cuenta las “vibraciones dispersas” y los “signos de hechos” de Barrett con los planteamientos foucaultianos. Su escritura entendida como “periodismo radical y filosófico”, se puede trasladar a tres cuestiones esenciales, la ecológica, la subjetividad y la tecnificación social.

Signos de hechos I: Ecología y subjetividad “plantifica”

200

Plantear lo ecológico en Barrett remite a las crónicas *Lo que son los yerbales* (1908). En tales escritos se logra vislumbrar una lúcida denuncia al Estado paraguayo, a las autoridades, a las empresas yerbateras y describir la situación de explotación de los trabajadores en el Paraguay. Comenta el autor: “La explotación de la yerba-mate descansa en la esclavitud, el tormento y el asesinato” (Barrett, (1988b, p. 7). Este aspecto, junto a Ignacio A. Pane (Cattivelli Taibo, 2011) y Julian S. Bouvier (Sarreal, 2023) marcan los primeros pronunciamientos ante la situación acontecida en los yerbales, en la primera parte del siglo XX. Respecto a *Lo que son los yerbales*, en la introducción a “La esclavitud y el Estado”, que no debe pasar desapercibido, Barrett expresa (1988b) “es preciso que sepa el mundo de una vez lo que pasa en los yerbales” (p. 8), declaración

¹¹ En el aforismo 108 de Más allá del bien y del mal, publicado en 1886, Nietzsche (2016) dice: “No existen fenómenos morales, sino una interpretación moral de fenómenos...” (p. 344), esto obviamente aparece distinto en sus anotaciones. A pesar de eso, se sigue el pasaje de Fragmentos póstumos, pues permite hilar mejor el argumento expuesto.

que marca una posición directa sobre las condiciones sociales e históricas de ese momento. Es decir, la expansión de la industrialización y la racionalidad liberal en el Paraguay después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870)¹². Alejandro Quin (2019) agrega elementos cruciales para comprender el espacio yerbatero:

El yerbal, o el enclave yerbatero, designa entonces un dispositivo espacial que articula guerra, población, territorios y procesos de flexibilización económica, en el marco de la crisis de un modelo tradicional de soberanía y el tránsito hacia nuevas tecnologías de gobierno consistentes con la expansión de la racionalidad liberal en Paraguay y, de manera simultánea, con la producción de formas de vida adaptables a los mecanismos de poder que las explotan, consumen y desechan. (p. 13)

Lo que Barrett realiza con sus escritos era enfrentarse a su momento y poniendo en jaque un acontecimiento histórico que ha constituido la figura de un sujeto explotable y con ello enfrentarse a uno de los principales accionistas de una de las empresas explotadoras (La Industrial Paraguaya), Juan B. Gaona (Corral, 1994). Ya en uno de los artículos, "Degeneración", expresa: "Mirad bajo el fardo: descubriréis una criatura agobiada en que se van borrando los rasgos de su especie. Aquello no es ya un hombre; es todavía un peón yerbatero" (Barrett, 1988c, p. 15). La condición de ontólogo del presente en Barrett se vislumbra en contrapartida de las posiciones románticas de su época, por ejemplo, contra Manuel Domínguez, que supo percibir bien lo que el español-paraguayo realizaba:

Barrett optaba por los temas del momento y con arte supremo sabía deslizar en sus artículos la ironía helada. Creía que la poesía estaba en el porvenir, porque no sentía la poesía de los recuerdos, como no tenía retina para las nubes doradas del sol agonizante. (Domínguez, 1956: 194)

¹² Existe una película en blanco y negro de 1939, *Prisioneros de la Tierra*, de Mario Soffici, donde muestra muy bien las condiciones de explotación de los trabajadores en los yerbales.

En términos ecológicos, más allá de las denuncias aparece la tensión entre naturaleza y sociedad, marcando una crítica anti-esencialista a la concepción naturalista moderna, “la creencia en la existencia de la naturaleza prístina por fuera de la historia y del contexto humano” (Escobar, 1999, p. 275). Se realza el carácter conflictual y la inevitable inseparabilidad de la naturaleza y lo social. Con relación a eso, comenta Ana María Vara (2013) “Barrett «socializa» la naturaleza” (p. 66), mientras que Leandro Delgado (2018) expresa lo siguiente, el autor fue “uno de los pocos autores anarquistas hispanoamericanos que discutió la relación conflictiva entre la naturaleza y el ser humano en el contexto de la modernidad” (p. 157).

El pensamiento ecológico barrettiano tiene que ver con lo que Timothy Morton (2018) subraya sobre la ecología, la coexistencia entre los seres humanos en un entorno y lejos de una idealización sobre la naturaleza separada de las relaciones humanas, como bien se dijo atrás, es todo lo contrario. Aspecto importante, porque lo aleja de las posiciones que más adelante tendrá su discípulo Augusto Roa Bastos (2017) en su compilado *Ecología y cultura*. Si bien, el propio Roa Bastos (1978) reconoció la influencia que recibió de Barrett, y eso se puede ver por ejemplo en su novela *Hijo de hombre*, donde hay transcripciones literales de “Lo que son los yerbales”, ambos, marcan dos voces contra los yerbales (Drozdowicz, 2010). Pero en cuestiones ecológicas, el escritor paraguayo, no logra escapar de la dualidad naturaleza-cultura y de cierto humanismo que lo hace caer en un antropocentrismo muy marcado, una especie de retroceso, cosa que Barrett, a pesar de sus breves pasajes y contradicciones, en sus escritos, logra tensionar y problematizar.

Si bien Barrett se preocupó por los temas del momento, alejado de los debates sostenidos por el novecentismo¹³, pudo sostener una actitud ante ellos, siempre en consonancia con lo ecológico. También existen elementos latentes poco trabajados sobre una posible subjetividad “plantifica” o “vegetal”, y eso se muestra en tres artículos, “El retorno a la tierra” (1906), “El odio a los árboles” (1907) y “Herborizando” (1908). Pues Barrett (1988d, 1988e, 1988f) utiliza la metáfora de las plantas para aprender de su finitud y de lo que le rodea. En “El retorno a la tierra” con un aire panteísta, sostiene:

No es de arriba y de lejos de donde nos viene la vida, sino que nos envuelve, nos abraza, nos penetra. Semejantes a las plantas, sentimos las partes elevadas de nuestro ser besadas y agitadas por el viento libre, al tiempo que nuestras raíces, largas y tenaces, nos atan cada vez mejor a las tinieblas fecundas. (Barrett, 1988d, p. 204).

203

Además, en un pasaje de “El odio a los árboles” expresa, “a fuerza de vivir en compañía de ellas, han podido los campesinos arrancar alguno de sus secretos a las plantas” (Barrett, 1988e, p. 56). Existe una sabiduría de las plantas, que el filósofo Emanuele Coccia (2016), en *La vida de las plantas*, pudo ver muy bien, “si es a las plantas a las que es necesario preguntar qué es el mundo es porque ellas son las que «hacen mundo»”. (p. 22); y por último, en “Herborizando” afirma una especie de pedagogía eco-mental, que reza así, “amigos, retened esto: no hay malas hierbas ni hombres malos. Sólo hay malos cultivadores” (Barrett, 1988f, p. 79), adelantándose, tal vez, a Gregory Bateson (1992) que decía: “existe una ecología de las ideas nocivas, como existe una ecología de las malezas” (p. 517), aludiendo a la manera que el darwinismo sostenía la selección natural y la supervivencia natural, es decir, cierto error epistemológico al sostener el acabamiento de una especie sobre otra, y, planteando una ecología de las buenas ideas,

¹³ El novecentismo paraguayo tenía entre sus intereses primordiales, la cuestión de la historia y la identidad, por citar; mientras que Barrett daba privilegio a la cuestión social. Para una descripción detallada del novecentismo paraguayo, ver: Amaral (2003, 2006) y Gómez Lez y Zarza (2013), para una relación entre Barrett y el novecentismo (Corral, 1994).

utilizando como metáfora a las hierbas. Si se sigue el hilo conductor de los tres artículos, se puede ver cierta aproximación al mundo vegetal con relación al ser humano. Aspecto que en la actualidad tiene mucha relevancia, pues como dice Michael Marder (2013) en la introducción a su libro *Plant-Thinking. A philosophy of vegetal life*:

El ser humano tiene a su disposición un amplio abanico de posibles aproximaciones al mundo de la vegetación. La mayoría de las veces, pasamos por alto los árboles, los arbustos, los matorrales y las flores en nuestros tratos cotidianos, hasta el punto de que estas plantas forman el discreto telón de fondo de nuestras vidas. (p. 3)

Tanto en el plano ecológico como en el plano de cierta subjetividad “plantifica” o “vegetal” abren las puertas para reflexiones sobre el presente, acontecimiento que fue poco profundizado y/o abordado en su época, como también en el plano de la tecnificación social, aspecto que seguidamente se profundizará.

Signos de hechos II: Tecnificación social

Otro elemento, además de los aspectos ecológicos, es la tecnificación social. En una época donde lo fundamental era la constitución de una identidad en Latinoamérica¹⁴, el autor español-paraguayo se interesó en los cambios que sucedían respecto a la relación sociedad y tecnología de su tiempo; que no quiere decir que Barrett desestimaré el primer punto. Sobre la tecnificación, algunos lo han visto como un *luddita* (Corral, 1994) otros como un optimista tecnológico (Alba Rico, 2008). En cambio, la hipótesis que se sostiene en el presente trabajo, es que Barrett tiene una posición ambivalente, que lo lleva a afirmar a veces una posición positiva y otras veces una posición negativa de la tecnificación. Para sostener eso, se puede ver en algunos artículos como “El progreso” (1906), “La obra que salva” (1906), “Los prestigios de la guerra” (1909), “Siniestros” (1910) y “La rehabilitación del trabajo” (1910), donde

¹⁴ El libro *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* de Devés Valdés (2000), permite comprender el escenario político y filosófico de la primera parte del siglo XX.

demuestra toda su riqueza como ontólogo del presente. Aquí se debería subrayar lo siguiente, sobre la tecnificación social, se podría objetar que Barrett cuando reflexiona sobre los avances tecnológicos hace alusión a los países más avanzados de Europa, por ejemplo, y no sobre la situación latinoamericana o de Paraguay, pero como bien expone en su ensayo “La cuestión social” de 1910, todos estos “progresos” llegarán al país, como se puede leer más adelante:

Admitimos que el Paraguay no padece hoy los excesos del capitalismo. Mañana los padecerá, traídos forzosamente por lo que llamamos democracia, civilización, progreso (...). Al lado tenemos a los argentinos; hace pocos años eran sus condiciones económicas semejantes a las nuestras. Y ya han entrado en la era de la dinamita. (Barrett, 1988g, p. 254)

Es posible decir que “El progreso” es el artículo esencial para comprender su posición. Pues en dicho artículo realiza un diagnóstico, subrayando la decadencia de la época marcada por guerras religiosas, pero se percata de que algo nuevo aparece, ese “signo histórico” y es la máquina. Barrett está pensando en la industrialización, claramente, pues expresa lo siguiente:

El ciclo aislado que cada civilización cumple se acaba, y otra comienza o ha comenzado ya. Y nosotros, ¿qué ciclo iniciamos? *¿Qué elemento extraño, venido del caos, avanza hacia nosotros, destinado a ser nuestro siervo o nuestro verdugo?* La máquina. (Barrett, 1988h, 284, énfasis nuestro)

La máquina para el autor español-paraguayo señala un cambio brusco en la sociedad, pues subraya la transformación en las relaciones sociales y económicas. No hay que desestimar el pasaje “destinado a ser nuestro siervo o nuestro verdugo”, pues marca una de las perspectivas sobre la interpretación de la tecnificación social. Barrett (1988h) hace hincapié que el hombre ha buscado conquistar las energías, el tiempo y la velocidad. Para dicha conquista, los hombres se desprenden de las viejas máquinas, los artefactos elementales (palanca, rueda, polea, rueda) porque derrochan mucha fuerza, en un trabajo malgastado y además de ser torpes y ruidosas. Con los progresos tecnológicos, las nuevas máquinas

(industriales), por el contrario, a las antiguas, residen en una distribución mejor de las energías, por eso “los formidables mecanismos modernos, avaros de su poder, son tan brillantes, tan rápidos y tan silenciosos” (Barrett, 1988h, p. 287). En “La obra que salva” escrito también de 1906, remarca el papel del trabajo y la máquina, puesto que considera que las máquinas se podrán encargar de “ejecutar inhumanas labores, libertando la inteligencia del obrero servil, y haciéndole partícipe de alegría máxima” (Barrett, 1988i, p. 109). Y en términos planteados por el autor de *El dolor paraguayo*, es posible decir que las nuevas máquinas se vuelven las siervas del hombre, pues facilita la labor y lo libera de los trabajos inhumanos.

Y mostrando las ambivalencias del autor, donde ya aparece una visión más negativa, en “Los prestigios de la guerra” de 1909, sostiene que el siglo XX, con la ampliación de las máquinas, el ser humano se va convirtiendo en uno:

(...) el artillero empleado en apuntar su cañón contra el obstáculo casi invisible no tiene nada de feroz. Es congénere del astrónomo que apunta su telescopio. No es una bestia sedienta de sangre, ni un patriota abnegado, ni un apóstol de ningún credo. Es sencillamente un técnico. El tecnicismo es el alma de nuestra época. ¡Qué queréis! De tanto hacer máquinas, nos vamos haciendo máquinas, máquinas de pensar, máquinas de curar, máquinas de matar... Es lo mismo... (Barrett 1988j, 238-239)

En su escrito de 1910 “La rehabilitación del trabajo”, el español-paraguayo vuelve sobre la relación entre el trabajo y la máquina, pero esta vez entendida como una maldición. Declara Barrett (1988k): “el taller es el presidio. Las máquinas son los instrumentos de la tortura de la inquisición democrática” (p. 129). El componente social sale a la luz con el pasaje citado. Por otro lado, en otro escrito del mismo año, “Siniestros”, aparece un elemento anticipatorio en Barrett, y es, propiamente, la idea de que las máquinas tomarán conciencia y se rebelarán contra sus creadores. El autor es uno de los primeros en plantear esa idea en Latinoamérica, aunque no sabemos si esta idea apareció leyendo escritos de la época, o lo atisbo viendo cómo ampliamente las máquinas comenzaron a tomar

más relevancia en la sociedad. Bien, Barrett (1988I), manifiesta lo siguiente:

Descartemos la incompetencia de los empleados superiores, y la incompetencia y el surmenage de los inferiores; siempre quedará, sea la que fuere la perfección de los cerebros y de los mecanismos, un germen rebelde y desastroso, inextirpable del mundo civilizado; *siempre estaremos expuestos a que nuestros esclavos de metal enloquezcan de pronto y nos asesinen.*

Lo complejo de las máquinas, su número y su encadenamiento multiplican las posibilidades de falla que hay en cada uno. Por mucha que sea la precisión de nuestros aparatos, lo que no sucede hoy sucederá mañana, o el año que viene, o el siglo que viene. El tiempo nos traerá tarde o temprano lo posible, y tal vez lo imposible. (p. 188-189, énfasis nuestro)

Se recalca, por un lado, que las máquinas son “esclavos” y por otro, que nos “asesinen”. En este aspecto, resuenan ecos con algunos elementos presentados por el escritor Samuel Butler, que en su novela *Erewhon* de 1872 sostenía que las máquinas con el tiempo se volverían más pequeñas y eventualmente las máquinas evolucionarían y esclavizarían a los seres humanos (Fox, 2019; Camacho, 2002). Estos planteamientos son temáticas clásicas de la ciencia ficción. Y para enfatizar eso, cabe mencionar el caso del cuento “Alberico” de 1907, primer cuento de ciencia ficción en el Paraguay (Peiró, 2001), donde Barrett (1989b), en resumen, relata la historia de un personaje —nunca se presenta— que encuentra a un viejo diminuto en medio de un bosque sombrío. El personaje se vuelve amigo del viejo diminuto, llamándolo Alberico. Este le cuenta acerca de sus congéneres, los *a-imdlis*, relatando la manera de vivir de ellos. En eso, el personaje le pregunta si trabajan, si poseen industrias o poseen máquinas. Respondiendo, que, en un tiempo remoto, sí, pero actualmente ya no. El siguiente pasaje es bastante claro:

En una época remotísima, cuando los *a-imdlis* eran unos salvajes, tenían máquinas e industrias. Llegaron a dominar el globo y a transportarse a los planetas más próximos. Los seres que encontraron allí eran en tal extremo extraños, que no fue posible tender un puente hasta sus almas, y los *a-imdlis*, penetrados de

nostalgia y desesperación, tornaron a su patria. Fueron necesarios colosales lapsos para que descubrieran que las máquinas los disminuían, invistiéndolos de un poder falso; descubrieron al fin que sólo conquistaban lo que era inferior a ellos mismos, y que urgía restablecer las energías interiores, únicas esenciales (Barrett, 1989b, p. 203-204)

El pasaje posterior relata que, si bien los *a-implis* se refugiaron en los bosques, hubo rebeldes que conservaron sus máquinas. Alberico le cuenta al personaje, que de esos rebeldes surgió la humanidad, “de los rebeldes brotó la humanidad, tu humanidad” (Barrett, 1989b, p. 204). Dentro de los escritos de Barrett no se halla otro relato de ciencia ficción, pero es un antecedente importante, pues evidencia su valoración sobre los avances de su tiempo, marcando la novedad y el desafío que trae consigo¹⁵. Pues como se presentó a propósito de sus artículos sobre la tecnificación social, el pensador español-paraguayo tenía muy presentes los posibles cambios que traería consigo la tecnología.

Lanzar la flecha: a modo de conclusión

Abrir nuevas interpretaciones sobre el pensamiento de Rafael Barrett implica gestar nuevas relaciones, crear una nueva “imagen del pensamiento” y para eso es necesario generar resonancias y nexos sobre los aspectos latentes y subyacentes de los escritos del español-paraguayo, como son el tema de la ecología, la subjetividad “plantífica” y la tecnificación social.

Dicho trabajo ha abordado el concepto de ontología del presente en Foucault, aplicado a los escritos de Barrett. La ontología del presente, expuesta por el filósofo francés, reúne tres características claves: una actitud crítica ante las sujeciones de los mecanismos de poder, subrayando la vinculación de ¿cómo no ser gobernado?, con

¹⁵ Hebert Benítez Pezzolano (2020), en el artículo *La literatura de ciencia ficción en Paraguay*, sugiere que la temática de “Alberico” tiene consonancias con obras como *El socialismo triunfante o lo que será dentro de 200* (1898), de Francisco Piria; *Las fuerzas extrañas* (1906) de Leopoldo Lugones; o *El hombre artificial* (1910) de Horacio Quiroga.

la gubernamentalidad, lo que lleva a una postura de “indocilidad reflexiva”, de la cual aparece la relación entre la *Aufklärung* y la crítica; la cuestión del presente o la actualidad tiene que atender a los signos históricos, aquellos acontecimientos que son imperceptibles, es decir, descifrar aquello que no parece tener importancia, y por último, una interrogación sobre la constitución de sí mismo, una actitud o un *ethos* que marca los límites que uno debe franquear, volviéndose una transgresión. Las características propuestas por Foucault han sido útiles para analizar una selección de reflexiones barrettianas y comprender las ideas latentes en ellas.

Con los planteamientos realizados se puede ubicar dichas elucubraciones en diferentes horizontes actuales, como son: la ecología política, los estudios críticos sobre las plantas (*Critical plant studies*) y pensamiento sobre la técnica. Las tensiones sobre la naturaleza y la sociedad fácilmente pueden entrar en diálogo con autores como Philippe Descola, Bruno Latour, Timothy Morton; la cuestión sobre las plantas y la subjetividad lo acercan a Michael Marder, Luce Irigaray, Jeffrey T. Nealon o Emanuele Coccia; en tanto, las preocupaciones sobre la técnica lo acercan a pensadores de la primera mitad del siglo XX, José Ortega y Gasset, Juan David García Bacca, Martin Heidegger, Lewis Mumford, Bernard Stiegler, por citar algunos.

La ontología del presente confeccionado a la luz de Barrett, conectada con las características presentadas por Foucault, permite, además, partir por la particularidad de un periodismo radical y filosófico que se interroga por su presente. Como bien decía Foucault sobre Kant y Nietzsche, enfatizando la preocupación sobre lo que está sucediendo. En la literatura barrettiana se aplica a aquellas “vibraciones dispersas”, aquellos signos históricos desapercibidos, que se pronuncian como una gimnástica que reclama contra lo constituido. Esto, desde Barrett, marca una pronunciación sobre la historia que va más allá de la recopilación de documentos, si no que se asienta sobre elementos de poca importancia, deficientes y contradicciones, esos “signos de hechos” no percibidos, aquello que se encuentra en el fondo, lo poco atendido: Y que en Barrett aparece con la ecología, la subjetividad “plantifica” y la tecnificación social.

Si bien Barrett no elaboró una teoría propiamente ecológica, sus preocupaciones marcan un interés muy pronunciado sobre la misma. Se veía, en el apartado del trabajo realizado, la inseparabilidad de la relación conflictiva entre la naturaleza y la sociedad, lejos de una armonía de la naturaleza, Barrett supo anticiparse y alejarse de cierta noción moderna, destacando el carácter anti-esencialista de la misma. Tal preocupación presentada en *Lo que son los yerbales*, y la poca atención de los intelectuales de la época sobre acontecimientos que sucedían en los yerbales, marca el aspecto de ese “signo” desapercibido y que el autor español-paraguayo pudo visualizar. Sobre esa dirección, se pudo encontrar varios artículos que marcan elementos para pensar una subjetividad “plantifica” relacionada con la manera de relacionarse con la naturaleza, con la sociedad, con los otros y con uno mismo. Actitud crítica ante los mecanismos de poder que se ejerció en esa época, escapando así de alguna pertenencia específica, una interrogación y planteamiento de una subjetividad latente que recién se puede ver en la actualidad. La actitud, el *ethos* barrettiano se logra visualizar también, con respecto a la tecnificación social, donde asume a veces de manera ambigua los avances tecnológicos, no deja desapercibida su inquietud sobre el presente, su historia y cómo se va constituyendo el sujeto, el ejemplo, es el trabajo y los posibles cambios que trae consigo. Otro aspecto es la figura de la máquina, que aparece constantemente en los escritos abordados, este elemento marca el cambio de época y por supuesto la configuración social, donde se resalta las posibilidades de liberación o esclavitud que puede traer. Con un carácter contradictorio, asoma los tópicos clásicos de la ciencia ficción, como bien se pudo ver en su cuento “Alberico”, donde se ve su interés y su valoración sobre los avances de su tiempo, atendiendo a los posibles cambios.

La lectura que se plantea atendiendo los diferentes enfoques barrettianos marca el carácter de un ontólogo del presente. A la manera en que Foucault leyó a Kant, es posible entender las referencias del autor español-paraguayo como una flecha que lanza al futuro y que cualquiera puede tomarla para otorgarle una nueva dirección. Su preocupación por el presente percibe la oscuridad de

lo que ocurre. Ecología, subjetividad y tecnificación social son los aspectos que llaman a pensar crítica y transgresoramente, como ha hecho Barrett, y como tal son cuestiones que interpelan la contemporaneidad.

Cualquiera que lea los apartados anteriores sobre las reflexiones de Barrett, se encontrará con aspectos desfasados, si es que se compara a la luz de las nuevas reflexiones, como también elementos anticipatorios. Si se asienta ambas posturas, a partir de eso, lo único que traerá, es no poder comprender lo que subyace subterráneamente, y es la actitud que el autor tiene ante la situación de su época. Foucault se valió de Kant para darle una vuelta de tuerca y poder así plantear la ontología del presente.

La pregunta por la relación entre la naturaleza y la sociedad, con sus limitaciones y aciertos, interpela por aspectos ecológicos y medioambientales, ¿cuál debe ser el trato con la naturaleza?, ¿qué relación guardan los yerbales con la explotación de la naturaleza? Respecto a las plantas, ¿qué se puede obtener sobre sus enseñanzas?, ¿es posible plantear una nueva subjetividad más allá del ser humano? Por otro lado, sus reflexiones sobre la tecnificación social interrogan sobre el papel de las máquinas en el trabajo como también en la sociedad. Tal vez, más que nunca sean preguntas que lo vuelven un pensador actual. Lo que importa no es su postura, sino más bien la pregunta que nos lanza. Una actitud abierta al pluralismo, “la diversidad útil, la habilitación de un espacio mayor para la creciente multitud de posibilidades fecundas” (Barrett, 1988m, p. 179). Esto presupone que lo planteado por Barrett respecto a la ecología, la subjetividad “plantifica” y la tecnificación social no deben tenerse como una imagen dogmática, como bien decía Deleuze (2009), cosa más alejada de su pensamiento vibrante y su actitud crítica.

Un autor no muy alejado de Barrett y Foucault, el alemán Friedrich Nietzsche, en la tercera consideración intempestiva, llamada *Schopenhauer como educador*, sostiene lo siguiente: “la naturaleza dispara al filósofo como una flecha dirigida a los humanos, ella no apunta hacia un blanco, pero espera que la flecha quede clavada en alguna parte” (Nietzsche, 2011, p. 792). ¿Qué quiere decir el breve pasaje? Lo que Nietzsche plantea, es que las elucubraciones

de un filósofo son lanzadas en el tiempo, donde otro filósofo lo toma, para lanzarla a otra dirección. Si se toma el ejemplo del alemán, es posible tomar como metáfora la flecha lanzada y utilizarla con las preguntas de Barrett, y lanzarla nuevamente a una nueva dirección. ¿Qué nos diría Barrett? ¿Cómo nos plantearía los problemas de nuestra época? Las cosas han cambiado, uno ya no se encuentra en la época de la esclavitud, en los yerbales, ¿qué se tiene ahora?, ¿el trigo?, ¿los sojales?, ¿crisis climática? No se quiere decir que la esclavitud haya desaparecido, sino que fue desplazada por formas más engorrosas y a veces, más sutiles. Y qué sucede con los avances tecnológicos, ¿semillas transgénicas?, ¿drones?, ¿insumos agroquímicos?, ¿inteligencia artificial?, ¿algoritmos? Es un escenario complejo que invita a tener una actitud crítica y transgresora ante la actualidad, algo parecido a lo que mencionaba respecto a ser contemporáneo Giorgio Agamben (2011) en su escrito ¿Qué es lo contemporáneo?

(...) contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad. Todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esa oscuridad, aquel que está en condiciones de escribir humedeciendo la pluma en la tiniebla del presente. (p. 21).

Referencias

- Acevedo, R. (2021a). Rafael Barrett y la literatura menor: reflexiones deleuze-guattarianas a la luz de las problemáticas del novecentismo paraguayo. *REVISTA ESTUDIOS PARAGUAYOS (RESPY)*, 39(2), 161–201. <https://doi.org/10.47133/respy339022105>
- _____. (2021b). De Barrett a Guattari: cartografías ecosóficas para problematizaciones de formas de relacionamiento viviente. *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 8(1). Recuperado a partir de <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/87>
- _____. (2022). Rafael Barrett y las máquinas: ambivalencias y problemas respecto al progreso técnico en el cambio de siglo. En Catalano, A y Fernández, R. (Comps). *Actas I Jornadas Internacionales Literatura, Artes, Revolución y poder en América Latina (284-292)*. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata.
- Agamben, F. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez (17-29)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

- Alba Rico, Santiago (2008). Rafael Barrett, la sombra en llamas. En Barrett, Rafael. A partir de ahora el combate será libre (5-29). Buenos Aires, Madreselva.
- Amaral, R. (2009). El novecentismo paraguayo. Asunción: Servilibro.
- _____. (2003). Escritos paraguayos. Tomo 1. Asunción: Distribuidora Quevedo.
- Barrett, R. (1988a). Psicología del periodismo. En Obras completas II (88-89). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988b). La esclavitud y el Estado. En Obras completas II (7-9). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988c). Degeneración. En Obras completas II (15-17). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988d). El retorno a la tierra. En Obras completas II (203-204). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988e). El odio a los árboles. En Obras completas I (78-80). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988f). Herborizando. En Obras completas I (56-58). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988g). La cuestión social. En Obras completas II (237-255). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988h). El progreso. En Obras completas II (273-294). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988i). La obra que salva. En Obras completas II (107-109). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988j). Los prestigios de la guerra. En Obras completas I (236-238). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988k). La rehabilitación del trabajo. En Obras completas II (129-130). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988l). Siniestros. En Obras completas I (188-190). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988m). Roosevelt y el socialismo. En Obras completas I (178-180). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1988n). Buda. En Obras completas I (175-177). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1989a). De historia. En Obras completas III (27-29). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- _____. (1989b). Alberico. En Obras completas III (199-211). Asunción: ICI - RP Ediciones.
- Bateson, F. (1991). Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires: Planeta - Carlos Lohlé.
- Benítez Pezzolano, H. (2020). La literatura de ciencia ficción en Paraguay (1811-1953). En López Pellisa, T; Kurlat Ares, S. G. (Coord.). Historia de la ciencia ficción Latinoamericana. Vol. 1. (desde los orígenes hasta la modernidad) (301-312). Madrid: Iberoamericana.
- Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional (141-167). Madrid: Traficantes de sueños.

- Cáceres Mercado, S. (2010). La historia paraguaya en cuestión. *Kuaapy Ayvu*, v. 1. 63-75.
- Camacho, L. (2002). Erehwon de Samuel Butler (1835-1902) y los orígenes de la filosofía de la tecnología. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 40, Nº 101, 2002, 173-178
- Cattivelli Taibo, A. (2011). Ignacio A. Pane. Asunción: El lector - ABC Color.
- Coccia, E. (2016). La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Corral, F. (1994). El pensamiento cautivo de Rafael Barrett: crisis de siglo, juventud del 98 y anarquismo. Madrid: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (2009). Diferencia y repetición. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2013). ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama.
- Delgado, L. (2018). Anarquismo en el novecientos rioplatense; cultura, literatura y escritura. Montevideo: Estuario Editora.
- De la Higuera, J. (1999). Michel Foucault: la filosofía como crítica. Navarra: Comares.
- _____. (2006). Estudio preliminar. En Foucault, M. ¿Qué es la ilustración? (IX-LXIV). Madrid: Tecnos.
- De Landa, M. (2021). Teoría de los ensamblajes y complejidad social. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Devés Valdés, E. (2000). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900 - 1950). Buenos Aires: Biblos.
- Drozdowicz, M. (2010). Rafael Barrett y Augusto Roa Bastos: Dos voces en contra de los yerbales. *Studia Romanistica*. Vol. 10, nro. 2, 93-106
- Escobar, A. (1999). El mundo postnatural: elementos para una ecología política anti-esencialista En El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea (273-315). Bogotá: CEREC-ICAN.
- Foucault, M. (1968). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978). Introduction. En Canguilhem, G. On the normal and the pathological (IX-XX). Boston: D. Reidel.
- _____. (2007). La vida: la experiencia y la ciencia. En Giorgi, F y Rodríguez. (Comps.) Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida (41-50). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1994a). La vie: l'expérience et la science. En Dits et écrits. IV. (763-773). París: Gallimard.
- _____. (1994b). Le mondé est un grand asile. En Dits et écrits. II. (433-434). París: Gallimard.
- _____. (1994c). Pour une morale de l'inconfort. En Dits et écrits. III. (783-787). París: Gallimard.
- _____. (2006). Sobre la ilustración. Madrid: Tecnos.
- _____. (2009). El gobierno de sí y de los otros: curso en el College de France: 1982-1983. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (2017). El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. y Rabinow, P. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica (353-380). Buenos Aires: Monte hermoso ediciones.
- _____. (2018). ¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- _____. (2010). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Foucault, M. (7-29). Microfísica del poder. Madrid: La piqueta.
- Fox, N. (2019). Samuel Butler: un escritor contra la máquina. En Butler, S. Destruyamos las máquinas (11-24). Alicante: Ediciones el Salmón.
- Gómez Lez, O y Zarza, M. (Comp.). (2013). Pensadores(as) del 900. Asunción: CIF/ Secretaria de Cultura.
- Kant, I. (2004a). Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? En Filosofía de la historia (33-40). Buenos Aires: Terramar.
- _____. (2004b). El conflicto de las facultades. Buenos Aires: Losada.
- Marder, M. (2013). Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press.
- Morton, T. (2018). El pensamiento ecológico. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (2001). Schopenhauer como educador. En Obras Completas. Volumen 1. Escritos de juventud (749-806). Madrid: Tecnos.
- _____. (2008). Fragmentos postumos. Volumen IV (1885-1889). Madrid: Tecnos.
- _____. (2016). Más allá del bien y del mal. En Obras Completas. Volumen IV. Escritos de Madurez (283-440). Madrid: Tecnos.
- Peiró, J. V. (2001). El robinsonismo de la narrativa paraguaya. En Alemany, C; Azuar, R. M; Rovira Soler, J. C. (Coord.). La isla posible: III Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos (437-454). Alicante: Universidad de Alicante.
- Quin, A. (2019). Guerra, biopolítica e inadaptación: los yerbales paraguayos de Rafael Barrett. *Latin American Literary Review*. Volume 46 / Number 92, 13–21.
- Roa Bastos, A. (2017). Ecología y cultura. Asunción: Servilibro.
- Sarreal, J. (2022). Yerba workers as a Symbol of Capitalist Exploitation. En *Yerba mate. The drink that shared a nation (189-217)*. California: University of California Press.
- Soffici, M. (Director). (1939). *Prisioneros de la Tierra (Película)*. Pampa Film.
- Torrano, A. (2012). Foucault y la tradición crítica de Kant. En Torres, S.; Smola, J. (Comps.) *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna (271-280)*. Córdoba: Los Polvorines, Universidad General Sarmiento.
- Vara, A. M. (2013). *Sangre que se nos va. Naturaleza, literatura y protesta social en América Latina*. Sevilla: CSIC.

Sobre el autor:

Raúl Acevedo: docente e investigador de la Facultad de Filosofía, UNA. Director ejecutivo del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF). Miembro del comité editorial de la revista Apóstasis. Forma parte del Consejo editorial del Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico (CELAPEC, México). Integrante de la Red Iberoamericana Foucault (España).