



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



**FCPyS**  
FACULTAD DE CIENCIAS  
POLÍTICAS Y SOCIALES

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, mención:  
orientación en Estructura y procesos sociales.**

**ANARQUISMO Y FILOSOFÍA EN LA OBRA DE ÁNGEL CAPPELLETTI  
(1927-1995)**

*Un estudio desde la historia de las ideas latinoamericanas, sobre el pensamiento  
anarquista latinoamericano.*

**Maestrando:**

**Carlos Miguel Olmos Acuña**

**Directora: Dra. Alejandra Gabriele**

**MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA**

**Noviembre 2022**

## Tabla de contenido

<b>Dedicatoria.....</b>	<b>5</b>
<b>Agradecimientos .....</b>	<b>6</b>
<b>Resumen .....</b>	<b>8</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>11</b>
<b>Un enfoque de la filosofía anarquista de Ángel Cappelletti desde la Historia de las ideas latinoamericanas.....</b>	<b>17</b>
El anarquismo, ese lugar complejo.....	19
Sobre los estudios de la obra de Ángel Cappelletti .....	21
El anarquismo latinoamericano en perspectiva desde la Historia de las ideas latinoamericanas .....	23
Particularidades del filosofar latinoamericano y la Historia de las ideas latinoamericanas .....	28
Arturo Roig, entre renovación metodológica y valoración del pensamiento anarquista .....	32
<b>Ángel José Cappelletti, el hombre, el anarquista y el filósofo .....</b>	<b>41</b>
La Argentina en que nació Ángel Cappelletti .....	43
La formación académica de Ángel Cappelletti .....	46
El trabajo académico de Ángel Cappelletti y sus áreas de estudios .....	52
La docencia universitaria en Argentina de Ángel Cappelletti .....	56
Ángel Cappelletti, el poeta .....	58
Ángel Cappelletti y su identificación con el anarquismo. El rol de un intelectual anarquista vinculado a la universidad .....	61

La ciudad de Rosario en la vida de Cappelletti .....	68
Cappelletti y el peronismo .....	72
El exilio de Argentina de Cappelletti, su paso por el Uruguay y su labor en Venezuela .....	77
Cappelletti y el “Caracazo” .....	89
Los testimonios sobre la docencia de Ángel Cappelletti .....	94
El retorno a la Argentina y el fallecimiento de Ángel Cappelletti .....	99
<b>Los estudios históricos sobre el anarquismo de Ángel Cappelletti y su propia concepción libertaria .....</b>	<b>104</b>
De la prehistoria del anarquismo al anarquismo canónico .....	106
El anarquismo como ideología en la visión de Ángel Cappelletti .....	139
Los estudios de Cappelletti sobre el anarquismo en América Latina .....	146
Cappelletti y su relación con el marxismo .....	157
<b>La concepción filosófica de Ángel Cappelletti: una filosofía de la unidad y universalidad con base anarquista .....</b>	<b>163</b>
La importancia de la llegada de Rodolfo Mondolfo a la Argentina y las similitudes con Ángel Cappelletti .....	165
Rodolfo Mondolfo, un filósofo humanista y marxista .....	166
La concepción histórico-filosófica y metodología del investigador de Rodolfo Mondolfo según las apreciaciones de Ángel Cappelletti .....	169
La influencia de Mondolfo en Cappelletti .....	171
Los estudios sobre los orígenes de la filosofía. Heráclito de Éfeso y la noción de pluri-unidad dinámica de Ángel Cappelletti, fundamentos de una ontología de la unidad en perspectiva anárquica .....	174

¿Qué es Filosofía para Ángel Cappelletti? .....	190
<b>El enfoque sobre la filosofía latinoamericana y la filosofía en América latina de Ángel Cappelletti .....</b>	<b>195</b>
Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana, según Ángel Cappelletti ...	196
El enfoque de la Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina, bajo la mirada de Ángel Cappelletti .....	197
El esquema de la filosofía argentina y las críticas a la filosofía de la liberación de Cappelletti .....	215
<b>Consideraciones finales .....</b>	<b>228</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>236</b>
<b>Antecedentes de esta tesis.....</b>	<b>247</b>
<b>Listado (parcial) de obras de Ángel Cappelletti .....</b>	<b>249</b>

## **Dedicatoria**

*A la memoria de mi Tata*

*Carlos Antolín Acuña González*

*(Salamanca 1937 - Valparaíso 2022)*

*A la memoria de mi Tata*

*Oscar Osvaldo Olmos Cabrera*

*(Valparaíso 1930 - Valparaíso 2022)*

*A la memoria de mi maestro*

*Sergio Abraham Vuskovic Rojo*

*(Illapel 1930 - Valparaíso 2021)*

## Agradecimientos

Esta tesis pudo ser realizada gracias a la obtención de la Beca Roberto Carri<sup>1</sup>, para estudios de postgrado en Ciencias Sociales para estudiantes latinoamericanos, otorgado por el Ministerio de Educación y Deportes de la República Argentina y el Consejo de Decanos en Ciencias Sociales de Argentina, periodo 2016 - 2017.

Mis agradecimientos a mi familia, que siempre ha apoyado mi particular interpretación para enfrentar la vida y el trabajo.

Al compañero Carlos Solero de la Biblioteca y Archivo Alberto Ghirardo, de Rosario, que siempre creyó en esta investigación.

Al compañero Nano Salva de la Biblioteca Popular José Ingenieros, de Buenos Aires, que digitalizó, desinteresadamente, material de Ángel Cappelletti, sin el cual no se hubiera podido realizar este trabajo.

A la Doctora Alejandra Gabriele, guía de esta tesis, que dio la más absoluta libertad para realizarla y luego aportó lógica, coherencia y rigor científico, que hacen posible su lectura.

Al Doctor Gerardo Oviedo de la Universidad de Buenos Aires, por escuchar mis divagaciones sobre el lugar de Ángel Cappelletti en la filosofía argentina.

A mis amigos Matías Latorre y Leonardo Visaguirre, compañeros de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, que vieron el génesis de esta investigación y fueron apoyo

---

<sup>1</sup> Roberto Eugenio Carri (1940-1977): sociólogo, docente, ensayista social y militante. Él y su compañera, Ana María Caruso, fueron detenidos en su domicilio en Hurlingham el 24 de febrero de 1977, y desaparecidos desde entonces. Su ensayo "Isidro Velázquez, Formas prerrevolucionarias de la violencia" sobre un bandolero chaqueño convertido en leyenda, es su libro más reconocido.

fundamental en mi llegada a Mendoza.

A la familia Leyens-Díaz, por su apoyo constante en mi vida en Mendoza.

A mi compañera Estefanía que, sin su apoyo en esta última etapa argentina de mi vida, este proyecto no se habría podido concretar.

A Pablo Monje y Hans Frex, amigos por casi 20 años, que aún creen en eso de leer libros, discutir ideas y no venderse.

A la Universidad Pública Argentina y a la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

A los que aún creen el ideario ético-social del anarquismo.

¡Arriba los que luchan!

## Resumen

La tesis que presentamos aborda la obra del filósofo anarquista argentino Ángel José Cappelletti (1927-1995). Si bien algunos estudios han explorado de manera parcial su pensamiento, siguen siendo escasos, considerando que su obra consta de numerosos volúmenes y artículos. En este proceso evidenciamos que el anarquismo en América Latina ha sido estudiado desde un abordaje mayoritariamente histórico y que una perspectiva filosófica del mismo es un campo por desarrollar, rico en aportes teóricos que empezamos a vislumbrar. Así, esta investigación se enmarca en el proyecto de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, metodología que hemos aplicado para mostrar una tradición filosófica en perspectiva libertaria, el gran ausente en los estudios de las ideas en América Latina y sobre todo en la Filosofía Latinoamericana.

Realizamos una reconstrucción biográfica de Ángel Cappelletti a partir de los principales hitos de su vida, muchos desconocidos, donde juega un rol clave el exilio. Abordamos las dos etapas de su vida: la primera, formativa, en Argentina y, luego, sus más de veinticinco años en Venezuela.

Reconstruimos su visión y sentido de la ideología anarquista, a partir de las obras que dedicó a los principales anarquistas europeos y de nuestro continente, para apreciar su propia concepción libertaria.

Interpretamos la filosofía de Cappelletti como una filosofía de la cultura que se basa en la concepción del filósofo italiano Rodolfo Mondolfo y como una ontología que tiene dos vertientes, una que sigue los derroteros de la filosofía de Heráclito de Éfeso y los filósofos



presocráticos y la otra a partir de una concepción anarquista. De la concatenación de estas cuestiones, hemos establecido el proyecto filosófico de Cappelletti.

Abordamos los aciertos y limitaciones que tuvo la visión de Cappelletti sobre la filosofía en América Latina, la filosofía latinoamericana y la filosofía argentina, desde una perspectiva crítica.

Todo ello nos ayudó a concluir que Ángel Cappelletti, no solo tuvo el mérito de estudiar el pensamiento anarquista en una época en que no era valorado, sino que, además, desarrolló una filosofía que toma como base el anarquismo y se hunde en los más recónditos orígenes del pensamiento “occidental”.

### **Abstract**

This thesis deals with the work of the Argentine anarchist philosopher Ángel José Cappelletti (1927-1995). Although some studies have partially explored his thought, they are still scarce, considering that his work consists of numerous volumes and articles. In this process, we have evidenced that anarchism in Latin America has been studied from a mostly historical approach and that a philosophical perspective of it is a field to be developed, rich in theoretical contributions that we are beginning to glimpse. Thus, this research is framed in the project of the History of Latin American Ideas, methodology that we have applied to show a philosophical tradition in libertarian perspective, the great absent in the studies of ideas in Latin America and especially in Latin American Philosophy.

We carried out a biographical reconstruction of Angel Cappelletti from the main milestones of his life, many of them unknown, where exile plays a key role. We address the two stages of his life: the first, formative, in Argentina and, then, his more than twenty-five years in Venezuela.

We reconstruct his vision and sense of anarchist ideology, from the works he dedicated to the main European anarchists and of our continent, to appreciate his own libertarian conception.

We interpret Cappelletti's philosophy as a philosophy of culture based on the conception of the Italian philosopher Rodolfo Mondolfo and as an ontology that has two aspects, one that follows the paths of the philosophy of Heraclitus of Ephesus and the pre-Socratic philosophers and the other from an anarchist conception. From the concatenation of these questions, we have established Cappelletti's philosophical project.

We addressed the successes and limitations of Cappelletti's vision of philosophy in Latin America, Latin American philosophy and Argentine philosophy, from a critical perspective. All this helped us to conclude that Angel Cappelletti, not only had the merit of studying anarchist thought at a time when it was not valued, but also developed a philosophy that takes anarchism as its basis and sinks into the most recondite origins of "Western" thought.

**Palabras clave:** Anarquismo, Filosofía, Exilio, América Latina, Heráclito de Éfeso, Rodolfo Mondolfo.

**Keywords:** Anarchism, Philosophy, Exile, Latin America, Heraclitus of Ephesus, Rodolfo Mondolfo.

## Introducción

En el año 2009 presenté una tesis de Licenciatura en Filosofía, en la Universidad de Valparaíso (Chile) que versó sobre el fragmento B94 de Heráclito de Éfeso. La prematura tesis, por muchos aspectos sobre todo en un área que necesitaba herramientas metodológicas, comenzando por el manejo de idiomas clásicos y modernos, me obligó a emplear bibliografía que estuviera al alcance de mis conocimientos. En ese contexto, llegó a mis manos una edición fotocopiada del libro *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, de Ángel Cappelletti (1927-1995). El nombre del autor me sugirió que podría ser de origen italiano. Después de averiguar un poco más en los libros que pude recopilar del -hasta entonces- desconocido profesor, supe que era argentino, que se había doctorado en la Universidad de Buenos Aires, que había sido profesor en Venezuela y que su obra contaba con más de cien libros. Esto último me pareció una exageración, típica de lo que pensaba (con absoluta ignorancia) era el medio argentino. En la solapa de algunos de esos libros a los que pude acceder, luego de peregrinajes a la Biblioteca del Congreso de Chile y a cuantas tuve acceso, aparecía un libro titulado *La ideología anarquista* como parte de sus obras. Encontrar el libro se convirtió en una obsesión. En una de las ferias de cultura libertaria realizada por los anarquistas locales en mi ciudad natal, Valparaíso, pude conseguir el libro en una heroica edición chilena (Espíritu Libertario) del año 2004. Esa fue la primera vez que pude visualizar una línea de investigación que combinara el interés filosófico por la antigüedad clásica y el anarquismo, abriendo todo un continente desconocido e inexplorado para mí. Con los pocos libros que pude acceder del autor, por medio de fotocopias que cuidaba como un preciado tesoro, decidí profundizar su pensamiento. Como dije anteriormente, la falta de un marco metodológico claro en mi inmadura investigación de tesis de licenciatura, me

hizo llegar a Rodolfo Mondolfo, sabio italiano que contribuiría tanto en la formación filosófica argentina y que, luego descubriría, sería una figura clave para Cappelletti. Así, lentamente, en este proceso de formación de mi investigación comenzaron a aparecer ciudades y universidades que condujeron mi interés hacia la filosofía argentina. Aparecieron ciudades como Tucumán, Córdoba, Buenos Aires, Rosario y finalmente, Mendoza. Se sumaban a este interés creciente conocimientos cada vez más amplios sobre el anarquismo en América Latina y, por consecuencia, en el anarquismo argentino, el más importante de la región. Así, conformó esta investigación un largo peregrinar de más de una década de recopilación de información, libros, contactos con compañeros de Venezuela, Uruguay, Costa Rica, lugares en donde Cappelletti era más conocido y el interés por él era mayor. En el año 2015 presenté un pequeño trabajo sobre este autor y el exilio, en el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano en Valparaíso. Allí se encontraba la filósofa Adriana Arpini, que mostró interés en el tema y fue el nexo fundamental para perfilar mi investigación más allá de la Cordillera. Luego, pude acceder a una beca de investigación para cursar la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, de la Universidad Nacional de Cuyo, que me permitió llenar vacíos de mi formación con respecto al contexto latinoamericano y, en el plano filosófico, acceder a uno de los lugares en donde más se ha trabajado la filosofía latinoamericana, con el admirable magisterio del filósofo mendocino Arturo Andrés Roig. Sin esto, esta investigación que por ningún motivo consideramos concluyente, jamás hubiera sido posible. Allí pude organizar metodológicamente este trabajo con los nuevos conocimientos adquiridos, más allá de una exposición descriptiva, de la obra de Ángel Cappelletti.

Con este espíritu de reivindicación del pensamiento libertario, la presente tesis se propone contribuir a las discusiones en la historia de la filosofía latinoamericana problematizando algunos aspectos, tales como aquellos criterios que ubican a las producciones filosóficas anarquistas como pensamientos alternativos.

Nuestro enfoque será desde la Historia de las Ideas Latinoamericanas sobre la obra del filósofo anarquista argentino Ángel José Cappelletti. La existencia de estudios que se encargan de la obra de Cappelletti de manera parcializada, demuestra la falta de profundización en la misma. Si bien no podemos hablar de olvido, sí podemos afirmar un desconocimiento de su obra, debido a la amplitud y extensión de la misma. Por una parte, el medio académico relacionado con la filosofía antigua o medieval, lo conoce por ese tipo de producciones; por otro lado, los estudiosos del anarquismo lo conocen por los cientos de artículos que dedicó al tema. Hasta el momento, no he hallado registros de biografías del filósofo ni de estudios sistemáticos sobre su filosofía. En esa búsqueda aparecieron algunos problemas propios del formato en el cual se desplegó la obra de Cappelletti, es decir, cómo demostrar la figura del filósofo a partir del profesor erudito.

En el capítulo primero, abordamos los prejuicios que han existido para estudiar la ideología anarquista y los esfuerzos en las últimas décadas por transformar dicha situación. Mencionamos los estudios sobre Ángel Cappelletti y señalamos que el enfoque desde las ideas filosóficas sobre el anarquismo latinoamericano es casi inexistente. Para apuntalar nuestra posición metodológica y superar dificultades como la carencia de un “tratado filosófico” de Cappelletti, recurrimos a la metodología de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, que equivale a sostener una posición filosófica. Ello implicó aplicar categorías fundamentales de la obra del filósofo Arturo Andrés Roig: la noción de *a priori*

*antropológico* en concatenación con la moral de emergencia para referir, luego, al reconocimiento de la dimensión utópica de todo discurso. En esta relación pudimos, por un lado, afirmar la filosofía de Cappelletti y, por el otro, leer filosóficamente el anarquismo latinoamericano. Estas categorías filosóficas nos permitieron reconstruir su ideario filosófico y establecer los contornos de lo que pudo haber sido su proyecto filosófico-anárquico.

En el segundo capítulo, ingresamos directamente en la reconstrucción biográfica de Cappelletti, tarea que no fue fácil, puesto que las fuentes a las cuales pudimos acceder en un primer momento eran imprecisas, por ejemplo, los años y motivos del exilio de Cappelletti de Argentina<sup>2</sup>. Una vez que tuvimos claras las fuentes fidedignas sobre la biografía del filósofo, la contextualizamos en la agitada esfera política, intelectual y social de la Argentina del siglo XX y, luego, en su segunda patria de adopción, Venezuela. Nos referimos a su formación académica en la Universidad de Buenos Aires, a sus maestros, a su labor docente en distintas universidades de la Argentina, al papel que la ciudad de Rosario desempeñó en su vida y cómo se gestó su identificación con el anarquismo, en uno de los países latinoamericanos en donde se forjaron sus raíces más sólidas. Nos detenemos en su relación con el peronismo (itinerario ideológico que definirá la política argentina hasta el presente) y cómo Cappelletti se posicionó ante el mismo. Abordamos las razones de su insilio argentino-uruguayo y luego el exilio venezolano, país en donde sus aportes académicos son significativos. Ofrecemos, además, una serie de testimonios de los alumnos que tuvo a lo largo de los años, para poder reconstruir

---

<sup>2</sup> Véase capítulo II, 2.7.

aspectos de la vida de Cappelletti.

En el capítulo tercero, realizamos el análisis pertinente a las distintas obras y entrevistas que realizó Cappelletti en el continuo abordaje a las ramificaciones y manifestaciones de la ideología anarquista. En este sentido, se articulan coherentemente, según nuestro juicio, tanto sus estudios historiográficos de dicha ideología, como también los sucesivos intentos de establecer un corpus de las principales ideas que conforman el anarquismo. Así se entrecruzan tanto contexto histórico como filosófico, para poder dar con mayor pulcritud las principales tesis del anarquismo en cuanto a su génesis como implicancias teórico-prácticas. En otros casos entrevistas sobre el estado del anarquismo en publicaciones anarquistas, culturales, en relación con el propio contexto histórico de Cappelletti realizadas a lo largo de su vida, sirvieron para establecer con mayor precisión cómo él mismo entendía dichas ideas y prácticas, más allá del discurso científico académico. Otro aspecto de su trabajo es su labor como historiador de los movimientos sociales latinoamericanos, con su monumental estudio realizado con Carlos Rama titulado *El anarquismo en América Latina* (1990), en el que nos detenemos a analizar en detalle<sup>3</sup>.

En el capítulo cuarto, sostenemos que la filosofía de Ángel Cappelletti recibió la influencia del filósofo italiano Rodolfo Mondolfo por medio de su concepción filosófico – cultural de la filosofía, posición que es asumida por Cappelletti y que constituye la tesis central de esta investigación. Nos detenemos en el análisis que realizó Cappelletti sobre la filosofía antigua, en donde sostenemos que construyó una ontología a partir de sus

---

<sup>3</sup> Véase Cap. III, 3.1

estudios de la filosofía presocrática, en especial la de Heráclito de Éfeso, que junto a los sólidos estudios que realizó sobre los orígenes del pensamiento ácrata, logra unificar en una sola posición. Esto sin embargo es una hipótesis arriesgada puesto que no poseemos el “tratado filosófico” de Cappelletti. Hemos considerado a partir de varios testimonios que sostienen que su gran proyecto filosófico era la construcción de una ontología. A partir de esta información hemos interpretado parte de la obra del filósofo en los textos que hemos considerado pertinentes de lo que pudo haber sido esta ontología, sin hacer caer los textos en una exégesis que traicione el sentido de estos en algo que nos gustaría ver pero que por más busquemos no está. Así dejamos delineado una serie de elementos que nos permiten conjeturar su proyecto filosófico.

El capítulo quinto, analiza la mirada de Cappelletti, sobre la filosofía en América Latina, la filosofía latinoamericana, la historia de las ideas latinoamericanas y la filosofía argentina. Su relación es compleja con todos estos enfoques, puesto que se posiciona desde el lugar en donde la filosofía latinoamericana no ha llegado a manifestarse. No la niega *a priori*, pero justifica dicha apreciación a partir de una clave de lectura universalista y de rigurosos marcos para considerar qué es lo filosófico. Pese a ello, mostramos el contexto histórico de dichas apreciaciones y su relación con la filosofía latinoamericana. Realizamos esta operación teniendo en cuenta que Cappelletti era un profundo latinoamericanista, conocedor de la filosofía de su tiempo realizada en estas tierras, pero a su vez mostramos sus prejuicios frente a la producción filosófica latinoamericana. Creemos que lo que está a la base de esta visión, es nuevamente la ideología anarquista y su compromiso universalista, frente a las búsquedas nacionales y continentales de producir una filosofía propia.



Las consideraciones finales vienen a redondear lo expuesto en la presente tesis, dando coherencia y unidad a lo tratado a lo largo de los capítulos y estableciendo el lugar en el cual consideramos que tiene que ser reconocido el pensamiento de Cappelletti, tanto en el ámbito de la filosofía en América Latina, la filosofía latinoamericana, la filosofía argentina y su lugar en el anarquismo latinoamericano. Sólo en la concatenación coherente de estos aspectos del filósofo, podemos observar y señalar su lugar en la historia de las ideas latinoamericanas.

Ofrecemos, además, un anexo con la información recopilada de la obra de Cappelletti, de carácter parcial, que esperamos sea completado en el transcurso de nuevas investigaciones y sea un importante instrumento de rastreo de la obra del filósofo.

## Capítulo I

### Un enfoque de la filosofía anarquista de Ángel Cappelletti desde la Historia de las Ideas Latinoamericanas

“Un anarquista es esa criatura humana incesantemente atormentada por una idea de infinito en arte, en ciencia, en filosofía, que busca siempre más verdad en la verdad relativa, más belleza en la relativa belleza, más justicia en la justicia corriente; ese explorador atrevido de rumbos nuevos; ese genio que va muchos años o muchos siglos delante de la humanidad ascendiendo hacia un absoluto inaccesible, ansioso de alcanzar la suprema verdad, la suprema justicia.”

**Diego Abad de Santillán**

En este capítulo se abordarán los prejuicios que aún existen para estudiar el anarquismo. Además, se presentará un panorama sobre los estudios que se han llevado a cabo sobre la obra de Cappelletti. A partir de estas formulaciones, hemos configurado un marco metodológico que comienza con la revisión histórica de la conformación de la Historia de las Ideas Latinoamericanas para, luego, profundizar en la propuesta metodológica de Arturo Andrés Roig. Esta última se trata de una herramienta necesaria para comprender el enfoque de nuestra investigación, es decir, un medio de acceso al proyecto anarquista y filosófico de Ángel Cappelletti. Así, se presta especial atención a la elaboración del *a priori antropológico*, la moral de emergencia y la función utópica del discurso, en relación con la ideología anarquista, categorías con los cuales se construyó esta tesis.

## 1. El anarquismo, ese lugar complejo

El pensamiento anarquista es, quizás, el que ha sufrido mayor incompreensión por parte de los estudiosos al intentar describirlo o posicionarlo en algún lugar de importancia en la historia de las luchas sociales. Sus contribuciones, por ejemplo, en el campo político son deliberadamente omitidas y es inusual citar en algún curso de teoría política sobre el Estado en cualquier universidad a Bakunin, Kropotkin o Malatesta. Los aportes del pensamiento libertario, sus elaboraciones teóricas, sus estrategias de lucha, sus presupuestos filosóficos, así como su historia, no son contemplados con el mismo rigor que otras ideologías. Se ha esgrimido, ante esta situación, que se trata de un pensamiento romántico, perteneciente a un estadio pre-político, de espíritu violentista, teóricamente vago, entre otros prejuicios. En el campo filosófico la situación es aún más árida: la filosofía contemporánea, salvo algunas excepciones como Michel Foucault, Noam Chomsky o Miguel Abensour, no tiene una relación fluida con el anarquismo.

En este sentido, compartimos la reflexión del militante y sociólogo uruguayo Daniel Barrett sobre el apresurado juicio de muerte del anarquismo y los permanentes prejuicios sobre dicha ideología:

¿Cuántas veces hemos oído ya, en medio de la prisa burocrática por extender certificados de defunción, cobrar las herencias que correspondan y adoptar a los huérfanos respectivos, que el anarquismo ha muerto definitivamente: que sus hombres, sus travesías y sus propuestas son sólo una curiosidad para historiadores; que sus resortes ideológicos básicos no representan otra cosa que una evocación nostálgica de un mítico igualitarismo agrario; que sus alzamientos individuales o colectivos no expresan más que una rebeldía infantil, primitiva y pre-política; que su destino inexorable no puede resultar en algo distinto que una

sala extravagante y más o menos entrañable en el museo de las reliquias revolucionarias; que sus nociones fundamentales son invenciones intelectuales delirantes, carentes de profundidad, despojadas de articulaciones teóricas relevantes, huérfanas de todo desarrollo posible y ampliamente superadas por el recorrido y la experiencia de las sociedades humanas? (Barret, R. 2011, 20-21).

En el contexto latinoamericano estas apreciaciones se tornan aún más evidentes; no solo la inclusión del pensamiento anarquista es tangencial, sino que, además, son los mismos estudios que naturalizan los prejuicios antes mencionados.

Sin embargo, no podemos dejar de nombrar a profesores como Felipe Corrêa que, en Brasil, ha realizado un trabajo significativo para posicionar al anarquismo y sus contribuciones en el pensamiento político, con el estudio, entre otros anarquistas clásicos que parecían olvidados, de Bakunin. En Argentina contamos con el aporte de Aníbal D'Auria, quien, además de ser abogado, politólogo y filósofo es profesor de Teoría del Estado, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y autor, entre otras obras, de *El anarquismo frente al derecho* (2007). Carlos Solero, por su parte, militante anarquista y miembro de la Biblioteca y Archivo Alberto Ghirardo, es profesor en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, y se destaca como ensayista sobre temáticas sociales, desde una perspectiva anárquica. Cabe mencionar que la producción actual, cada año, se enriquece con nuevas publicaciones e investigaciones, hecho que se puso de manifiesto en los dos encuentros realizados por el Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo(s); el primero, realizado en Buenos Aires, por el CeDInCI y la Universidad Nacional de San Martín (2016) y, el segundo, realizado por la Universidad de la República y CeDInCI, en

Montevideo, Uruguay (2019), con expectativas del tercer encuentro que se realizará en Brasil en el corriente año. No podemos dejar de mencionar la importante labor realizada por CeDInCI y los investigadores que lo conforman, quienes nos proporcionan permanentes actualizaciones sobre la cultura de izquierda y, específicamente, del anarquismo.

Más allá de los prejuicios académicos y sus notables excepciones, lo cierto es que el anarquismo en América Latina logró posicionarse como una de las principales alternativas revolucionarias de las masas oprimidas desde las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX y, si bien su influencia en las décadas posteriores decae, nos ha legado una serie de expresiones culturales, políticas, sociales, artísticas, literarias, arquitectónicas y musicales invaluable. En cuanto al pensamiento latinoamericano, aquí nos interesa específicamente una manifestación: la filosofía.

Aunque la perspectiva filosófica del anarquismo latinoamericano es una de sus facetas menos estudiadas, es posible localizar una expresión objetiva y particular de él: un filósofo anarquista. A Ángel Cappelletti lo estudiamos desde esa posición, como receptor de una visión de sociedad ácrata y cómo se proyecta históricamente a partir de ella.

## **1.2 Sobre los estudios de la obra de Ángel Cappelletti**

La existencia de estudios parciales que se encargan de Cappelletti demuestra la falta de profundización en la obra del filósofo<sup>4</sup>. Dichos trabajos han sido realizados, mayormente en el medio caribeño. Allí Cappelletti es recordado como un profesor que dejó una honda huella, específicamente en la Universidad Simón Bolívar, de Caracas, la

---

<sup>4</sup> Ver anexo, sección sobre estudios de la obra de Ángel Cappelletti de la presente tesis.

Universidad de los Andes, de Mérida, y la Universidad Nacional de Costa Rica, casas de estudios en donde la obra de Cappelletti ha sido publicada, estudiada y elogiada. Sin embargo, existen importantes vacíos sobre la etapa argentina del filósofo, en cuanto a sus maestros, las universidades en que impartió clases, su participación en el anarquismo y a los motivos de su exilio venezolano. Tampoco hay claridad sobre sus libros (excepto aquellos de mayor renombre), artículos publicados, entrevistas y al respecto de su retorno a Argentina, poco tiempo antes de fallecer. Además, si tuviéramos que localizar geográficamente la obra de Cappelletti, ¿dónde radicaría?: ¿en la historia del anarquismo latinoamericano, argentino o venezolano? Y respecto de la filosofía latinoamericana, ¿en la historia de las ideas latinoamericanas?

Con todo, los estudios mencionados han sido desarrollados en forma parcial, sin consideración de la totalidad de su obra y, en algunos de estos, existen imprecisiones biográficas y un tratamiento superficial de la filiación anarquista de Cappelletti.

Concordamos con Alejandra Ríos (2011) en que su obra comienza a ser redescubierta y leída con mayor seriedad, por lo menos desde la reedición de sus obras más conocidas desde 2004 en adelante y la recuperación de otras en formato digital, aunque está en una etapa germinal de divulgación. En este esfuerzo se enmarca nuestro trabajo, que intenta llenar algunos vacíos sobre la vida y obra del filósofo:

(...) el esfuerzo de Cappelletti por acercar a los estudiantes y estudiosos de la filosofía, la política y el anarquismo, a textos de autores anarquistas y socialistas libertarios, muchas veces traducidos por él mismo y al tiempo interpretados para un público aún en ciernes, es un esfuerzo que aún no comprendemos y al que apenas empezamos a darle el reconocimiento que se merece. Así las cosas,

entre su labor propiamente académica como profesor, asesor de tesis de grado, ponente y conferenciante; entre la escritura e investigación filosófica, este autor dedicó mucho de su tiempo a divulgar el pensamiento anarquista en América Latina (Ríos, A. 2011, 171-172).

### 1.3 El anarquismo latinoamericano en perspectiva de la Historia de las ideas latinoamericanas

“No hay en América latina una filosofía original y autónoma ni han producido los latinoamericanos hasta el presente nada que pueda considerarse como un aporte decisivo al pensamiento universal”

Cappelletti, A. 1995a, 10

El epígrafe precedente nos anticipa un obstáculo notable y que no es otro que el eterno retorno a la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana. Se trata de una cita extraída del último libro publicado en vida por Ángel Cappelletti: *Filosofía argentina del siglo XX* (1995), que expone una suerte de puesta al día con la filosofía argentina y el pensamiento latinoamericano. ¿Puede concluir en esta última reflexión el itinerario filosófico de Cappelletti?, ¿podemos aplicar estas mismas premisas a su obra y comprobar que no generó una filosofía que tiene como núcleo la ideología anarquista? entonces, ¿es Cappelletti, simplemente, un profesor erudito y mero divulgador, dedicado a diversos intereses filosóficos, identificado con el anarquismo? La cita en sí misma sería fundamento suficiente para anular la discusión que estas preguntas plantean. Sin embargo, hemos decidido profundizar conceptualmente sobre el problema. En todo caso, el epígrafe nos permite incorporar a Cappelletti en la discusión sobre la filosofía

latinoamericana, apreciación que da cuenta de la discusión latinoamericana en torno a la producción de una filosofía original.

No se trataba, entonces, de enfocar la cuestión hacia la labor filosófica en el continente; ello no estaba en discusión, sí lo estaba la idea de originalidad de nuestra producción, expresada en el conocido modelo de recepción de las ideas europeas en estas tierras, único campo posible para considerar lo filosófico. Cappelletti, al respecto, señala como cuestiones fundamentales de lo que debería ser el filosofar latinoamericano los términos: “original”, “autónoma” y “pensamiento universal”. En la articulación de estas tres cuestiones se juega, al parecer, su existencia. En este sentido, no creemos forzar el pensamiento de Cappelletti hacia una tradición que él, en una primera lectura, no consideró decisiva (la filosofía latinoamericana). Pretendemos, por lo pronto, mostrar cómo él entiende y encaja su actividad filosófica en aquellos tres términos problemáticos. Constatamos que el tema de la filosofía latinoamericana, para muchos filósofos de estas tierras, no fue lo suficientemente comprendida en su complejidad, a pesar de encontrarse inmersos en ella de alguna u otra manera –incluso polémicamente-, o no los convenció. Desde ese lugar incómodo, entonces, intentaremos construir un camino de acceso a Cappelletti.

Delimitado el primer obstáculo, consideramos que la línea más desarrollada con la que contamos para acceder al filosofar latinoamericano como metodología e incluso como posición filosófica, sigue siendo la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Tradición no exenta de polémicas internas, diferencias y críticas, pero un medio de acceso que nos permite bucear en los intrincados y fascinantes pasadizos de las ideas latinoamericanas en perspectiva filosófica.



Con ella, esta investigación se propone mostrar la existencia de una posición filosófica presente en los diversos estudios que dedicó Ángel Cappelletti a la Historia de la Filosofía y sus problemas, en relación con sus estudios sobre el anarquismo. Una vez puesta a la “luz” esta filosofía “propia”, se procederá a establecer qué lugar ocupa, dentro del pensamiento latinoamericano, la filosofía latinoamericana, la filosofía argentina y el anarquismo latinoamericano. Hemos realizado un esfuerzo por ampliar el abordaje de la cuestión hacia el campo filosófico latinoamericano desde su propia discusión, puesto que la obra y vida de Cappelletti se desarrollan en el contexto de conformación de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Cappelletti, a su vez, adscribió al modo de historiar las ideas filosóficas en América Latina del filósofo uruguayo Arturo Ardao<sup>5</sup>, del cual fue amigo. Incluso, desarrolló una posición crítica propia sobre la filosofía latinoamericana y filosofía en América Latina a la que, con restricciones, podemos también aplicarle el rótulo de Historia de las Ideas “filosóficas” Latinoamericanas.

Cappelletti no fue un intelectual ajeno a los avances filosóficos que sus pares latinoamericanos desarrollaron en el siglo XX. Así como sus contemporáneos, su formación intelectual osciló entre el eurocentrismo, la profesionalización de la actividad filosófica, la búsqueda de lo latinoamericano, el exilio, desde su particular perspectiva crítica y libertaria. Intentaremos construir una mirada desde las “ideas” sobre el anarquismo latinoamericano, manifiesto en la propia filosofía de Ángel Cappelletti.

En el pensamiento latinoamericano hay escasas investigaciones que aborden, desde una visión filosófica, el anarquismo en América Latina, por medio de un análisis

---

<sup>5</sup> Esta cuestión se tratará con profundidad en el capítulo V, 5.1 de la presente tesis.

riguroso de sus principales figuras, o el modo filosófico mediante el cual se expresaron sus ideas. Solo en la Argentina, por consignar un ejemplo, la figura del activista y pensador anarquista Diego Abad de Santillán es considerada, en el abanico de pensadores, como parte de la obra *Pensamiento alternativo de la Argentina del siglo XX* (Biagini y Roig, 2004).

Por su parte, el chileno Ricardo Salas Astrain, en su enciclopédica obra de tres volúmenes sobre el *Pensamiento crítico latinoamericano* (2005), de la cual es coordinador, no considera dentro de los conceptos fundamentales ninguna temática referente al anarquismo latinoamericano; sí, por el ejemplo, al marxismo y sus manifestaciones en América Latina. En estos volúmenes se abordan distintos conceptos, a partir de la mirada crítica latinoamericana, en donde el gran ausente continúa siendo el pensamiento libertario.

En el apartado sobre Anarquismo latinoamericano de Luciana Anapios del *Diccionario del pensamiento alternativo* (Biagini y Roig, 2008) se aborda, de manera general, la cuestión del anarquismo en América Latina, haciendo hincapié en el papel que tuvieron los inmigrantes en el arribo a las ideas ácratas y en la trascendencia del rol que cumplieron los educadores, entre quienes nombra a José Ingenieros, Manuel González Prada, Julio Barcos, Diego Abad de Santillán, Alberto Ghirardo, Rafael Barrett, José María Zeledón, Omar Dengo, Vicente Lizcano y José Oticica. Por otro lado, se analizan las controvertidas expresiones políticas del anarquismo latinoamericano, derivadas de su compleja diversidad. Así, una de las características fundamentales de la expresión latinoamericana de la “idea”:

“(…) es la multiplicidad, las divergencias y las corrientes diferenciadas –y muchas veces hasta contradictorias y en conflicto- que convivieron en él. Esta es la principal razón por la cual el anarquismo es concebido como un movimiento que no se estructura a través de una línea partidaria” (Biagini, H. y Roig, A. 2008, 46).

En este sentido, Anapios recupera dos manifestaciones del anarquismo latinoamericano que son fundamentales para entender las expresiones propias del mismo; la primera, es el caso de la FORA en Argentina que, como organización obrera, nunca se fusionó con tendencias sindicalistas y, el segundo caso, es el magonismo en México, en donde prácticamente todo un movimiento anarquista se origina a espaldas del partido liberal mexicano. Dicha corriente actúa como precursora de la Revolución mexicana.

Por su parte, existen proyectos de cooperación continental que han contribuido a ampliar la matriz metodológica, para considerar como filósofos a quienes, por su pensamiento más que por su formación, merecen el título. En este sentido, el libro *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano Del Caribe y “Latino” (1300 – 2000)* (Dussel, E. et al., 2009) es un claro ejemplo de la amplitud de perspectiva que lleva a reconocer a una serie de pensadores que, bajo el canon de la filosofía estándar, no eran contemplados. En ese contexto, se considera como filósofos a dos pensadores que se identifican con el anarquismo: el paraguayo-español Rafael Barrett y el peruano Manuel González Prada.

En la obra *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* de Carlos Beorlegui (2010) se abordan otros intentos de sistematizar la filosofía latinoamericana. En el caso de los pensadores anarquistas, únicamente es contemplado el autor Manuel González Prada y el texto de Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica* (1984), en el que se

aborda de manera más amplia la cuestión del anarquismo en América Latina, por medio de la figura de Ricardo Flores Magón.

A través de lo expuesto, podemos concluir que queda un largo trabajo por hacer, en el cual consignamos la investigación inaugural del uruguayo Gerardo Garay Montaner en su tesis de Maestría en Ciencias Humanas (Mención Estudios Latinoamericanos) en la Universidad de la República, titulada: *Anarquismo y utopía en el pensamiento de Luce Fabbri y Rafael Barrett* (2012). En ella utiliza el armazón categorial de Arturo Roig, sobre estas dos importantes figuras del anarquismo latinoamericano. La tesis de Garay Montaner proporciona un nuevo enfoque sobre el anarquismo latinoamericano, más allá de los necesarios estudios históricos que son el fuerte hasta el día de hoy, y los más conocidos.

#### **1.4 Particularidades del filosofar latinoamericano y la Historia de las ideas latinoamericanas**

Una de las particularidades de la forma de hacer filosofía en América Latina, es que rompe con los parámetros establecidos de lo que se considera como “filosofar”. Entre otras categorías de acercamiento a la cuestión, se la ha denominado ensayismo libre, formato amplio que nos podría ayudar a vislumbrar sus propias características y constatar las singularidades de este filosofar latinoamericano, más allá de las fronteras del estilo. Ampliar los marcos metodológicos de análisis impuestos, o simplemente abandonarlos, sobre aquello que se reconoce como lo filosófico y lo no filosófico, permitió dar con pensadores no solamente originales, sino también inmersos en un marcado compromiso social. Es esta distinción de la filosofía hecha en estas tierras, de generar un pensamiento en el clamor de las luchas sociales, en un contexto que los interpela a

responsabilizarse por la realidad que intentan comprender y, en muchos casos, transformar, lo que le asigna su principal característica, en efecto:

La filosofía de Latinoamérica –explica Hugo Biagini-, en su sentido conceptual, no sólo se halla entrañablemente ligada a la cuestión social, sino que esta misma, tomada en su amplia extensión –desde la ética y el derecho hasta la educación y la economía-, ha sido percibida como su clave reflexiva y su atributo esencial. Así se ha ido apartando deliberadamente de supuestos ascetismos gnoseológicos y axiológicos, de prescindentes mecánicas notariales, frente a la conflictividad humana o a perdurables estructuras de dominación y nuevas formas de explotación. [...] Se procura sortear aquí la inveterada escisión entre conocer y obrar, entre lo universal y lo particular, entre razón y sensibilidad, entre saber erudito y vulgar que se halla presente en perspectivas y orientaciones muy disímiles. Está lejos entonces de preconizarse, como en las versiones cerradamente espiritualistas, que el más auténtico filosofar consiste en replegarse dentro de sí mismo y que la libertad pertenece siempre a un dominio recóndito sustraído a la esfera pública. Por ende, no deja de tenerse en cuenta la necesidad de instituir un orden equitativo, con lo cual se rescata la variable política sin contraponerla ineluctablemente a la figura del pensador, el moralista o el científico como si dicha inquietud existencial constituyera una faena en sí misma deleznable y perturbadora” (Biagini, H. 2009, 118-119 Citado por Oviedo, G. 2021, 18).

Entendemos a la Historia de las Ideas Latinoamericanas, como una disciplina que se conformó en un proyecto para recuperar el pensamiento latinoamericano más allá del canon profesional de lo que se consideraba filosófico. Se planteó como objetivo central superar la idea de “originalidad” como principio fundante de una filosofía latinoamericana, ampliando el margen de análisis a pensadores que, por su producción espuria, quedaban

fuera del canon. Así, la primacía de las supuestas construcciones puras de la razón como fundamento de una filosofía, abre paso a una metodología de análisis compleja, que tiene en consideración factores más profundos como el contexto social, el horizonte discursivo, la biografía, la recepción, el testimonio. En este sentido, asumimos que las ideas irrumpen siempre de manera mediada y, en el caso latinoamericano, esto ocurre en el texto, en el sentido más amplio del término (que excede el soporte y género expresivo usual para considerar qué es un texto) y ninguna mediación es transparente, puesto que hay una relación necesaria entre texto y contexto, cuya conexión es fundamental para desentrañar el sentido de un pensamiento. En esta línea de acceso de las ideas latinoamericanas, a la cual adscribimos, la relación entre filosofía y política es fundamental, puesto que ha sido la forma de manifestación más clara por la que han circulado las ideas filosóficas en América Latina.

Elaborada en un primer momento bajo el armazón categorial de los filósofos transterrados españoles, bajo el alero de José Gaos, la disciplina transita desde un método de lectura del pensamiento latinoamericano hacia una posición filosófica. Formalmente, comienza con los seminarios de Gaos en México, desde principios de 1940, pero pronto se convierte en un movimiento latinoamericano que se ramifica por todos los países del continente, dejando exponentes en todos ellos, que se plantean la recuperación de los pensadores de sus propios países. Sus bases, como nos cuenta Arpini (2003), se encuentran en el circunstancialismo de Ortega y Gasset y el historicismo de Wilhelm Dilthey, entre sus principales influencias.

El movimiento llega a su mayor estado de madurez cuando se enfrenta a la crisis generada por el diálogo Zea-Bondy, a fines de la década de los sesenta, momento en

que se revisan las bases epistemológicas de la disciplina, e irrumpen una categoría fundamental para iniciar un enfoque más preciso de la cuestión: la dependencia. Para Arpini (2016), los aspectos centrales que generaron esta superación radican en el reconocimiento de las diversas influencias que otras líneas de análisis provocaron en el mismo. Damos cuenta aquí de la filosofía analítica, la teoría de la dependencia y diferentes enfoques sobre el problema de lo ideológico, que empezaban a cambiar de manera radical la problemática latinoamericana y no eran advertidas con suficiente atención hasta entonces. Por ello, la figura de Salazar Bondy es fundamental en este punto. La normalidad, entendida como un canon profesional que aseguraba el ejercicio filosófico, no solucionaba el tema de la originalidad, la inautenticidad, sus rasgos imitativos, su pobreza argumentativa. Frente a ello, Salazar Bondy aporta una visión crítica para entender el problema en el que se encontraba el estado de la cuestión; si bien podríamos afirmar, con ciertos límites, los adjetivos antes señalados sobre la filosofía latinoamericana, también podríamos decir que estos se pueden aplicar a la filosofía de cualquier parte del mundo. La cuestión para Salazar Bondy se jugaba en los fundamentos sociales; en este sentido, advierte con gran agudeza que son los conceptos de subdesarrollo, dependencia y dominación los que definen el filosofar latinoamericano. Estos se vuelven categorías necesarias para explicar nuestro filosofar y, con ello, se abre una bisagra de comprensión del problema. En definitiva, el filosofar latinoamericano debe incluir siempre estas categorías, puesto que son ellas las que permiten señalar la originalidad o autenticidad como falsos problemas. Salazar Bondy acierta en el punto de la problemática filosófica latinoamericana con una crítica que definirá los desarrollos posteriores.

La crítica a estas herramientas metodológicas logró, por una parte, redimensionarlas y, por otro, ampliar sus límites. Así, la revisión crítica no solo se centró en el uso instrumental del historicismo, sino en él mismo y en sus supuestos teóricos, “(...) es decir con la forma de afirmar al sujeto histórico y con el modo de relacionar la teoría y la praxis histórica” (Arpini, A. 2016, 181). Concluye, así, Arpini en otro de sus estudios:

Esto es, abandonar el “mundo de las ideas” para ocuparse con las ideas expresadas en discursos por sujetos concretos que pugnan por conocer y transformar el mundo. Todo ello implicó un trabajo epistemológico crítico de ampliación teórica y metodológica, llevado adelante por Arturo Andrés Roig, con el propósito de desenmascarar la ambigüedad y el carácter ideológico del discurso, tanto filosófico como político (Arpini, A.2020).

### **1.5 Arturo Roig entre renovación metodológica y valoración del pensamiento anarquista**

La revisión crítica de la metodología y sus bases filosóficas dará como resultado un paso decisivo en el campo de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, en lo que podríamos señalar como su segunda fase, con el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig. Nos referimos a su obra capital: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), en donde articula un análisis filosófico a partir de lo que se llamó “amplitud metodológica”, es decir, un nuevo canon de interpretación de las ideas latinoamericanas. La selección de las fuentes es importante para la Historia de las Ideas Latinoamericanas, puesto que se consideran todas las expresiones de ideas que puedan ser conocidas como textos: libros, manuscritos, oralidad, documentos públicos, cartas. Para Arpini la ampliación de lo que se entendía, hasta ese momento, como “texto filosófico” es una absoluta novedad,



por ello:

“(…) se anticipa, en cierta manera, la problemática del dialogismo interno o intertextualidad, esto es la presencia de otros textos, anteriores o actuales, interactuando con el texto presente. La problemática de la intertextualidad ha sido ricamente desarrollada por la semiótica contemporánea a partir de los estudios de Mijail Bajtin” (Arpini, A. 2014, 5).

En lo estrictamente filosófico, Roig nos aporta una nueva perspectiva del filosofar desde América Latina, que ya no responde a las cuestiones nacionales ni a exigencias fundantes, y tampoco a presupuestos ontológicos o esencialistas, aunque sin negar o rechazar los aportes o diálogos con la tradición occidental. Por ello, Roig genera como condicionante del filosofar el “*a priori antropológico*”, que: “(…) se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros” (Roig, A. 1981, 16). Así, entendemos por *a priori antropológico* aquella condición filosófica que manifiesta a un sujeto que se pone como valioso a sí mismo, como acto de autoafirmación, que se reconoce y comprende en una estructura de dependencia y su horizonte reivindica la utopía, “(…) a partir de su historicidad, proyectada hacia el futuro como posibilidad” (Arpini, A. 2013,13). Es, además, un sujeto empírico plural, un “nosotros” que solo es posible en el reconocimiento del “otro”, cuyo auto reconocimiento es, por lo mismo, social e histórico. Para Roig (1981) durante la historia de América Latina ese sujeto se ha expresado varias veces.

Es a partir del mismo *a priori antropológico* que se nos permite aplicarlo a una especial forma de reivindicación ideológica foránea a América Latina, que logró expresarse con prácticas propias: el anarquismo. Nosotros no hablamos de “recepción”

o “traducción” del anarquismo en tierras americanas, cuestión que nos parece fundamental, como ya ha ocurrido con el marxismo y su más insigne “traductor”, José Carlos Mariátegui. Lo que nos interesa es cómo el discurso anarquista se manifiesta desde un a priori antropológico, como un discurso reivindicativo de las clases oprimidas, en palabras del propio Roig:

(...) los anarquistas, por su parte, de una afirmación de un “nosotros” mediante “complementación”; frente al derecho natural, pensaban éstos en un derecho social; ante lo jurídico como sistema coercitivo de la “maldad originaria”, oponían las fuerzas emergentes y rupturales del sistema imperante, aun cuando ello implicara partir otra vez del mito de la “bondad por naturaleza”, justificado ahora por el hecho de la emergencia misma. Frente a la categoría del temor que impulsaba a los teóricos de la burguesía a escindir la fuerza del derecho en sus formulaciones doctrinales, nunca en su praxis, los explotados y dominados organizaban su discurso sobre las categorías de la ira y la esperanza (Roig, A. 1981, 207-208).

Roig es el único historiador de las ideas latinoamericanas que ha valorado el rol del anarquismo con mayor trascendencia que en los términos de dato histórico. Así lo demuestra su preocupación por su manifestación en el Río de la Plata y en una de sus principales figuras: Diego Abad de Santillán. Roig nos dice sobre Santillán:

Para quienes no sepan quién fue Don Diego, bueno está recordar que fue el jefe de los anarquistas catalanes que derrotaron inicialmente a las tropas alzadas en favor de Francisco Franco y tomaron la ciudad de Barcelona en nombre de la República. Y todavía hemos de recordar que fue uno de los más destacados dirigentes del anarquismo argentino, que en su momento tuvo a su cargo la edición del célebre diario *La protesta humana* y que concluyó, ya anciano,

escribiendo una monumental *Enciclopedia Argentina*, única hasta ahora (Roig, A. 2009, 196).

Como testimonia el depósito de las cartas personales de Diego Abad de Santillán, que se conservan en El Instituto Internacional de Historia Social<sup>6</sup>, en Amsterdam, Arturo Roig tuvo una intensa relación epistolar con él, en los años 1965, 1967-1972, 1976. Esto demuestra que la atención del filósofo mendocino no solo se centró en las publicaciones que se dedicaron a abordar el tema, sino que también interactuó con los autores mismos. El contexto en el que Roig establece esta correspondencia es relevante, pues se trata de la Mendoza de mediados de la década de los sesenta hasta el comienzo de la más sanguinaria y ominosa dictadura del país. Por otro lado, podemos afirmar que es una década en que Roig dedica una particular atención a la cuestión del anarquismo en la Argentina, en tanto que se centró en la revisión de la literatura disponible (escasa por ese entonces) y que, además, tuvo relación directa con las fuentes.

Para Roig, la importancia de Abad de Santillán radica en sus implicancias en el movimiento anarquista argentino y español y en la valoración de sus vivencias biográficas, en las que el ideario anarquista no fue adquirido por medio de lecturas minuciosas, sino que fueron entregadas por humildes obreros, muchas veces analfabetos, en fábricas, cárceles, “(...) que vivían el anarquismo entendido como un humanismo reivindicador de la dignidad humana” (Roig, A. 2009, 196). Esta preocupación no es baladí y se trata de lo que el propio Roig llamó Moral de la

---

<sup>6</sup> *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis*, abreviatura: IISG

Emergencia, esto es, una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina que nace desde los movimientos sociales y no desde fuera de ellos, en efecto:

(...) no estamos hablando del saber universitario, el que se ha caracterizado más por la repetición e imitación del saber europeo, que, por lo creativo, sino en aquellos intelectuales nuestros, universitarios o no, en los que la originalidad no fue expresamente buscada, sino que fue fruto del encuentro con lo único que nos hace originales, la realidad. Y, por cierto, que, en líneas generales, mal podríamos caracterizar aquella quiebra de totalidades opresivas, como una cuestión exclusivamente moral. El hecho, dentro de los términos amplios de lo que podríamos considerar como una "antropología de la emergencia" fue moral, más también y, por eso mismo, político, económico y en sus momentos más creadores, profundamente social (Roig, A. 2000).

Según Roig (2009), el anarquismo representó una forma particular de "humanismo popular" cuya potencia, agregamos nosotros, definió gran parte de las luchas sociales de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es decir, se expresa como una moral de emergencia. En esta imbricación, podemos encontrar lo propiamente latinoamericano, en cómo dicha "moral" se expresa bajo el discurso anarquista, de consabida matriz europea. Los promotores de la "idea", conscientes o no de la especificidad latinoamericana, supieron hacer visibles sus principios y los habitantes de estos lugares lo hicieron propio.

En este sentido, para nuestra investigación, la concatenación entre la condición del filosofar, expresado por el a priori antropológico, junto con la moral de emergencia, posibilitan una lectura filosófica del anarquismo en América Latina. Es por ello que consideramos a la dimensión histórica como un horizonte de sentido, no como la realidad

misma, ella misma inaprensible, pero sí sujeta a interpretación y mediada por las ideas como construcciones de realidad.

Una tercera cuestión que hemos tenido en cuenta de Roig (1987) es la función utópica del discurso. Como bien nos advierte, la utopía como futuridad es crítica de las fallas del presente. En esta operación, la utopía excede el mero relato y se convierte en un agente activo de la realidad de su presente en la cual es generada. Pero Roig va más allá: todo discurso posee una dimensión utópica y la cuestión radica en apreciar cómo en estos discursos filosóficos, políticos, la función utópica del lenguaje sea consciente o no, es ejercida por un sujeto. Así Roig, determina tres dimensiones de la función utópica, a saber; una “función crítico-reguladora”, una “función liberadora del determinismo de carácter legal” y una “función anticipadora de futuro”.

Todas ellas, según nuestra apreciación, son aplicables al discurso anarquista en tanto este posee una utopía consciente, que es generada a partir de un diagnóstico crítico de la realidad presente. En este sentido, el anarquismo latinoamericano es esencialmente utópico, en cuanto plantea un ideal de sociedad a partir del diagnóstico de la realidad en la cual le tocó irrumpir. Sus métodos de acción al respecto no son únicamente organizativos de resistencia, sino que, además, los anarquistas construyen un discurso utópico, un imaginario que pretende subvertir la realidad misma. No funciona como profecía sino como brújula, e intenta ser una herramienta de posibilidad para la liberación. Así, la utopía anarquista excede el “género utópico” y convierte su futuro, como ideal posible y alcanzable. Para Roig lo importante del anarquismo es su relación con lo “(...) utópico [que] es vivido como cuestión popular (...), pero aparecerá, a su vez, un tipo de intelectual, anarquista, por cierto, que dará forma teórica y lógicamente literaria

a la utopía” (Roig, A. 2009, 196).

De la filosofía de Arturo Roig hemos considerado fundamentales estas cuestiones concatenadas: el a priori antropológico, la moral de emergencia y la función utópica de todo discurso. Este enfoque particular de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, para nosotros:

(...) constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional "historia de la filosofía". En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional (Roig, A. 1981, 17).

Junto con los aportes de Roig, también hemos considerado la lectura de la Historia de las Ideas Latinoamericanas realizada por la filósofa Adriana Arpini, con especial atención en su lectura sobre el exilio filosófico latinoamericano, ya no leído como una vivencia testimonial, sino como un problema filosófico y categoría que define nuestro filosofar reciente. Sin esta lectura, sería imposible comprender ciertos nudos fundamentales de la filosofía de Ángel Cappelletti.

Creemos que la formación académica de Cappelletti, su grado y doctorado en filosofía, es trascendida por su obra. Es decir, que la figura de filósofo no depende directamente de la formación profesional filosófica, como veremos en su reconstrucción biográfica. Cappelletti es un pensador profundo que si bien, cumplió con los ritos propios de la formación universitaria (una novedad en todo caso en los pensadores anarquistas latinoamericanos), su filosofía no queda definida exclusivamente por lo académico. Esta posibilidad de considerar el pensamiento de Cappelletti, más allá de lo netamente

profesional, es posible gracias a su identificación con el anarquismo. Allí radica su autoafirmación y permite considerar su obra filosófica más allá del ejercicio divulgativo científico, puesto que cada manifestación de su pensamiento remite a una concepción libertaria implícita. En palabras de Arturo Roig:

“(...) muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar” (Roig, A. 1981,17).

Como hemos visto en este capítulo, en la mayoría de las historias de la filosofía y pensamiento latinoamericano, Cappelletti no es contemplado en alguna línea filosófica ni ideológica, salvo como referencia bibliográfica para algunos estudios sobre el anarquismo en América Latina (obras de uso casi obligatorio), pero no como un filósofo más. Nos encontramos frente a un vacío en la Historia de las Ideas Latinoamericanas, tanto en la historia de la filosofía argentina como de la latinoamericana. Por otro lado, la misma situación se repite en las cronologías y estudios sobre el anarquismo latinoamericano, en las cuales no se ha realizado, aún, una revisión de la obra de Cappelletti de manera exhaustiva. Consideramos a Cappelletti una de las figuras más importantes de la intelectualidad del anarquismo latinoamericano, crucial para abrir otras claves de lectura del desarrollo de las ideas en Nuestra América.

Pudimos haber elegido otras tradiciones que han trabajado a pensadores de izquierda en América Latina, quizás la más reciente sea la historia intelectual y sus diversas manifestaciones. Más de un lector objetará que la Historia de las Ideas Latinoamericanas no es la más idónea posición filosófica-histórica para estudiar la obra

de Cappelletti y sabemos que el fuerte de los estudios sobre anarquistas latinoamericanos sigue siendo los históricos (campo que también tiene su propia discusión). Por ello, quisimos aportar con una perspectiva desde las “ideas” sobre el anarquismo latinoamericano. Al revisar los distintos estudios sobre la filosofía latinoamericana, sus compilaciones y clasificaciones, comprobamos el vacío sobre el lugar del anarquismo en las mismas. Si bien las investigaciones de carácter historiográfico son mayores cada año, el enfoque específicamente filosófico latinoamericano sobre el anarquismo sigue siendo el gran ausente en los estudios. Inclusive, importantes filósofos latinoamericanos contemporáneos ya están aplicando, dentro de sus respectivas matrices de pensamiento, nociones que han sido trabajadas por los pensadores anarquistas.



## Capítulo II

### Ángel José Cappelletti, el hombre, el anarquista y el filósofo



Retrato de Ángel Cappelletti, fuente: Ateneu libertari Estel Negre

En este capítulo se abordarán los principales hitos de la vida de Ángel Cappelletti. Partiremos del contexto de la Argentina en que el filósofo desarrolla su primera etapa vital, donde se profundiza su formación académica; el peronismo como atmósfera ideológica-cultural; su labor pedagógica en las universidades nacionales; la crisis del anarquismo argentino; la dictadura del general Juan Carlos Onganía; su insilio uruguayo

y, luego, sus más de veinticinco años en Venezuela. Se profundizará en los efectos del exilio en la vida de Cappelletti y se presentará una colección de testimonios sobre su trabajo académico, tanto de amigos como estudiantes, en la que se muestran los aspectos más precisos de su vida.

## 2. La Argentina en que nació Ángel Cappelletti

Ángel José Cappelletti nació el 15 de marzo de 1927 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Hijo de Antonio Cappelletti y Elbina Quilici, que llegaron a esa segunda patria que era, por entonces, la Argentina para los inmigrantes italianos. Es, por lo tanto, descendiente del aluvión migratorio que sufrió el Río de la Plata desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, aquella migración europea que cambiarían el entramado social de lo que era el latifundismo argentino y el ideal de la Nación.

La Argentina que recibió a Cappelletti estuvo marcada por varios procesos histórico-culturales de alta relevancia social, que se venían gestando desde principios del siglo XX. Como plantea Ricardo Falcón (2010), se generaron tres debates de importancia que guiarán la cuestión social, las ideologías y la intelectualidad. El primero de estos debates sobre la “Nación”, es la respuesta antipositivista que amplió una gama de ideologías nuevas, entre las cuales destaca el pensamiento irigoyenista, influenciado por el krausismo; irrumpe, además, el nacionalismo “telúrico” (común en los países latinoamericanos desde los comienzos del siglo XX) que, para Falcón, intenta dar respuestas a las primeras crisis de la visión país de la generación del ochenta, en un intento de asimilación de la masa ingente de inmigrantes que llegó al país desde las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. El segundo debate de importancia es la reacción sobre la revolución rusa, cuestión que se profundizó en la década de los veinte. El tercero, que para Falcón no fue explícito, es la cuestión de la legitimidad del régimen democrático.

De la situación del anarquismo en la Argentina, al momento del nacimiento de Cappelletti, nos cuenta Suriano (2005) que las nuevas formas de represión, como la

intervención de civiles, sorprendieron a los libertarios. Estos grupos nacionalistas y patrióticos de civiles fueron avalados gubernamentalmente, lo que efectivizó y agravó las prácticas represivas. La quema de bibliotecas, locales obreros, oficinas de redacción, la persecución de barrios judíos, se aunaron a otros factores que marcaron el declive del anarquismo. Sin embargo, Suriano recalca cómo el imaginario anárquico pervivió de manera potente tras la década de los treinta:

No obstante, los anarquistas lograron pervivir en el imaginario social al conservar una porción del prestigio adquirido al despuntar el siglo XX, debido a la constancia y persistencia puestas en sus banderas tradicionales. Mantuvieron latentes la llama del reclamo de la libertad de prensa y de reunión, la exigencia de derogación de leyes las leyes represivas (residencia, Defensa social), la liberación de los presos sociales y sus detenidos emblemáticos como Simón Radowitzky, encarcelado en Tierra del fuego durante veintiún años (Suriano, J. 2005, 55).

Desde 1930, instaurada la dictadura del General Uriburu, los derroteros del movimiento libertario serán la persecución y la represión. La llamada “Década Infame” irrumpe en un país que atravesaba un cambio de matriz productiva, expresada en el fin de los oficios, con el fin de arribar a un modelo industrial. Así, las formas organizativas del anarquismo tendrán que adaptarse a las nuevas condiciones sociales. Sin embargo, la FORA se mantendría firme en la organización federativa, frente a las nuevas organizaciones por industria, que será la forma dominante de las décadas posteriores. Pese a este complejo panorama, la voluntad del movimiento anarquista se mantendrá en pie, con la creación de la Federación Anarco-Comunista Argentina (FACA) en 1935. Se trata de la primera organización específicamente anarquista de la Argentina, y que

continúa la línea del Comité Regional de Relaciones Anarquistas (CRRRA), una asamblea anarquista llevada a cabo desde 1932 que fue su origen.

Pese a lo anterior para Juan Suriano la pérdida de influencia del anarquismo en la Argentina será constante, agolpándose con cuestiones más profundas propias de las lógicas anárquicas:

Estas causas profundas se relacionan con las propias formas de percibir y analizar los diversos niveles de la realidad argentina por parte del anarquismo y deben relacionarse también con factores coyunturales que fueron modificando, en algunos casos imperceptiblemente, las normas de sociabilidad política, social y cultural a las que el anarquismo no pudo, no supo o no quiso adaptarse (Suriano, J. 2005, 60).

Podemos visualizar que estos procesos mermaron el anarquismo argentino, junto con la represión y la crisis del anarcosindicalismo se sumó un evento internacional que definiría los derroteros del anarquismo a nivel mundial: la derrota de los anarquistas en la Guerra Civil española (1936-1939), que influyó de manera decisiva en los libertarios argentinos y del mundo. En dicha conflagración la ayuda internacionalista de los grupos antifascistas y anárquicos no pudieron detener el avance del fascismo. De manera trágica los experimentos de colectivización del campo, las fábricas y toda proyección de revolución social desde una perspectiva anarquista sucumben bajo los oscuros años del franquismo con la ayuda de los nazi-fascistas, el silencio de la URSS y la ceguera internacional.

Se sumaba a todos estos factores la mayor hegemonía de otras corrientes ideológicas de izquierda, que contaban con mejores medios para desplegar sus ideas,

entre otros factores no menos importantes.

El movimiento anarquista se enfrentó también a fenómenos ideológicos nuevos, aún más complejos por su matriz ambigua y prácticas organizativas inclusivas, como lo fue el peronismo. La mayoría de las conquistas del movimiento obrero serán cooptadas por el peronismo, con diversas prácticas, pero todas acrecentadas producto de que el movimiento anarquista argentino daba muestras de fatiga ante la, cada vez mayor, complejidad de los procesos sociales. Así, las diversas apuestas del anarquismo frente al peronismo, no solo debemos contemplarlas a partir de las organizaciones que lograron sobrevivir, sino en las diversas prácticas que utilizaron los anarquistas entre las que sobresale la reflexión ensayística:

(...) se caracterizaban por ser estudios de reconstrucción histórica del movimiento o de abordaje sociológico de cuestiones estatales. (...) Un apartamiento de la acción libertaria que estaba emparentado y era expresión a la vez, del agotamiento del Anarquismo como corriente ideológica contestataria en la Argentina, incapaz ya de producir iniciativas culturales y estudios sociales emergentes y vinculados a la praxis revolucionaria libertaria (Graciano, O. 2012, 102- 103).

## **2.1 La formación académica de Ángel Cappelletti**

La educación que recibió Cappelletti, tanto en la primaria como la secundaria, podemos afirmar fue una formación típica de los años treinta y cuarenta de la Argentina. El cursado de su secundaria lo efectuó en un seminario católico de La Plata (donde fuera compañero de Haroldo Conti). La impronta moral de la educación católica, ligada a los valores conservadores y patriarcales, no evitó una revisión crítica del joven Cappelletti sobre dicha formación.

Ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, para ser profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía (según la común titulación profesional de esos años en la Argentina), y egresó en el año 1951. Perteneció a una generación sobresaliente de estudiosos de la filosofía antigua en Argentina.

De la formación filosófica en la Universidad de Buenos Aires serán los profesores Ángel Vasallo<sup>7</sup>, Luis Juan Guerrero<sup>8</sup>, Miguel Ángel Virasoro<sup>9</sup>, Carlos Astrada<sup>10</sup> que, junto

---

<sup>7</sup> Ángel Vassallo (1902-1978), filósofo argentino, nacido en Italia, emigró a los 4 años hacia Buenos Aires. Cursó la carrera de Abogacía y filosofía (esta última que no terminó). Fue discípulo de Alejandro Korn, y especialista en la filosofía Henri Bergson, es considerado un existencialista con orientación trascendentalista.

<sup>8</sup> Luis Juan Guerrero (1897-1958) filósofo y psicólogo argentino, nacido en Buenos Aires, fue profesor de estética y ética en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Obtuvo una beca para estudiar en Alemania. Tuvo clases con Heidegger. Guerrero es conocido en el medio filosófico argentino por su preocupación por la estética, en su ya clásico libro "Que es la belleza" (1954), o por sus aportes a la psicología desde una perspectiva fenomenológica. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Zurich de Suiza y en la escuela de Marburgo, cumplió con rigor su rol de formación filosófica en distintas universidades del país. A la par de esto, un rol poco conocido es el que jugó en el movimiento anarquista argentino. El reciente estudio de Ricardo Ibarlucía (2020) "Retrato del filósofo como joven anarquista Luis Juan Guerrero y la Editorial Argonauta" es un completo análisis sobre la relación de Guerrero y el anarquismo y en específico con Diego Abad de Santillán y da cuenta de los distintos emprendimientos editoriales del joven Guerrero. Sobresale en este estudio el análisis pormenorizado del trabajo de la Editorial Argonauta bajo el influjo de Guerrero. Allí se publicaron obras de Malatesta, Rudolf Rocker, Kropotkin, Nestor Makno, Luigi Fabbri, entre otros importantes anarquistas.

<sup>9</sup> Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) filósofo argentino, estudió en la Universidad de la Plata abogacía, pero fue influenciado por la filosofía tempranamente. Ubicado en la generación del veinticinco que se caracterizó por la respuesta antipositivista y la influencia de la reforma universitaria de Córdoba de 1918.

<sup>10</sup> Carlos Astrada (1894-1970) nacido en Córdoba, estudió derecho para luego dedicarse a la filosofía. Significa en la historia de la filosofía en Argentina, el intento consciente de construir una filosofía nacional. Fue de los primeros en formarse en Alemania, siendo alumno de Max Scheler, Edmund Husserl e incluso Heidegger. Transita por varios momentos en su pensamiento, uno peronista, luego marxista para terminar en el maoísmo (Visitando inclusive la República popular China) Activo organizador del Congreso nacional de filosofía de 1949, en Mendoza, fue autor del libro "El mito gaucho" (1948) Fue director del Instituto de Filosofía de la UBA entre 1948 y 1956.

a los filósofos Francisco Romero<sup>11</sup> y Rodolfo Mondolfo<sup>12</sup>, quienes no fueron sus profesores directos, pero los considera sus maestros “(...) en un amplio y generoso sentido” (Cappelletti, A. 1995a, 5), quienes desempeñarán un rol fundamental en su formación intelectual, como también sus amigos y filósofos Vicente Fatone<sup>13</sup> y Risieri Frondizi<sup>14</sup>, pertenecientes a una generación previa a la de él. Se trata de intelectuales

---

<sup>11</sup> Francisco Romero (1891-1962) nacido en Sevilla, España, emigró hacia Buenos Aires en 1906, junto con su familia, e ingresó al Colegio Militar de Buenos Aires en 1910. En 1916 asiste a las conferencias de José Ortega y Gasset, donde comienza a desarrollar su vocación filosófica. Discípulo de Alejandro Korn, Romero. En 1917 ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras. En 1928, fue designado profesor suplente en la Universidad de Buenos Aires y al año siguiente en la Universidad de La Plata. En 1932, fue designado Profesor Titular en el Instituto del Profesorado en Buenos Aires y en 1936 en la Universidad de La Plata. Acuñó en 1940 el término “normalidad filosófica”, Noción que fue aceptada en la época, pero luego ha sido cuestionada por los desarrollos de la filosofía latinoamericana. Dicho término hacía referencia al “ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura”. Sobre la cuestión, se ha escrito y debatido bastante, pero no se puede desconocer que dicho proceso sirvió de pivote para la difusión de la historia de las ideas. Sin embargo, cabe advertir que con el término “normalización”, se intenta dar cuenta de un nuevo tiempo de la actividad filosófica en América Latina, en donde la misma (para los ojos de Francisco Romero) se vuelve normal. La realidad intelectual constatada que justificaba para el filósofo argentino dicha apreciación termina transformándose –según el lugar común de la crítica– en un criterio que “normaliza” la filosofía posterior, volviéndose en este proceso excluyente de toda forma divergente de pensamiento a lo que se entendía como el canon del ejercicio filosófico, puesto que intenta equiparar la actividad filosófica latinoamericana a la europea. Romero, hace referencia a la profesionalización y modernización universitaria de la actividad filosófica, proceso que debía ser realizado en esta etapa por la figura del “investigador” completamente formado en los problemas de la filosofía occidental. La ansiada “normalidad” se lograba con la consolidación de las condiciones propicias para estandarizar académicamente la filosofía. Esto traía por consecuencia obvia, que se institucionalizara en la universidad, se actualizará los medios bibliográficos a partir de criterios internacionales, y se orientará incluso filológicamente los criterios de lectura y recepción de las fuentes clásicas y modernas europeas. Pero también la “normalidad”, encerraba otro significado más profundo en Romero, a parte de los criterios científicos antes mencionados, se trataba de que la filosofía fuera una actividad influyente en las mismas sociedades latinoamericanas como ocurría en Europa, en ello estaba también cifrado eso de lo “normal”.

<sup>12</sup> Ver capítulo IV, de la presente tesis.

<sup>13</sup> Vicente Fatone (Buenos Aires, 1903 - 1962) filósofo argentino, considerado como uno de los introductores del pensamiento oriental en la Argentina. Fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Interesado por el estudio del pensamiento oriental, especialmente de la India, cultivó al principio una filosofía mística, pero luego fue elaborando un sistema original centrado en el tema de la libertad. En 1956 fue nombrado Rector Interventor en la Universidad Nacional del Sur por el dictador Pedro Eugenio Aramburu.

<sup>14</sup> Risieri Frondizi (Posadas, Argentina, el 20 de noviembre de 1910- Waco, 23 de febrero de 1983) Cursó filosofía en el Instituto Nacional del Profesorado de Buenos Aires en 1935. Su formación filosófica. Ganó una beca para realizar estudios en la Universidad de Harvard bajo un grupo de distinguidos filósofos: Alfred North Whitehead, C.I. Lewis, R.B. Perry, W. Köhler, William Hicking. En 1933 estudió en Buenos Aires con Francisco Romero, con quien mantuvo una relación íntima hasta su muerte. En 1937 se fundó el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Frondizi fue del grupo fundador de la Facultad y permaneció desde 1937 hasta 1946, en 1943 obtuvo una beca para cursar estudios de postgrado en la Universidad de Michigan en Ann Arbor durante un año. Frondizi recibió su maestría de la Universidad de Michigan en 1943 y su doctorado de la Universidad Autónoma de México en 1950. Fue rector de la Universidad de Buenos Aires, y bajo su rectorado se fundó la editorial Eudeba.



que fueron figuras señeras de lo que hoy podemos llamar filosofía argentina. Confluyen así, en la formación filosófica del joven Cappelletti, la filosofía analítica, el marxismo, el anarquismo, el orientalismo, la filosofía antigua, la fenomenología, la estética.

Si bien es cierto que los maestros filosóficos que considera Cappelletti son los que definen la filosofía argentina durante gran parte del siglo XX, es importante señalar que la orientación de la carrera de Filosofía en la UBA, en esa época, era neo-tomista y estaba bajo el dominio de la ideología del peronismo. Esto trae consigo complicaciones, si queremos considerar el impacto de la formación de la UBA en Cappelletti, tales como la renuncia de Romero a sus cátedras cuando llega Perón, en el periplo que va desde 1946 a 1955, proceso de intervencionismo universitario. Luego, Romero, al que podríamos considerar un liberal, se reincorpora a la universidad en el contexto de la Revolución Libertadora y efectúa la purga de la Universidad de Buenos Aires. Esta escisión de la filosofía argentina, ya generada desde el Congreso Internacional de Filosofía de Mendoza en 1949, en el que participa Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero y que, luego, serán cesanteados por Francisco Romero, entre otros importantísimos acontecimientos para la vida filosófica latinoamericana, se esboza la concepción filosófica del peronismo por medio de “la comunidad organizada”. Dicho congreso es el que se encuentra en la base de muchos de los desarrollos de la filosofía argentina posterior. Como nos cuenta Dante Ramaglia:

De modo paradójico, el congreso de 1949 venía a consolidar la “normalidad filosófica” que Romero había postulado como meta del progreso de estos estudios en nuestro país, ya que, precisamente uno de los objetivos que se cumplieron fue poner en comunicación a nuestra producción filosófica con los desarrollos más destacados que se estaban realizando a nivel mundial

(Ramaglia, D. 2022, 252).

En la variable ideológica y las diversas manifestaciones interpretativas del peronismo radica la principal dificultad que tenemos los investigadores al estudiar la filosofía argentina desde 1946. Antes de este periodo, las diferenciaciones son más claras: positivistas y antipositivistas, krausistas, marxistas, liberales y conservadores. Junto con ello, la discusión filosófica-política que se da en la filosofía argentina desde 1946, margina al pensamiento de “izquierda sin adjetivos” el gran ausente de las concepciones filosóficas posteriores y, si bien este tema supera los límites de esta investigación, nos resulta menester señalar el problema, puesto que afecta a nuestro filósofo investigado.

Las críticas de Cappelletti a las orientaciones de la formación académica filosófica argentina con la irrupción del peronismo fueron sin concesiones. Su contextualización de la formación de los años treinta y cuarenta de la Argentina es descripta críticamente y se trata de un registro testimonial de primer orden para entender el contexto de los años en que estudió en la UBA:

Ese país vivía entonces, a fines de los años treinta, una renovación cultural y filosófica, no exenta de profundas tensiones y contradicciones. El antipositivismo, cuyos inicios suelen hacerse coincidir con la visita de Ortega y Gasset a Buenos Aires en los años del centenario de la independencia, estaba lejos de constituir un movimiento homogéneo y unívoco. Por un lado, en neokantismo, la filosofía de la vida, la fenomenología, se vinculaba en lo político con nuevas formas de liberalismo, abiertas a las más diversas sugerencias sociales y aun socialistas. Por otro lado, la resurrección de la Escolástica se conectaba estrechamente, en casi todos sus representantes, con un

nacionalismo de neto corte falangista y nacional-socialista. Hasta el año 1943, la primera corriente, cuyos representantes más ilustres fueron Alejandro Korn y Francisco Romero, predominó en la cátedra universitaria y en todas las manifestaciones de la alta cultura nacional. El golpe de Estado fascistoide de 1943 (del cual había de surgir poco después el peronismo) instaló por decreto a los representantes de la neoescolástica en las universidades (Cappelletti, A. 1995a, 119).

Referente a los años del peronismo en la UBA, Guido Riccono y Judith Naidorf (2017) muestran que los datos producen resultados ambiguos. Si bien existió intervención, no toda puede ser atribuida al proceso peronista. Se puede convenir que el proceso de destituciones fue mixto, tanto con el Golpe de 1943 como en la ascensión de Perón. La historiografía sobre el tema se refiere mayoritariamente a la salida de intelectuales de renombre y la intervención universitaria, dos ejes que permean los análisis sobre la cuestión. Pero, ciertamente, el proceso estará marcado por “(...) el encuentro y desencuentro entre intelectuales y peronismo característico de los años 1943–1955” (Riccono, G. y Naidorf, J. 2017, 772). Todo indica que lo reaccionario de la década del treinta, la llamada “Década Infame” bajo la restauración oligárquica y neoconservadora pervive de forma estructural en la nueva administración desde 1943. Dicha visión estaba caracterizada por las tendencias que buscaban eliminar las cátedras libres y orientar la educación hacia los valores católicos y nacionalistas. Con Perón, solo se mantiene el patrón. En el caso de las universidades nacionales, los datos son claros:

Siguiendo la investigación de Sigal (1991) en la universidad la ruptura comienza en 1943, año a partir del cual un total de 240 profesores fueron expulsados de las universidades nacionales (SIGAL, 1991, p. 42). Es importante destacar que esos 240 docentes fueron expulsados por los miembros de extrema derecha que

formaron parte del golpe y que luego, durante la presidencia de Perón, no tendrán puestos clave en la administración educativa nacional (Riccono, G. y Naidorf, J. 2017, 777).

## **2.2 El trabajo académico de Ángel Cappelletti y sus áreas de estudios**

Ángel Cappelletti enseñó diversas materias manifestando un amplio abanico de intereses, entre los que encontramos: la historia de la filosofía, la lógica, cursos de introducción a la filosofía, cursos de lengua y literatura griega y latina. Además, se preocupó por divulgar y analizar el pensamiento filosófico de todos los tiempos, con mayor énfasis en la filosofía Presocrática, los atomistas griegos, la ciencia jónica y pitagórica, la filosofía clásica griega (sus principales exponentes), la filosofía de la Alta Edad Media, las filosofías orientales, las utopías antiguas y modernas, el pensamiento socialista, el socialismo utópico, la ideología anarquista, las distintas concepciones de la libertad, el positivismo, el Estado, el pensamiento latinoamericano. Dedicó trabajos a pensadores tales como: Heráclito de Éfeso, Anaxágoras, Protágoras, Platón, Aristóteles, Diógenes de Apolonia, Séneca, Marco Aurelio, Lucrecio, Pedro Abelardo, Étienne la Boëtie, Nicolas Maquiavelo, Martín Lutero, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Étienne Bonnot de Condillac, Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Karl Marx, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Pierre Clastres, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, entre otros. Tradujo de las lenguas originales (griego, latín, inglés, francés e italiano) textos de Heráclito, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Diógenes, Abelardo, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Meister Eckhart, Giordano Bruno, David Hume, Julien Lamettrie, Denis Diderot, entre otros. Sobre la obra escrita de Cappelletti el propio autor nos cuenta que se trataría de varios volúmenes, en efecto:

Mi último libro ya va a ser presentado en breve y trata sobre la “filosofía argentina”, este libro será aproximadamente el número cien que publico. Junto a más de 1.500 artículos publicados en revistas filosóficas y políticas. Tengo ocho o nueve libros en prensa como Conocimiento sensorial en Aristóteles; una traducción sobre Platón y el problema de la metafísica de un historiador alemán; en Gredos están por salir textos de los estoicos antiguos, que nunca fueron traducidos en castellano ni en ninguna otra lengua (Zenón, Cleantes); otro libro que ya sale es Utopías y antiutopías después de Marx, las utopías que surgen con el marxismo ya implantado, contra las predicciones del mismo marxismo que decía que las utopías no tenían sentido una vez ya instaurado el marxismo científico, antiutopías como la de Orwell, la de Wells... En Mérida tengo cuatro o cinco libros por salir sobre la filosofía helenística, etc. (Cappelletti, A. 1996).

Con respecto a los estudios en la Argentina y en América Latina sobre la antigüedad clásica -el campo de investigación donde más sobresale la producción de Cappelletti y el más conocido- permanecieron, salvo excepciones, ligadas a una estrecha clave de lectura dependiente de la filología europea que establecía claves de traducción, interpretación y comprensión de los filósofos canónicos; especialmente las traducciones españolas, que seguían las duras indicaciones de la escolástica. Enmendar este legado y, a su vez, aumentar la producción latinoamericana respecto a la filosofía antigua sería una de las principales tareas asumidas por Cappelletti. Es por ello una prioridad comenzar la recuperación de estas claves de lecturas, realizadas por filósofos identificados con ideologías como el anarquismo, medio en el cual solo hemos encontrado un homólogo, el español Agustín García Calvo<sup>15</sup>. Marcelo Boeri (2015),

---

<sup>15</sup> Agustín García Calvo (1926-2012) fue un gramático, poeta, dramaturgo, ensayista, traductor y pensador español. Realizó estudios de Filología Clásica en la Universidad de Salamanca, donde estudió con la primera promoción de alumnos del maestro de la filología clásica española, Antonio Tovar. Se

valora el papel de sus estudios sobre filosofía antigua dentro del medio hispanoparlante, pero con respecto a la labor de traducción (la filología) de Cappelletti, no parece muy convencido:

La producción de Cappelletti es muy vasta (y la calidad de la misma es a veces un poco desigual); sus contribuciones a las distintas aéreas de la historia de la filosofía fueron, sobre todo, a través de monografías y de traducciones anotadas de importantes textos de filósofos antiguos, medievales, renacentistas, y modernos (Boeri, M. 2015, 391).

En el campo de la filosofía medieval Cappelletti es considerado un aporte que trasciende la cuestión filológica. Su trabajo en el área se caracteriza, según Claudia D'amico (2015), por un enfoque que resalta su mirada sobre la sociedad medieval, ampliando el análisis más allá de la escolástica del siglo XIII, el recorte cronológico por excelencia de dichos estudios y una novedad en el medio estudiando pensadores medievales poco trabajados, incluso en Europa. Esta preocupación por la sociedad medieval:

(...) no tiene un sentido ideológico o apologético, sino que su propósito es destacar ciertos planteamientos e instituciones típicamente medievales sin las cuales no nos sería posible entender el mundo contemporáneo. A modo de ejemplo, consignamos lo que afirmaba respecto de la universidad: «El mundo antiguo no tuvo universidades. Cuando se habla de la 'Universidad' de Alejandría bajo el reinado de los Tolomeo o cuando se dice que Justiniano clausuró la 'Universidad' de Atenas, se incurre por lo general en un voluntario anacronismo.

---

doctoró en Madrid a los 22 años con una tesis titulada *Prosodia y métrica antiguas*. Identificado con el anarquismo, la censura franquista lo obliga a exiliarse en Francia.

La Universidad es un producto típico del medioevo cristiano» (D'amico, C. 2015, 444).

Diego Pro (1988), sobre la producción filosófica de Cappelletti, hace referencia a la calidad de sus estudios de la antigüedad clásica: "(...) todo lo que lleva escrito Cappelletti en materia de filosofía antigua se caracteriza por la solidez de sus publicaciones, realizadas con amplio y hondo conocimiento de las fuentes, aportes personales y claridad y precisión expositiva" (Pro, D. 1988, 263). Otro juicio que reconoce el trabajo histórico-filosófico y filológico de Cappelletti, lo encontramos en las apreciaciones del filósofo venezolano-mexicano Josu Landa, quien se refiere a su trabajo por medio de cuatro ejes:

(...) reconstruir las referencias culturales e históricas que permitieran la comprensión en el presente de textos fundamentales de la antigüedad clásica, la edad media y el renacimiento. -traducirlos de manera tal que las versiones castellanas armonizaran con una fidelidad total a los contenidos con la mayor claridad expositiva. Ajena a toda grandilocuencia o barroquismo, la escritura de Cappelletti se distingue por una discreta elegancia puesta al servicio de la corrección en el uso del lenguaje y del rigor hermenéutico. -Interpretarlos en términos de una reconstrucción de su sentido. Para ello, recurría a una imponente labor filológica que desembocaba en una relación minuciosa de sus antecedentes, así como en la consideración de las lecturas más influyentes y de su pertinencia en la actualidad. -Descubrir, inventariar, ordenar y ofrecer toda la información accesible sobre el texto del caso. Los aparatos críticos que armó Cappelletti, a propósito de sus versiones, son una lección de erudición y agudeza interpretativa y un acto caritativo en favor de los lectores que vivimos poco familiarizados con las raíces clásicas del orden cultural (Landa, J. 1996b, 303-304).

Fernando Báez en su estudio inédito titulado *Estudios helénicos en Venezuela* (2002), nos actualiza sobre el contexto histórico en el cual se han desarrollado los estudios clásicos en el país caribeño. Realiza un análisis sobre los trabajos filológicos de Cappelletti (lo incluye dentro de la tradición filológica del país) y nos aporta valiosísimos testimonios sobre la actividad de traducción de Cappelletti. Como señala Báez, el trabajo de Cappelletti no pasó desapercibido en el medio especializado. El hispanista francés Alain Guy, conocido en nuestro medio por divulgar la producción filosófica iberoamericana en los países europeos, especialmente en Francia, se refiere así a los estudios de Cappelletti:

Alan Guy, después de conocer la labor de Cappelletti, en Presencia del pensamiento antiguo en América Latina (Bulletin de la Société Toulousaine d'Etudes Classiques, Nro. 196-197, 1990), señaló que además de ser un "escrutador paciente y entusiasta", era uno de los investigadores helénicos latinoamericanos más importantes del siglo (Citado por Báez, F. 2002).

### **2.3 La docencia universitaria en Argentina de Ángel Cappelletti**

Se desempeña como profesor de filosofía en su Buenos Aires natal, actividad no exenta de contratiempos, debido a que el joven profesor se niega afiliarse al partido justicialista, quedando excluido de la docencia. Ello lo obliga a ganarse el pan en una humilde editorial. Es en el año 1954, con una tesis sobre la Filosofía de Heráclito de Éfeso, que se doctora en filosofía, proceso en el que recibe la influencia decisiva del filósofo ítalo-argentino Rodolfo Mondolfo, del que según afirma Carlos A. Solero "(...) fuera discípulo brillante" (Cappelletti, A. 2007, 7).

La docencia universitaria de Cappelletti comienza a mediados de la década de los



cincuenta, cuando migra hacia el interior del país para dar clases en la Universidad Nacional de Cuyo (1956-1957). Diego Pro, referente a su estadía en la ciudad de la vid, las acequias y el viento zonda nos cuenta: “Residió el Dr. Cappelletti (1927) en Mendoza durante 1956 y 1957, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se desempeñó como profesor de Literatura y Cultura Griega. Había egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en que obtuvo el doctorado en esas disciplinas” (Pro, D. 1988, 263).

Con posterioridad a su residencia académica de Mendoza, labor que se enfocó en la filosofía antigua y que, por alegre azar, esta materia sería continuada por el filósofo Arturo Andrés Roig desde 1959, emprende viaje hacia la provincia de Santa Fe, a la Universidad Nacional del Litoral de la ciudad de Rosario. En este tiempo realiza una prolífica labor docente, tanto pedagógica como investigativa; lleva a cabo trabajos sobre filosofía antigua en revistas especializadas de la Universidad Nacional de La Plata, en la revista *Humanitas* de la Universidad Nacional de Tucumán, *Philosophia* de la Universidad Nacional de Cuyo de Mendoza, además de traducciones enfocadas en la filosofía antigua, editadas por las Universidades del Litoral, también constan publicaciones hechas por la Universidad Católica de Asunción del Paraguay. Se le encomiendan, además, traducciones y estudios preliminares para el Centro Editor de América Latina, tristemente célebre por la quema de toda su producción, a principios de la década de los ochenta, por orden militar. Funda, además, la revista de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral, llamada “Cuadernos filosóficos del instituto de filosofía”, que publica cuatro números, entre el 1960 y el 1964, y de que fue uno de sus primeros directores,

junto con Adolfo Carpio<sup>16</sup>. Durante casi diez años el joven profesor Cappelletti ocupó la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad del Litoral, brindando varios cursos monográficos y seminarios.

## 2.4 Ángel Cappelletti, el poeta

A la producción intelectual de Cappelletti realizada en este tiempo, sumamos una actividad poco advertida: su faceta de poeta. Publica al menos tres libros: el primero de ellos es editado en 1959 con el título *Versos de la razón oscura* y, después, le continúan *Las bestias del tiempo* (1960) y *Natura naturata* (1966). Se trata de una poesía compleja, de raigambre filosófica, en donde la tragedia originaria de la existencia humana, los sentimientos morales, la fatalidad, el Yo y su relación con el universo, los sueños, la finitud humana, la totalidad y la naturaleza se expresan por medio de una metafísica de la palabra, que intenta bucear hasta los confines del misterio humano. Una poesía que no es fácil, pero, no por ello, carece de belleza; que encierra, por otros caminos, la búsqueda del *Cappelletti filósofo*. *Taverna Irigoyen* (1960), se refiere a la poesía del anarquista como "(...) directa y sin almidonamientos formales, dura y brillante a la vez: como el acero. Su tema dominante es el hombre, tema que sujeta a través de vida y muerte con la presencia casi constante de un testigo: lo onírico" (p.375). Veamos algunos pasajes de la poesía de su libro inaugural de 1959 *Versos de la oscura Razón y Natura Naturata* de 1966:

LAS MORADAS DEL SUEÑO.

---

<sup>16</sup> Adolfo Carpio (1923-1996) doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), cursó estudios en las universidades de Heidelberg y de Friburgo en Alemania. Fue profesor titular de Introducción a la Filosofía y de Metafísica. También fue profesor en la Universidad Nacional de Rosario y en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad de Puerto Rico. Fue miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Recibió el Premio Konex de Metafísica en 1986.

*Las moradas del sueño ya están llenas*

*De ctónicos fantasmas advenidos*

*Que ahora celebran misteriosas cenas*

*Con las malas palabras y las buenas*

*Que dijeron en tiempos fenecidos.*

*Mientras suena la flauta del pasado*

*Con dulzura implacable y sin remedio,*

*Por mis genios domésticos rodeado,*

*Desmenuzo la túnica del tedio*

*Y desciendo hacia mí, recuperado.*

*La invertida esperanza, la memoria,*

*Vierte el licor añejo en odres nuevos:*

*Nimios moscones arduos y longevos,*

*Satélites de sangre y de concordia,*

*El roc que venga los perdidos huevos,*

*La muralla infinita, las fragatas*

*De incansable blancura peregrina,*

*Ronda de cenobitas y piratas,*

*La lucha de las ranas y las ratas,*

*La semilla que canta y que camina,*

*El gran roble del mundo, los camellos*

*Paseando su fealdad y su paciencia,*

*Alicia acaricia sus cabellos,*

*Pachamama, Astarté, Kali, la Ciencia,*

*El insible peplo de la ausencia.*

*Cuando el vino del odre al fin se vierte*

*Antes del alba en un naufragio pleno,  
Se extinguen los fantasmas de mi suerte.  
Por la raíz de amianto de la muerte  
Asciendo a un limbo aséptico y sereno.*

#### EL YO DE LA RAÍZ

*Vuelo nupcial del viento  
Sobre la selva que su amor fecunda.  
No miro ya ni siento,  
humo leve se me hace el pensamiento,  
soy una inquieta llama sitibunda.  
  
Me quemo a cada instante  
Ansiando fecundar al amplio Todo  
Por ese mismo modo  
Silente y delirante  
Con que el viento se arroja hacia su amante.*

*A cada instante muero  
Porque viva encarnado el Yo absoluto.  
Cuando mi yo primero  
Se funda con el yo del mundo entero  
Habré de conquistar tan alto fruto.*

#### UNIVERSO

*El universo tiene quince años  
su cuerpo adolescente  
se entusiasma, se angustia  
y crece.*

*El Universo es una magnolia,  
fragante y explosiva;  
su lácteo ardor por el espacio  
sin fin se desperdiga.*

*El universo es una serpiente  
que desenrolla, leve,  
sus anillos de feroz mucílago  
en la jungla aséptica del éter.*

*El Universo es un himno báquico:  
sobre sí mismo gira  
en busca siempre de la última,  
de la perfecta rima.*

## **2.5 Ángel Cappelletti y su identificación con el anarquismo. El rol de un intelectual anarquista vinculado a la universidad**

Con respecto a la identificación de Cappelletti con el anarquismo, según su amigo el orientalista venezolano Elías Capriles (1998), fue el propio Cappelletti quien, en su juventud, descubrió su propio e innato anarquismo y que fue favorecido por el ambiente en que creció, puesto que es en Argentina, más precisamente en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, y en Uruguay, donde el anarquismo arrojó sus raíces más sólidas. Domínguez Rubio enuncia, frente a alguna posible militancia orgánica anarquista de Cappelletti, que “(...) estaba vinculado a la FLA, donde dictó algunas conferencias” (Domínguez, R. 2018, 116).

Andrés Cappelletti, hijo del filósofo, sobre la identificación de su padre con el anarquismo, nos cuenta:

La filosofía de mi padre tiene una marca muy clara que atraviesa la totalidad de

sus escritos, ya sea de modo explícito o no. Se trata del anarquismo, concebido como una filosofía política que para él constituía la única forma política capaz de contribuir a la construcción de una sociedad libre e igualitaria. Sin embargo, el anarquismo no se reduce, en su obra y en su vida, a ser una forma política más entre otras opciones posibles; el anarquismo era para mi padre una forma a la que intentaba adaptar su vida y también una manera de construir sus vínculos con los otros seres. También el anarquismo suponía una profunda e irrenunciable esperanza en un camino que habría de conducirnos, tanto individual como colectivamente, hacia una vida más feliz, si cabe la expresión. (Cappelletti, A. 2020).

Cappelletti colaboró con varias editoriales ácratas y centros de estudios sociales ligados al anarquismo. Entre las publicaciones anarquistas contemporáneas a Cappelletti resaltamos *Reconstruir*, revista libertaria, fundada bajo el alero de la Federación libertaria argentina (FLA) que, desde 1959, se convirtió en uno de los medios más prestigiosos por el cual se expresaron las ideas y reflexiones de los intelectuales anarquistas más importantes de ese tiempo, de la Argentina y el mundo, en la cual Cappelletti colaboró hasta su cierre, debido al Golpe Cívico Militar de 1976.

También destacamos la obra que dedica en honor a Juan Lazarte<sup>17</sup>, junto a Diego

---

<sup>17</sup> Juan Lazarte Rosario, 1891 – San Genaro, 1962, fue médico, sociólogo y activo militante gremial. Se formó en las universidades de La Plata, Columbia, Nueva York culminando en la Universidad Nacional de Córdoba, donde se graduó como médico. En esa ciudad participó del Movimiento de la Reforma (1918), para democratizar el gobierno universitario y quitar el carácter dogmático a la enseñanza y dotarla de rasgos científicos de la época. Ángel Cappelletti define así a Lazarte: “El doctor Juan Lazarte gustaba definirse así mismo como un humanista. Tal autodefinición, exenta obviamente de toda vanidad necesita ser explicada. (...) Sin embargo, si queremos comprender y valorar adecuadamente el humanismo de Lazarte, tampoco podemos pasar por alto otras influencias que se dejan sentir en él desde su primera juventud. Los pensadores de todos los matices y muy especialmente los libertarios, de Bakunin a Malatesta, de Proudhon a Reclus, con sus análisis críticos de la realidad socio-económica, con sus demolidoras polémicas contra el capitalismo y el estatismo, con sus proyectos de reconstrucción social (...) Dentro del ámbito universitario su actuación se remonta a los años estudiantiles de Córdoba. Allí, como todos sabemos, figuró entre los promotores de la Reforma. Pero a diferencia de muchos de sus compañeros de entonces nunca vio en ella un movimiento político o meramente académico. La vió como

Abad de Santillán y Ángel Invaldi, titulada: “*Juan Lazarte, militante social, médico, humanista*” (1964), que fue publicada gracias a la gestión del Grupo Editor de Estudios Sociales de Rosario, agrupación anarquista que se dedicó a publicar autogestivamente distintos estudios relacionados al anarquismo, al socialismo y a diversos problemas sociales.

De la relación con los intelectuales anarquistas argentinos contemporáneos a Cappelletti, podemos señalar que hubo una relación directa con Juan Lazarte y Diego Abad de Santillán; de este último se conserva la relación epistolar con Cappelletti, que se registra en los años 1963-1966, 1971, 1973, 1976 y permanece resguardada en el IISG, en Amsterdam.<sup>18</sup>

Con Juan Lazarte, quien fuera una figura fundamental para entender la relación entre universidad y anarquismo, junto con Diego Abad de Santillán<sup>19</sup>, se abre una

---

parte de un vasto impulso social con el cual debía marchar íntimamente unido el movimiento proletario y el sindicalismo obrero. (Cappelletti, A. 1990, 130-131)

<sup>18</sup> Fuente: <https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00004> [Fecha de consulta: 05/02/2021]

<sup>19</sup> No podemos dejar de señalar los aportes de Diego Abad de Santillán (1897-1983) al anarquismo internacional. Santillán fue director del diario anarquista más importante de la Argentina y América Latina; La protesta, fue además colaborador de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), también fue secretario de la Federación anarquista ibérica (FAI) y director de la publicación Tierra y Libertad, entre otras importantes acciones de su biografía ligada al movimiento anarquista. Podemos considerarlos como un activista y pensador entre dos tierras (España-Argentina) tanto en su papel de teórico como de militante, periodista, escritor, editor y traductor del anarquismo en un periodo clave del mismo que va desde los años 1918 hasta 1930 cruzando así ambos movimientos en los dos márgenes del atlántico, no sólo actuando como nexo, sino que también representando y dando respuestas a los variados intereses y problemas de la clase trabajadora, itinerario que desembocará con la Guerra civil española de 1936. Esta clave de lectura nos da las llaves necesarias para comprender su visión del anarquismo, figura que podría ser considerada como pieza fundamental del rol del intelectual libertario en nuestro continente. Ya en 1925, en el libro “El anarquismo en el movimiento obrero” Santillán junto a Emilio López Arango, se dedican a abordar cuestiones pertinentes a las conexiones necesarias entre la ideología anarquista y la filosofía, pero desde una perspectiva obrera. Poco se ha tratado la formación académica de Santillán, medicina en Alemania (no concluidos) en la cual nos podemos encontrar más de una sorpresa, cuando observamos su periplo por España siendo un joven anarquista llegó a tener clases de filosofía con Ortega y Gasset, en la facultad de Filosofía y letras de Madrid. Pérez de Blas (2002), nos dice referente a las reflexiones filosóficas de Santillán que; “La filosofía de Santillán tuvo desde sus comienzos un talante humanista. Su negativa a utilizar en la mayoría de los casos el método de la lucha de clases y la insistencia en llegar a un hombre nuevo como principio de la revolución remiten a un pensamiento humanista. A pesar de todo será tras la

categoría problemática para la historia del anarquismo: *el intelectual anarquista*. Nadia Ledesma (2012) profundiza sobre la cuestión, señalando que existe una frontera ambigua en el asunto, puesto que el anarquismo no ha poseído una vanguardia o élite intelectual.

A grandes rasgos, se pueden establecer dos agrupamientos de lo que denominaremos “Intelectual anarquista”: el primero, identifica al anarquismo como un partido político, en el que el intelectual no tiene un rol decisivo en la formación del movimiento, como es el caso argentino de las figuras de Diego Abad de Santillán, Emilio López Arango, Gastón Leval, excepciones de un proceso que queda definido por el movimiento social, más que por figuras específicas o referentes.

Un segundo grupo, para Ledesma queda determinado por: “(...) definiciones más abarcativas sobre el movimiento anarquista, otorgan[do] un papel significativo a las/os intelectuales en el desarrollo de acciones orientadas a colaborar con el proyecto” (Ledesma, N. 2012, 241). En este sentido, profundiza una serie de clasificaciones que nos resultan prácticas para entender el rol de la intelectualidad anarquista: la primera hace referencia a los llamados intelectuales “doctrinarios puros”, donde quedan implicados propagandistas, educadores, ideólogos, dependientes de su capital cultural y relación con espacios intelectuales, en especial la universidad; un segundo grupo de “intelectuales medios”, conformado por obreros autodidactas, cuyo conocimiento del anarquismo se dio por medio de su experiencia como trabajadores.

---

2° guerra mundial cuando tomará conciencia de un imperativo de los tiempos: unificar a la humanidad para evitar enfrentamientos como los vividos a partir del 36 en España y posteriormente a nivel planetario” (p.145).



Por último, el tercer grupo, denominado “autónomo heterodoxo” y que se caracteriza por su difícil delimitación, pero cuya acción estuvo ligada no solamente a espacios anarquistas, sino que, en muchos casos, fueron pensadores inclinados al individualismo anarquista, que tensionaron tanto las apreciaciones de los intelectuales doctrinarios, vinculados al trabajo sindical y a los intelectuales medios, caracterizados por su identificación militante adquirida por medio de la lucha social.

Cappelletti corresponde bajo las apreciaciones de Ledesma, a un intelectual doctrinario, pero que en plena crisis del anarquismo no logró una vinculación significativa con un movimiento que, desde la década de los treinta, luchaba por no desaparecer y había perdido su influencia como movimiento social.

Recordamos que desde 1956 hasta su muerte, Cappelletti fue profesor universitario y dejó claro cómo entendía el papel de la universidad en la sociedad, más allá de la esfera estatal o religiosa. En su ensayo “*Universidad y autogestión*” (1985) expresa sus principios acerca de cómo debe construirse una universidad desde una óptica libertaria, estableciendo como hito la reforma universitaria en Córdoba (1918) y su renovación a la orgánica universitaria hasta ese entonces. Así se da paso de la clase magistral-dogmática al seminario y el trabajo de laboratorio, se cuestiona el sistema de calificación, se promueve la asistencia libre, se abren nuevas asignaturas, carreras, en donde los postulados de la reforma representaban los ideales democráticos de un país que contradictoriamente no vivía una democracia. Algunos postulados programáticos serán asumidos por los estudiantes franceses en el célebre mayo del 68, lo que demuestra que fue un movimiento de trascendencia, más allá de Argentina y América Latina. Estos elementos señalados por Cappelletti son puestos en relación con la

proyección como instrumento de la revolución social que podría haber encarnado la reforma. Pero, contrario a lo que se podría pensar, Cappelletti rescata la arquetípica organización con la cual nació la universidad en el medioevo, esto es, su carácter gremial anterior a los procesos de cooptación de poder con la cual la universidad evolucionó hasta nuestro presente:

Conviene recordar que la universidad, nacida en el seno de la ciudad medieval, fue originariamente un gremio y no significó otra cosa más que "el conjunto de todos los maestros y estudiantes" de una ciudad. Este gremio se proponía "la búsqueda de la verdad" y su tarea consistía en producir y reproducir la ciencia, así como la del gremio de zapateros era la de producir zapatos. El gremio tenía una estructura no jerárquica, ya que el maestro no lucraba con el trabajo común, ni se aprovechaba de él más que los aprendices, y, por otra parte, toda la enseñanza estaba encaminada a igualar, inclusive en el saber, a los aprendices con el maestro. Y esto sucedía igualmente en la universidad, la cual en sus orígenes no dependía del monarca o del señor feudal, ni tampoco directamente de la autoridad eclesiástica y del papado, aunque pronto reyes y pontífices trataron de dominarla y utilizarla para sus propios fines. La universidad originaria presenta así una imagen arquetípica de la universidad autogestionaria, a la que se debe aspirar para el futuro (Cappelletti, A. 1985).

Su ideal no solo rescata el carácter gremial original del mundo universitario, sino también al valor público de esta institución, no necesariamente estatal, considerando el rol de la autogestión como una forma organizativa que debe ubicarse en la base de las lógicas universitarias para evitar intromisiones espurias a ella. La libertad de conocimiento debe ser protegida por la autonomía, que pone freno al poder estatal, político y económico. En su visión de universidad autogestionaria, el acceso debe ser

abierto y gratuito para todos, profesores y estudiantes deben registrarse a sí mismos como una comunidad autónoma. Como consecuencia, encontramos que:

(...) la universidad autogestionaria suprime exámenes, calificaciones, premios y castigos académicos, etc., reflejo y fruto de la competencia capitalista y de la lucha a muerte por el dinero, y promueve entre los estudiantes el sentido de la aventura, la fascinación del descubrimiento, la sed del saber por el saber mismo y el gozo de la creación. Los exámenes son sustituidos por la evaluación que el grupo hace de sí mismo y por la mutua evaluación de sus componentes (Cappelletti, A. 1985).

Añadimos a lo antecedente las apreciaciones de su hijo Andrés sobre la vinculación entre educación y anarquismo que tuvo Cappelletti:

Tal vez más que el poder lo que le interesaba a mi padre era la posibilidad de mostrar cómo una vida social era perfectamente posible sin la presencia del Estado, la institución que para él constituía la garantía de la dominación de una clase por sobre otra y con ello la persistencia de la sociedad dividida. Creo que trató de indagar respecto de las formas históricas que habían asumido diferentes pensamientos – filosóficos, políticos y científicos- en la búsqueda de la libertad y de la autogestión como forma predominante en la regulación de los procesos sociales. En cuanto a la necesidad de construir a través de la educación un pensamiento crítico y hasta revolucionario, mi padre compartía la convicción propia de los anarquistas: la educación popular y crítica de las instituciones del capitalismo es condición indispensable para cualquier transformación social revolucionaria. En sus últimos años, sin embargo, después de mucho transcurrir en los medios académicos de varios países, creo que ese entusiasmo había menguado, tal vez por haber alcanzado a percibir el incremento de la efectividad de los procedimientos para la gestación de subjetividades a – críticas y

normalizadas por parte de los procesos educativos formales y no formales (Cappelletti, A. 2020).

Ángel Cappelletti se corresponde con un cambio de época y generación que definirá, también, las prácticas anarquistas de la mitad del siglo XX en adelante en Argentina, orientadas hacia la contracultura y el ensayismo. Suriano (2002), en un esclarecedor texto, nos ilumina sobre este asunto para entender la tensión de clases sociales y el lugar de la discusión dentro del mismo pensamiento anarquista. Para Suriano, la “definición de clase” y la misma “lucha de clases”, no es central en el pensamiento libertario; no la niega o desconoce, pero el anarquismo tuvo la virtud de insertarse en una lucha de clases sin ser clasista. Así, la noción de heterogeneidad de clases permitió, en la práctica, incluir múltiples expresiones sociales que abarcaron desde obreros, intelectuales, artistas, autodidactas, afianzado en una cuestión central; si se aceptaba el clasismo como configurador de la sociedad, por consecuencia se debía aceptar la subordinación del “individuo” a las clases sociales superiores. El campo popular queda definido, entonces, en el anarquismo por la noción de oprimido, mucho más amplia en la práctica, que por su posición en el engranaje de explotación capitalista. En este sentido, si bien podemos diferenciar las evoluciones de los distintos sujetos anarquistas y considerar su extracción de clase para explicar sus distintas formas de expresión es, finalmente, la multifacética estructura que posee el anarquismo desde sus orígenes la que ayuda a explicar de manera más clara que se diera en Argentina una figura como la de Ángel Cappelletti; es decir, un filósofo, filólogo, profesor universitario, poeta y anarquista.

## **2.6 La ciudad de Rosario en la vida de Cappelletti**

Para el historiador Ricardo Falcón (2005) la ciudad de Rosario significó, en la

historia social de Argentina, un fenómeno particular. Si tomamos en cuenta que la composición social de la ciudad, desde 1870, estuvo influenciada por el factor étnico de la inmigración que creció de forma paulatina gracias a la expansión agrícola y ganadera, se puede visualizar la conformación de una serie de factores que hacen de la cuestión social un emergente con lógicas propias. Así, el disciplinamiento de las nuevas masas de trabajadores por medios coercitivos, hará que la clase trabajadora y la “cuestión social” naciera en las últimas décadas del siglo XIX. En este sentido, la transformación capitalista produjo nuevas clases sociales modernas: el proletariado, los sectores medios y la burguesía. En ese contexto histórico, el anarquismo tuvo un gran impacto en las luchas sociales de la ciudad, que para Falcón comienza a decaer recién desde el año 1908.

Rosario, a principios del siglo XX, se convierte socialmente en una de las principales alternativas revolucionarias y sindicales de la Argentina y América Latina, desarrollándose, en forma autónoma y plural, distintas orientaciones ideológicas que trataban la cuestión social. La aceptación de los sectores de clase media, jóvenes intelectuales y la creciente influencia en las sociedades obreras de dicha ideología formó un caldo de cultivo, que favoreció la propagación de las ideas socialistas. El fuerte de las organizaciones sociales, sindicales, será el socialismo y el anarquismo.

Debido al nivel de organización, la ciudad de Rosario fue llamada “la Barcelona argentina”. El curioso apodo fue obra de dirigentes socialistas porteños y hacía alusión al grado de movilización de la clase obrera rosarina, sobre todo por el predominio que tenían las ideas anarquistas en ellas. Estas circunstancias fueron conformando una experiencia de anarquismo urbano, cuyo desarrollo solo es comparable al de la ciudad

catalana, que era hasta comienzos del siglo XX y los inicios de la guerra civil española, el centro industrial de España, con un fuerte movimiento obrero de orientación anarcosindicalista consolidado a lo largo de setenta años.

En los años que vivió Cappelletti en la ciudad de Rosario (1958-1968), se caracterizó por el desarrollo de la gráfica y las artes plásticas, gracias a las actividades desarrolladas por el Grupo Litoral. Este grupo de artistas, influenciados por la obra del uruguayo Joaquín Torres García, renovarían la vida cultural de Rosario, proporcionando un gran número de discípulos que se formaron en diversas especialidades, e hicieron de aquella ciudad una referente en cuanto a las artes plásticas en Argentina. Sobresale allí la obra de Leónidas Gambartes (1909-1963), Juan Grela (1914-1992), Francisco García Carrera (1914-1976), entre otros.<sup>20</sup>

No es de extrañar, entonces, la relación entrañable y cariñosa de Cappelletti con Rosario, debido a su vida cultural y tradición de lucha social. Nos cuenta su hijo Andrés:

En esos momentos comenzó su actividad como profesor en Rosario, al principio viajando desde Buenos Aires y luego, muy pronto, radicándose aquí. De ese período recordaba una ciudad llena de amigos y de lugares y de costumbres que le resultaban entrañables. También la vida en la Universidad en aquel momento constituía para él un modelo de producción académica y de recursos materiales que posibilitaban esa producción en la Universidad Pública. (Cappelletti, A. 2020)

---

<sup>20</sup> Una de las discípulas formada en esta nueva gráfica es Melé Bruniard (1930-2020), quien realiza el grabado de madera para la obra en homenaje de Juan Lazarte: "Juan Lazarte, humanista, médico militante social" publicado por el Grupo editor de estudios sociales de Rosario (1964), en donde encontramos el escrito de Cappelletti, titulado: "Juan Lazarte, un humanista"

Centro neurálgico del anarquismo rosarino y argentino es la existencia de la Biblioteca y Archivo Alberto Ghiraldo. La biblioteca nace en el año 1946, junto con la conformación de la Unión Socialista Libertaria de Rosario (USL), agrupación en cuyas filas confluyen socialistas y anarquistas. La biblioteca padeció, desde sus orígenes, la persecución del peronismo por medio de la llamada Comisión Visca, creada en 1949 con el objeto de investigar las denuncias de torturas aplicadas a los opositores del gobierno, pero que terminó por dedicarse, casi como una cruel ironía, a investigar, censurar y clausurar los medios de prensa no alineados al régimen, entre cuyas acciones encontramos allanamientos a distintos lugares, el control del papel de diario y el cierre de publicaciones de prensa críticas, junto con la persecución de medios independientes. En el caso del anarquismo y los movimientos de izquierda, dicha represión se efectuó con la quema de la Casa del Pueblo en Buenos Aires, la persecución de los comunistas y anarquistas, la clausura de locales partidarios, sindicales y bibliotecas. Desde el año 1955, la biblioteca funcionó en el subterráneo de la calle Mitre 737, conocido en la época como “el sótano de los anarquistas”. Al respecto, Carlos Solero nos cuenta:

Allí se comienzan a reunir además de la USL, una agrupación llamada Defensa Activa de la Democracia (DAD) que era una confluencia de fuerzas políticas que estaban en contra de Perón (radicales, socialistas, demócratas progresistas, liberales y algunos anarquistas). También estaba el Comité de recuperación sindical, que promovía la recuperación de los gremios que estaban en manos de la burocracia sindical peronista (SOLERO, C. 2007).

Es en el contexto de la dictadura de Onganía que, en el año 1966, la biblioteca adopta el nombre del literato, director teatral y escritor anarquista Alberto Ghiraldo, para poder sortear la censura fascista. Es en el clima de prohibiciones de actividades políticas

que Cappelletti participó activamente en la biblioteca, en cuyo espacio se dictaban conferencias clandestinas a las que acudían figuras míticas del anarquismo argentino, como Diego Abad de Santillán. Desde el año 1966 la biblioteca impulsó todo tipo de actividades de agitación social y cultural, pero será con el Golpe Cívico-Militar de 1976 que los libros de la biblioteca, por seguridad y por la situación represiva del país, son trasladados a un domicilio particular. En 1981, la biblioteca es allanada, y son secuestradas las personas que la resguardaban por el Comando del Segundo Cuerpo del Ejército de Rosario. Mediante una acción judicial se pudo recuperar la mayoría de los libros. En la actualidad, la biblioteca está ubicada en el macrocentro rosarino, en calle Sarmiento 1418 y sigue realizando todo tipo de actividades anarquistas.

## **2.7 Cappelletti y el peronismo**

Analizar la postura de Cappelletti frente al movimiento político más importante de la Argentina, desde la mitad del siglo XX, nos parece fundamental. Esto es esencial para su reconstrucción biográfica, tomando en consideración que su primera etapa formativa se desarrolla en pleno auge de esta ideología. Como vimos, el anarquismo argentino desde 1930 entra en una aguda crisis, producto de los cambios organizativos del movimiento obrero, como también frente a los aparatos represivos del Estado. Argentina con su especificidad, desde 1943, entra en la vorágine de su propio populismo y proyecto nacional que culminará con una inusitada visión del Estado, tras la conflagración de la Segunda Guerra Mundial, en donde el anarquismo ya no tendrá la misma proyección en las luchas populares.

Dos hechos fundamentales con respecto al peronismo marcarán al joven Cappelletti. El primero, fue la intervención peronista de la Facultad de Filosofía y Letras



de la UBA y el segundo, el haber quedado proscripto en la docencia por negar su afiliación al Partido Justicialista.

Respecto del peronismo, dedica el ensayo *“Los tres movimientos populares de la Argentina del siglo XX”*, escrito en 1984 y publicado en la revista *Polémica* en 1985, año en que por primera vez el peronismo fue derrotado en las urnas. Este texto fue republicado en el libro *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano* (1990) y, además, se publicaron los textos *“La ideología del peronismo”* (1984), *“Precedentes de la ideología peronista en Brasil”* (1990), republicados en *Ensayos Libertarios* (1994), donde acomete una crítica sin concesiones hacia la ideología del General Juan Domingo Perón, que caracteriza como el “tercer movimiento popular” de la Argentina, y en otros textos se refiere al peronismo como “fascismo demagógico populista”. Cappelletti se refiere al peronismo como una ideología de difícil comprensión para el afuerino que intente dar con sus principios troncales:

El fenómeno del peronismo desconcierta al observador europeo y latinoamericano. El movimiento aparece como algo contradictorio y confuso, tanto en su desarrollo histórico como en su composición social. Cuando se trata de definir su ideología, la contradictoriedad y la confusión suelen alcanzar niveles apocalípticos, al menos en el periodismo y en el hombre de la calle. Se ha llegado a sostener que ideológicamente el peronismo no es nada, puesto que lo es todo o casi todo. Esta tesis, que no deja de vincularse en algunos casos con la pseudo-sociológica teoría del fin de las ideologías... (Cappelletti, A. 1994b, 171).

Cappelletti considera que el peronismo debe ser entendido a partir de varios factores que lo potenciaron como un movimiento de masas, en donde encontramos su policlasismo y el mimetismo de una ideología que, lejos de ser ambigua, sabía muy bien

lo que estaba construyendo. Cappelletti considera que el estudio del peronismo no puede remitirse únicamente a Perón, de quien, en una lectura superficial, se atisbarían contradicciones, sino que la clave de la ideología peronista se podría descifrar en su proyecto original, que interpreta, de alguna manera, las contradicciones político-sociales que no fueron respondidas por la socialdemocracia o por el sindicalismo revolucionario. Así, sitúa el origen del peronismo en la oligarquía terrateniente y el ejército, combinación que buscó su apoyo en el lumpen de las periferias bonaerenses para luego, en un complejo proceso de cooptación, arrastrar a parte de la clase obrera y, pronto, a la campesina:

(...) si por «peronismo» entendemos –y no podemos dejar de hacerlo– ante todo el proyecto político-social básico del coronel Perón, cuando funda su movimiento y su partido, la caracterización no admite mayores dudas. Al regresar de Italia, en cumplimiento de una misión encomendada por el ejército argentino, es un ferviente admirador de Mussolini. Convencido de que el corporativismo fascista constituye la única alternativa posible al comunismo soviético en el mundo, pero seguro también de la inevitable derrota de las potencias del Eje en la guerra que por entonces se desarrolla en el viejo continente, concibe con rapidez genial un plan para sustraer a la Argentina –y, con ella, a toda Latinoamérica– del infausto destino que amenaza a la humanidad. Se trata de reproducir allí un Estado fuerte –totalitario sin llamarlo nunca así– que organice una sociedad con estamentos jerárquicamente ordenados («la comunidad organizada») y siempre en definitiva regidos por el poder estatal (Cappelletti, A. 1990, 13).

Cappelletti sostiene que la finalidad estratégica del peronismo era evitar la lucha de clases y, con ello, frenar cualquier tentativa revolucionaria de las masas populares hacia un proyecto socialista. Frente a esa amenaza y el logro de mantener las

instituciones reaccionarias de la sociedad, encarnadas en la propiedad privada, la familia patriarcal, la tradición católica, el poder de los estancieros y las fuerzas armadas, se construye una visión del Estado supremo, que será la garantía contra el igualitarismo real, así:

La originalidad de Perón –su genialidad, podría decirse– consistió en darse cuenta de que tal proyecto no podía llevarse a cabo en la Argentina –donde había una tradición de medio siglo de luchas obreras en la FORA y otras agrupaciones de izquierda; donde había funcionado la democracia pequeñoburguesa del radicalismo– con el lenguaje y los instrumentos que Mussolini empleara en Italia. Por otra parte, la situación internacional tampoco lo hubiera consentido, dada la derrota del fascismo y del nazismo en Europa. Se trataba pues, de buscar otros medios y otra imagen. Perón comprendió, ante todo que no se podían conservar los privilegios (del ejército y la Iglesia) y la estructura de clase –fundada en el obvio predominio de una burguesía terrateniente con resabios feudales– sin hacer concesiones a los trabajadores de la ciudad y del campo. Más aún se dio cuenta de que sólo el apoyo masivo de los trabajadores a su proyecto podía asegurar el éxito del mismo. En lugar de organizar *fasci di combattimento*, creó «unidades básicas»; en vez de asaltar sindicatos, se apoderó de ellos. Pocas veces tuvo que encarcelar, torturar o matar. Su arma preferida era la corrupción y el manoseo sonriente. Sustituyó el aceite de ricino por la botella de sidra y la cachiporra por el pan dulce (Cappelletti, A. 1990, 14).

Para Cappelletti, las leyes sociales que promulgó Perón que intervinieron directamente los salarios, se sumaron reformas sensacionalistas de poca profundidad, que lograron la aprobación de gran parte de la clase trabajadora del país. El peronismo se convierte, progresivamente, en un movimiento de masas que, por medio de un número mayor de adherentes, gana en cantidad lo que pierde en cualidad. Por ello, Cappelletti

se refiere a lo camuflatorio del peronismo, a su carácter estructural monolítico a partir del líder carismático que funciona como base de la cohesión social. Al mismo tiempo, construye una *sui generis* ideología que logra combinar los elementos más contradictorios, que alcanzan coherencia y sentido, solo en el proyecto de Perón. A su corpus doctrinal acudieron las más disímiles posiciones ideológicas; el radicalismo, los conservadores populares, socialistas, comunistas, trotskistas, demócratas cristianos, nacionalistas e, incluso, algunos anarquistas y anarcosindicalistas. En este sentido, Perón tuvo la habilidad de convocarlos, pero impregnándolos de su visión corporativista totalitaria, puesto que, para Cappelletti, el peronismo mantiene esencialmente su carácter fascista, aseveraciones que escandalizarían a más de algún partidario del peronismo en la actualidad:

Con el peronismo se hacen carne en los trabajadores argentinos algunas de las ideas más reaccionarias y muchos de los ideales más sórdidos de nuestra época: la simpatía por el falangismo español y por la dictadura latinoamericana –Perón era amigo no sólo de Franco y de Salazar sino también de Stroesner, de Rojas Pinilla, de Pérez Jiménez, de Trujillo, de Somoza, de Duvalier, etc.); la admiración por las fuerzas armadas –nunca desmentida por el peronismo a pesar de todo los golpes recibidos–, el respeto por la Iglesia jerárquica y ultramontana; el nacionalismo fascistoide y candombero; el revisionismo histórico –en el peor sentido del término–; el culto por Rosas y por los señores feudales del caudillaje; el desprecio, lleno de ignorancia, por la Ilustración y por la Revolución Francesa y sobre todo la idea –y el ideal– del Estado todopoderoso, fuente de toda razón y justicia encarnado en el líder; la mentalidad verticalista; el odio a la revolución y el inmovilismo social disfrazado de populismo; la beneficencia gubernamental como sucedáneo de la victoria en la lucha sindical (Cappelletti, A. 1990,15).

Con esperanza, Cappelletti ve en los vaivenes de la vida social y política argentina la posibilidad de la vuelta de la influencia del anarquismo en las luchas sociales del país. Tras el triunfo de radicalismo sobre el peronismo en las urnas (1985), luego de los ominosos años dictatoriales, con utópica esperanza, espera el retorno de sus mejores días de aquella ideología que, antaño, la mayoría de los trabajadores argentinos abrazaron como propia, aunque ya no bajo sus mismas organizaciones clásicas:

Para nosotros lo importante no es tanto el triunfo del radicalismo, sino más bien la derrota del peronismo, en la medida en que ello hace posible –aunque se trate todavía de una posibilidad bastante remota– del retorno de un movimiento obrero y popular renovado según el espíritu –ya que no según la letra– del forismo. Tal vez el movimiento de degradación ideológica creciente sea cíclico, y así como se descendió del anarquismo al radicalismo y de éste al peronismo, a lo mejor se pasa ahora del peronismo al radicalismo y, más tarde, otra vez del radicalismo al anarquismo o al anarcosindicalismo (Cappelletti, A. 1990, 16).

## **2.8 El exilio de Argentina de Cappelletti, su paso por el Uruguay y su labor en Venezuela**

Los avatares de la gobernabilidad y agónica vida política de la Argentina en el siglo XX, causaron profundos efectos en la intelectualidad del país. Con la irrupción de la dictadura del general Juan Carlos Onganía en 1966, la Argentina vuelve a sumirse en un proceso fascista, que cimentará las bases de la más sanguinaria y brutal dictadura del país, a partir de 1976.

Es importante detenerse en este punto, puesto que la actividad filosófica no se realiza en aislamiento, sino que está mediada por el contexto en donde se ejerce. Arturo Roig llama a los años dictatoriales y su relación con la filosofía “la filosofía argentina de

los años crueles”, pero antepone a la filosofía las decisiones del sujeto que filosofa:

Así, pues, no hay propiamente “decisiones filosóficas”; las decisiones están tomadas antes que el filosofar mismo y este es claramente un desarrollo guiado por aquellas tomas de posición previas (Roig, A. 1993, 98).

La figura del exilio en filosofía, con sus alcances en el contexto latinoamericano, es de preocupación reciente. En el caso argentino, el análisis del exilio desde una perspectiva filosófica, lo ha llevado a cabo Adriana Arpini (2020), a partir de la fragmentación que sufrió la disciplina en los años del cólera. Resulta evidente que la filosofía se ve afectada por los procesos de censura, siendo una de las más violentas repercusiones el desarraigo del exilio.

Para Adriana Arpini, el exilio filosófico significó:

(...) como experiencia vital de una persona, como vida en suspenso, pero también como compromiso y libertad creadora. Al mismo tiempo, como dimensión constitutiva de toda vida humana que se afirma a sí misma y busca perseverar en el ser, y como necesidad de tomar distancia reflexiva/crítica respecto de una cotidianidad abrumadora, seca, sin sentido. Más aún se menciona el exilio de la filosofía misma, es decir se denuncia un estar la filosofía fuera de su territorio. Esto último habilita el poner en duda si acaso la filosofía tiene un territorio ya delimitado. ¿Qué filosofía es la que se exilia? (Arpini, A. 2020).

La filósofa prosigue su reflexión, con la noción de cómo abarcar el exilio filosófico, tratándose de un proceso poco estudiado en su manifestación latinoamericana; ¿es, simplemente, un exilio intelectual o tiene configuraciones propias que ameritan un análisis pormenorizado de sus particularidades? La cuestión no es aislada, sino que el

análisis de la mayoría de los filósofos latinoamericanos debe contemplar la variable del exilio, como configurador de una etapa de su producción, considerando que la disciplina, en su pasado reciente, está marcada por los efectos de las últimas dictaduras cívico-militares:

Así, se habla de “exilio intelectual” o “exilio cultural”, pero no se habla con la misma frecuencia de “exilio filosófico” o “exilio de la filosofía”, aun cuando los filósofos podrían quedar abarcados en aquellas expresiones más generales. Además, si “literatura del exilio” hace referencia a la producción literaria de los exiliados, aún si en ella no se habla del tema del exilio, lo cual habilita la distinción entre literatura del exilio y literatura en el exilio (cf. Flier, 2014), ¿podría igualmente hablarse de filosofía del exilio –para referirse a la que aborda expresamente el problema exilar– y filosofía en el exilio –en referencia a la producida en el destierro –exterior o interior–, cualquiera sea el tema que en ellas se aborde? ¿Qué diferencia podría establecerse entre “filosofía del exilio” y “exilio de la filosofía”? ¿La reflexión filosófica soterrada y silenciada de quienes padecieron el exilio interior, es “filosofía del/en exilio”? (Arpini, A. 2020).

En la producción técnicamente filosófica de Cappelletti no se puede advertir un efecto directo del exilio. Sin embargo, en los numerosos artículos de estilo periodístico en los que reflexiona sobre diversos temas políticos o de contingencia mundial, se puede apreciar el exilio expresado en su dimensión psicológica. Cappelletti, pese a ser un anarquista convencido, aborrecer al Estado y sus fronteras nacionales, nunca dejó de ser argentino.

Otra de las reflexiones sobre el exilio y sus efectos en la filosofía, es la que nos comparte Noelia Gatica, tomando en cuenta las apreciaciones de Horacio Cerutti:

El exilio tiene para Cerutti el valor de «corte» y «ruptura» al tiempo que propone «convertir mediante un gran esfuerzo el exilio en creativo» . Si bien, advierte cómo esta experiencia atraviesa en cierta medida nuestra existencia, evita caer en una metafísica del destierro conducente a la naturalización u homogeneización de las múltiples situaciones en que ha cristalizado y cristaliza hoy, la expulsión de individuos contrarios a un régimen político determinado. En este sentido, también el padecimiento del exiliado trastoca la experiencia individual y colectiva de la temporalidad. El pasado «sigue doliendo» en el presente y produce una ruptura tanto al interior de la comunidad como en el sentido de pertenencia de quien ha sido desterrado. Esta experiencia se manifiesta en el modo en que la memoria interpela la ausencia en la historiografía oficial e irrumpe contra la pretensión de linealidad de las historiografías nacionales (Gatica, N. 2019, 117).

En este sentido, Cappelletti es hijo de la profesionalización filosófica en Argentina; participa en la consolidación de carreras de filosofía, es influenciado por su formación en la UBA, participa activamente de las redes de producción filosófica de su tiempo, crea revistas, escribe artículos, libros, poemas, es, ante todo, profesor académico universitario, con una prometedora carrera que ya se podía vislumbrar desde su juventud, tuvo su casa, sus libros, cuadernos con notas, su forma de vida, amigos, familia. Todo ello es interrumpido, abriendo interrogantes que no podemos contestar, como qué trabajos teóricos quedaron truncados, qué líneas de investigación no pudieron desarrollarse, qué redes de filósofos argentinos construyó, cuáles fueron sus vínculos con los viejos y nuevos anarquistas de su tiempo, cuál era su proyección en la Universidad del Litoral, cómo se refleja el desplazamiento geográfico de Cappelletti, cómo se apropió de la cultura del nuevo país que lo recibió, cómo cambia su perspectiva de la cultura.



Pero todas estas cuestiones biográficas, creemos, tienen como tronco ético la ideología anarquista que explica las decisiones vitales que tomó Cappelletti frente al contexto social de su tiempo.

Pero ¿cuáles fueron las causas más directas del exilio de Ángel Cappelletti?

Frente al clima hostil y ante la, cada vez más aplastante, falta de libertades, como el intervencionismo en las universidades, se margina de la actividad académica en la Universidad del Litoral. Como nos recuerda Horacio Tarcus: “(...) era director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de dicha Universidad cuando renunció a sus cargos, tras el Golpe Militar encabezado por el General Juan Carlos Onganía en 1966” (Tarcus, H. 2021). Algunas de las referencias biográficas confunden la salida de Cappelletti con la dictadura de Videla o la hacen coincidir. Esto es un error, puesto que su exilio (interno) comienza en el onganiato. La más siniestra dictadura argentina de 1976 lo sorprenderá ya en tierras venezolanas. Sin embargo, una de las penas que lo acompañarán en los años dictatoriales, será el secuestro y desaparición de su amigo personal, el escritor Haroldo Conti (1925-1976), quien fue compañero suyo de filosofía en la UBA, a quien le dedicó una bella reseña de su novela auroral *Sudeste* de 1962.

Cabe señalar que la planta completa de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Litoral renuncia como medio de protesta, frente a la intervención militar universitaria en el onganiato con motivo de un brutal allanamiento. Se trata del proceso histórico conocido como “fuga de cerebros”, en donde la “noche de los bastones largos” inaugura un proceso de persecución, censura, destitución y desmembramiento de

equipos de investigación, la pérdida de la autonomía universitaria lograda con la reforma universitaria de 1918, entre otros procesos que debieron transitar las universidades nacionales. Este fue el comienzo del itinerario del exilio del filósofo, que comenzará en el Uruguay y finalizará en Venezuela. En estos países realizará investigaciones en las principales universidades, pero, sin duda, en el último país su contribución será mayor. Las razones del exilio de Cappelletti, las explica en una entrevista hecha pocas semanas antes de morir:

Ahora en Rosario estoy dando un seminario sobre los presocráticos con la intención de crear un postgrado en filosofía, pero los medios son muy escasos; también me gustaría crear una revista de filosofía, que no hay ahora, pero si la hubo en los 60, dirigida por mí hasta el golpe militar fascista de Onganía, me fui a Uruguay por no quedarme en una Universidad dirigida por un capitán. Ahora tengo ofrecimientos para volver a enseñar en México, Colombia, Perú, Venezuela. Mi proyecto principal en Rosario es trabajar con las generaciones jóvenes, aquí hay mucha gente con muchos intereses e inquietudes y sin posibilidad de hacer nada, sin libros, sin posibilidad de viajar, dando clase en edificios ruinosos. Trato de hacer lo que puedo, aunque no es mucho (Cappelletti, A. 1996).

La relación con el Uruguay<sup>21</sup> tiene carácter de insilio (exilio interno), puesto que no abandona la Argentina al quedar proscrito de la cátedra universitaria, sino que viaja a dicho país desde Rosario, sin mudarse, pues aquí continúa produciendo estudios de las

---

<sup>21</sup> Una descripción del Uruguay nos deja el filósofo: "Quienes visitaban la República Oriental del Uruguay durante los años cuarenta o cincuenta suponían que éste sería el último país latinoamericano en sucumbir a una dictadura castrense. Los viajeros provenientes de la otra orilla del Plata se encontraban con un Estado civil y civilista y se enteraban, no sin cierta envidia, de que allí no existía el servicio militar y de que los generales, poco afectos, a las charreteras y los uniformes de gala, solían dedicarse a la meteorología o a la historia". (Publicado en *Polémica*, octubre 1984, número extraordinario 13-14, año IV)

diversas etapas de la filosofía. Uno de los filósofos insignes del país oriental, Arturo Ardao, amigo personal de Cappelletti, nos cuenta sus impresiones al respecto:

Nacido en Buenos Aires en 1927, Cappelletti enseñaba filosofía en Rosario cuando el golpe de Onganía contra las universidades argentinas lo arrojó a nuestras playas. Actuó en nuestra universidad de 1966 a 1968. Todos pudimos apreciar entonces su excepcional valía intelectual y humana. Cuando llegó, amplia ya era su producción. Aquí siguió publicando libros, como luego en Caracas, donde actúa desde 1969. Siendo su especialidad la filosofía antigua y medieval, su bibliografía no deja de incluir algunos de los más vivientes temas contemporáneos. Cumplido erudito, sabe serlo como hombre de su tiempo<sup>22</sup> (Ardao, A. 2009, 162).

Se desempeña como profesor de la Universidad de la República, al retomar su trabajo docente en la Escuela Universitaria de Servicio Social (1966-1969), en Montevideo. Entabla relación con la anarquista italiana Luce Fabbri<sup>23</sup>, quien había realizado su doctorado en Letras en la Universidad de Bolonia, bajo la dirección de Rodolfo Mondolfo y en el contexto intelectual del semanario Marcha, donde participaron intelectuales uruguayos que, en el corto plazo, partirían al exilio venezolano (Arturo Ardao, Ángel y Carlos Rama, los más significativos). Aparentemente, en este contexto, se propicia una vinculación con la Federación anarquista uruguaya FAU, que no fue fructífera puesto que, para Cappelletti, dicha organización fundada en 1956 había deformado su camino hacia una posición marxista heterodoxa.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Escrito en 1972

<sup>23</sup> Hija de Luigi Fabbri, biógrafo y amigo personal de Malatesta.

<sup>24</sup> Conversaciones informales que tuve con miembros de FAU, en Montevideo, me aportaron que algunos militantes cuestionaron el criterio de apreciación Cappelletti sobre la FAU, y se las hicieron saber en vida. Las divergencias de miradas sobre las vicisitudes del anarquismo en la década de los sesenta en

En 1969, gracias a las gestiones del filósofo Ernesto Mayz Vallenilla<sup>25</sup>, se une en la ciudad de Caracas a la Universidad Simón Bolívar. Por recomendación de Ángel Rosenblat<sup>26</sup> y del profesor Eduardo Vásquez organizadores del Departamento de Estudios Generales de la naciente casa de estudios, se decide la incorporación de Cappelletti. Así, en aquella universidad participa en la creación del Departamento de Filosofía (1970), del cual se convierte en el primer director y de la Maestría en Filosofía (1970). Rodolfo Montes de Oca nos cuenta las primeras impresiones de la llegada de Cappelletti a Venezuela, mediante los recuerdos del dibujante José Planas:

Entre los amigos que Germinal me presentó recuerdo especialmente a José Xena, activo militante confederal, y Ángel J. Cappelletti, escritor sociólogo como él, y profesor de Filosofía y Letras de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, y de otras dos Universidades, quien cada domingo compartía el almuerzo de esta noble familia y me fue presentado en una de esas ocasiones. (...) Era un hombre corpulento y macizo como el de un picapedrero, de rostro oscuro, ojos entreabiertos, mirada incisiva e inteligente, orlado por una cabeza robusta que oculta un cerebro poderoso de intelectual; en suma, una cabeza digna de cincel de Rodin. Su rostro o faz parecía más bien la de un mártir que la de un apóstol (Montes de Oca, R. 2016, 214).

Las ganancias del petróleo venezolano y la confluencia de gobiernos

---

adelante, es un tema en Cappelletti no zanjado. Sin embargo, la FAU, por medio de su editorial Recortes, editó tres libros de Cappelletti: La ideología anarquista, Malatesta, y Utopías y antiutopías después de Marx. (N. del A.)

<sup>25</sup> Filósofo venezolano, (1925-2015), nacido en Maracaibo, estudió en la Universidad Central de Venezuela literatura y filosofía, para luego doctorarse en la misma universidad, además se especializó en varias universidades alemanas, donde fue alumno de Heidegger. Fue el primer Rector además de fundador de la Universidad Simón Bolívar, su obra más conocida es "Ontología del Conocimiento" (1960)

<sup>26</sup> Nacido en Polonia en 1902, emigró a los 6 años a Buenos Aires, en donde estudió filología hispánica en la Universidad de Buenos Aires, luego realizó estudios de posgrado en Berlín y Madrid en la década de los años 30. Desde 1946 se radicó en Venezuela, donde estudió las variantes del castellano en el país. Dirigió el Instituto Andrés Bello de la Universidad Central de Caracas. Muere en 1984.

socialdemócratas, impulsaron un desarrollo sin precedentes en las universidades venezolanas. La política migratoria de Venezuela y su relación con los distintos procesos dictatoriales del cono sur quedan reflejados en un proceso de, al menos, dos décadas, en las que la política frente al exilio sudamericano va variando, hasta desembocar en su apertura plena.<sup>27</sup>

La posibilidad de mejoras en los sueldos de los académicos y en la investigación por el mayor flujo de recursos, hicieron de Venezuela entre los años sesenta y comienzos de los ochenta, el lugar de recepción ideal del ingente número de profesores universitarios, que escapaban de la persecución ideológica de sus respectivos países latinoamericanos. Así, se desarrollaron todo tipo de proyectos culturales que actuarían en beneficio de la producción cultural del país y del continente. Solo por nombrar un caso, en los estudios latinoamericanos (literatura, historia, política, poesía) se fundó la Biblioteca Ayacucho en el año 1974, verdadero crisol de la cultura latinoamericana, que contó en su equipo extranjero de trabajo con: Ángel Rama, Leopoldo Zea, Arturo Roig,

---

<sup>27</sup> (...) “la singularidad” de Venezuela está dada por tratarse de un Estado cuyo poder se ha sustentado en los altos ingresos provenientes del petróleo y de una democracia, decimos nosotros, relativamente estable, así como de partidos políticos sólidos, disciplinados y consolidados. Tras la experiencia de dos dictaduras, la de Juan Vicente Gómez (1908-1935) y la de Marcos Pérez Jiménez (1950-1958), se instaló en 1958 un régimen democrático que logró, transitar procesos como: la insurrección de la guerrilla de los años sesenta (Oliveros, 2012); las dictaduras en América Latina de los años sesenta y setenta; y la crisis de la deuda en los años ochenta debida entre otras, a las medidas neoliberales de ajuste económico (Rivas, 2000). Dicho régimen se fortaleció gracias a un pacto político establecido el 31 de octubre de 1958; entre Acción Democrática (AD), de tendencia socialdemócrata, el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), de tendencia demócrata cristiana y la Unión Republicana Democrática (URD), representante de la izquierda no comunista; llamado “punto fijo”, que le permitió dar cauce institucional a la vida política de Venezuela. Este pacto fue, finalmente, producto de un gran consenso al interior de la élite política que se estableció en el contexto mundial de la Guerra Fría y que se alineó con la política exterior de los Estados Unidos hacia América Latina (Philip y Murillo, 2004). (...) Sin embargo, con el presidente copeyano Rafael Caldera (1969-1974) se suspendió la doctrina Betancourt y se postuló una política de “solidaridad pluralista latinoamericana” promoviendo la idea de una “justicia social internacional” y la distensión con los países “llamados comunistas”, incluida Cuba. Con Carlos Andrés Pérez (1974-1979), Venezuela se integró activamente al Movimiento de los No Alineados y la colaboración interamericana y tercermundista se consolidó.  
<https://www.redalyc.org/journal/4964/496461294003/html/>

Arturo Ardao, Darcy Ribeiro, Sergio Buarque, entre otros. La etapa más prolífica de la producción intelectual hecha por Cappelletti es en el país nuevo que lo acogía.

Señalamos, como datos importantes, dos viajes que realizó Cappelletti, a países a los que no era tan fácil arribar: la ex Unión Soviética y la República Popular China. Poco sabemos de su experiencia soviética en 1974, salvo por algunos fragmentos. Las impresiones de Cappelletti no son positivas, resalta el problema de la ebriedad en las calles de Moscú, o de mendigos y niños que “(...) asediaban pidiendo goma de mascar” (Cappelletti, A. 1994b, 211).

De su viaje a China, escribió sus apreciaciones en “*Notas de un viaje a China*” (1977). En tono siempre crítico, el texto resulta ser un testimonio interesante sobre la vida de los chinos en la época de Mao. El viaje de Cappelletti se concretó en 1976; tuvo la oportunidad de visitar un barrio obrero y una comuna rural en las cercanías de Shanghai. Las regiones que visitó fueron Shanghai, Nankín y Cantón. Resalta la superación de los chinos del flagelo del opio, tuvo una buena impresión sobre la vestimenta de los ciudadanos, sobre la ausencia de mendigos en las calles, e hizo un análisis pormenorizado sobre las comunas agrarias que visitó, valorando la protección sobre la familia, tanto en el ámbito alimentario, la salud, el alojamiento e, incluso, la recreación. Pudo observar el funcionamiento de algunas fábricas textiles, donde se percata de que el fuerte de los trabajadores son mujeres. Resalta, además, la simplicidad y falta de individualidad de un hogar “tipo” chino. Cappelletti señala que la revolución cultural china no logró cambiar la milenaria tradición jerárquica encarnada en un jefe, que precede a la dirección de Mao. Como buen anarquista, nos recuerda que las ideas socialistas llegaron a China mediante los textos de Kropotkin, deliberadamente olvidado

y, más atrás en el tiempo aún, antes de Mao, existió en China un hombre llamado Lao Tsé, a quien Cappelletti considera uno de los precedentes del anarquismo.

Es también en Venezuela, en donde la muerte sorprende al mayor de sus hijos siendo un adolescente: Ariel Cappelletti:

“Difícilmente podría recordar algún episodio en el que se haya alterado su habitual tranquilidad de ánimo. Sólo en pocas ocasiones, en especial cuando recordaba a mi hermano, muerto en un accidente de tránsito a los once años, sus ojos se humedecían un poco y parecía triste y apesadumbrado” (Cappelletti, A. 2020).

Producto de la traumática experiencia, le dedica a su memoria el libro *La teoría aristotélica de la visión* (1977): “A la memoria de Ariel, mi hijo, que pasó como un rayo de luz” (Cappelletti, A. 1977, 5).

Son 25 años de labores universitarias, a las que debemos agregar los 15 años de magisterio previos, tanto en Argentina como en Uruguay. Son muchas las instituciones de educación superior que aprovecharon su profesorado en el país caribeño; señalamos la Universidad Central de Venezuela, el Instituto Pedagógico de Caracas, la Universidad Católica Andrés Bello, la Universidad de Carabobo, la Universidad del Zulia y la Universidad de Los Andes. En esta última se une al cuerpo de postgrado, que poseía un gran legado en los estudios clásicos, con la presencia histórica del filólogo yugoslavo, Miroslav Marcovich<sup>28</sup>. Una vez obtenida su jubilación de la Universidad Simón Bolívar,

---

<sup>28</sup> Miroslav Marcovich (1919-2001) Filólogo clásico nacido en Belgrado, donde estudió en la Facultad de filosofía de la Universidad de Belgrado, después de servir a las órdenes de Tito en la segunda guerra mundial, viajó a la India en 1953 donde fue profesor de la Universidad de Visva-bharati. Es en el año 1955 que se traslada a los Andes venezolanos, donde en la Universidad de Los Andes, fue profesor de filosofía y griego antiguo hasta el año 1962. Es en Venezuela donde edita una de sus mayores obras sobre los fragmentos de Heráclito de Éfeso, trabajo de referencia obligatoria en los estudios presocráticos,

ejerce como profesor entre 1989 y 1995 en la Maestría de Filosofía y funda la revista *Filosofía* de esa misma casa de estudios. Además, coordinada por él, ejerce la redacción de la *Revista Venezolana de Filosofía*, hasta obtener la jubilación en el país petrolero, así:

Muchos de los más importantes estudiosos y creadores en el campo de la filosofía surgidos durante las últimas décadas en Venezuela fueron formados en mayor o menor medida por el ilustre pensador, quien fue también el inspirador de una buena parte de los jóvenes anarquistas de esta tierra (Capriles, E. 1998, 8).

Es también en Venezuela, donde se vislumbra un giro más profundo hacia el pensamiento latinoamericano, primero con la publicación del libro *El anarquismo en América Latina* (1990) y, luego, estudiando el papel que jugó el positivismo en el país. De dicha investigación nace el libro *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), en el que muestra los problemas y orientaciones que el pensamiento positivista dejó en el país caribeño, que van desde posiciones reaccionarias hasta liberales. Es significativa, también, la recepción de la *Orden al Mérito* de dicho país, por sus aportes a la cultura, por parte del entonces presidente Rafael Caldera (suponemos que en el segundo periodo de su presidencia de Venezuela)<sup>29</sup>.

---

Heráclito (*editio maior*: Mérida, 1967; *editio minor*: Mérida, 1968) Además es conocido por su estudio sobre el Bhagavad-Gita (1959) entre otras numerosas obras.

<sup>29</sup> Rafael Antonio Caldera Rodríguez (San Felipe, 24 de enero de 1916-Caracas, 24 de diciembre de 2009) fue presidente por diez años de Venezuela en dos periodos (marzo de 1969 - marzo de 1974 y febrero de 1994 - febrero de 1999), fue jurista, educador, académico, estadista y político. Líder e ideólogo de la Democracia Cristiana venezolana e impulsor y firmante del Pacto de Puntofijo que dio inicio a la experiencia democrática de 1958. Profesor honorario y doctor Honoris Causa de más de cuarenta universidades en el mundo, de sus libros se destacan *Andrés Bello* (1935), *Derecho del Trabajo* (1939), *Moldes para la Fragua* (1962), *Especificidad de la Democracia Cristiana* (1972), *Reflexiones de La Rábida* (1976) y *Los causahabientes, de Carabobo a Puntofijo* (1999).



## 2.9 Cappelletti y el “Caracazo”

El llamado Caracazo del 27 de febrero de 1989, en Venezuela, fue un estallido social en contra del gobierno de Carlos Andrés Pérez<sup>30</sup>. Puede ser considerado como la respuesta popular contra un modelo económico y social. La protesta tuvo un saldo de, al menos, 400 muertos en 2 días junto con 2000 desaparecidos que, hasta el día de hoy, no se pueden contabilizar con exactitud.

La presencia de Cappelletti en esta ciudad como testigo del estallido social es de suma importancia, para poder ver cómo analiza él mismo el fenómeno. El escrito *“La epifanía de los cerros o la sinceración democrática”* (1989) se convierte en un texto testimonial, escrito en el fragor del levantamiento popular, un sentido “yo acuso” que da cuenta, con antelación, los derroteros que seguiría la sociedad venezolana. Es un texto de alto valor crítico que devela las contradicciones propias de Venezuela, desde la fractura colonial y posterior desarrollo del país bajo el alero de una aristocracia terrateniente, las dictaduras y la modernización del Estado por medio del desarrollo de la industria petrolera. Para Cappelletti, se trata de sacar a la luz el modelo de construcción social que continuó al concluir el ciclo de las dictaduras militares. Es precisamente allí que la aristocracia de la hacienda del valle, erigida desde la colonia, pone la atención en una incipiente juventud pequeñoburguesa. Los cambios

---

<sup>30</sup> Carlos Andrés Pérez Rodríguez (Táchira; 27 de octubre de 1922-Miami, Florida; 25 de diciembre de 2010), perteneció al partido Acción Democrática (AD), fue de presidente en dos períodos (1974-1979 y 1989-1993). Su primer mandato es conocido como la etapa de la “Venezuela Saudita” por la exportación del petróleo venezolano como consecuencia del embargo árabe de crudo. En 1977, el PIB per cápita de Venezuela tuvo su máximo histórico. Su segundo mandato se inició con una deuda de más de 6.500 millones de dólares en cartas de crédito a vencerse en julio de 1989. Las medidas económicas estrictas a los pocos días de su ascenso provocaron la protesta conocida como el Caracazo, su gobierno estuvo marcado por privatizaciones de empresas públicas y escándalos de corrupción. Su destitución como presidente, se produjo a partir de acusaciones de malversación de fondos públicos y fraude a la nación.

revolucionarios que comenzaban a propiciarse a lo largo de América Latina son cooptados en un pacto de gobernanza que ofrecía poder. Así, la vieja oligarquía sigue controlando el poder económico en miras de la cada vez más copiosa riqueza que se empezaba a manifestar a partir de la explotación del petróleo.

Su análisis social se caracteriza por el tono anárquico de la misma. Con aguda percepción se percata de que los protagonistas fueron la multitud de marginados, los obreros y una buena parte de la clase media proletarizada, que convergen en una explosión incontenible:

¿Cuál fue el significado de este acontecimiento insólito, subitáneo, imprevisible para los políticos y los bien pensantes? Es evidente -y así lo dijeron después muchos- que el 27 de febrero cortó en dos la historia de la democracia venezolana. Y, sin embargo, las interpretaciones que de él se dieron fueron muchas y contradictorias. No faltaron quienes, decepcionados de todos los ideales revolucionarios y alérgicos a cualquier cambio radical, se negaron a conceder trascendencia a los hechos y trataron de trivializar el asunto, reduciéndolo casi a un episodio de la crónica policial. Tras los escépticos, vinieron los oportunistas. Éstos vieron allí una protesta contra el gobierno y el partido gobernante, intentando llevar las aguas a sus propios decrepitos molinos, como si Copei o cualquier otro partido de oposición, hubiera podido evitar el estallido. Pero los más equivocados de todos fueron los políticos ilustres y los agudos ensayistas que entendieron los hechos como una conspiración contra la democracia, promovida tal vez desde el exterior (Cappelletti, A. 1994b, 163-64).

Para Cappelletti, los acontecimientos del 27 de febrero no vienen más que a confirmar la vieja tesis anarquista, de que la forma espontánea de lucha social habla en clave de verdadera democracia, y no cualquiera: la democracia directa. Aquel crisol

socialdemócrata que había sido Venezuela, ilusión construida bajo el amparo del desarrollo petrolero, no había logrado ocultar la profunda fractura de la sociedad venezolana, idiosincrasia basada, por su parte, en la indomabilidad del pueblo venezolano. Frente a las reformas neoliberales y políticas de ajustes, el clamor popular no se hizo esperar:

El pueblo (...) salió a la calle demostrando su fe en los principios democráticos, movido por la convicción de que, siendo todos los hombres iguales, todos tienen derecho a todos los bienes que la sociedad ofrece. Es claro que esta convicción lo llevó al mismo tiempo a negar la “democracia” establecida, la democracia indirecta, representativa, parlamentaria, en la medida en que ésta era vivida como una pseudo-democracia, como una trampa bien urdida y hábilmente mantenida durante décadas, para asegurar el poder de una minoría política y económica a costa de las mayorías populares. La democracia directa se enfrentó así a la democracia de los partidos y de los cogollos, a la democracia de las componendas y las transacciones, de los eufemismos y las ficciones jurídicas, en un incontenible afán de sinceridad y autenticidad. Hubo, sin duda, mucha destrucción, pero, como decía Bakunin, la destrucción es muchas veces un acto creativo. Lo que se destruyó no fue solo el abasto y el supermercado, la mueblería y la fábrica de pastas, sino también, por unas horas, el viejo orden capitalista y burgués, la retórica institucional de la democracia, erigida por los políticos de la clase media en beneficio de la clase alta de los banqueros, de los comerciantes importadores, de los terratenientes (Cappelletti, A. 1994b, 164).

Los desmanes y la destrucción alcanzaron al comercio medio. La violencia acumulada de lo que, peyorativamente, se llama la turba, echó mano a lo que simbolizaba aquel poder. En medio de esa imposibilidad de llegar a él por la acción represiva, la espontaneidad popular atacó los símbolos cercanos; en este caso, el

mediano y pequeño comercio. Para Cappelletti, el 27 de febrero se torna un ejercicio de democracia directa efímero y espasmódico, pero que tiene como base la no delegación de la propia libertad y soberanía. Es en este sentido que el pueblo, que bajó de los cerros precarizados de Caracas y tomó las calles, fue porque: “(...) aspiraba, inconscientemente, a sincerar la democracia, siempre exaltada, jamás realizada. Sabía que democracia quiere decir gobierno del pueblo, o sea, autogobierno” (Cappelletti, A. 1994b,165).

La forma y la espectacularidad de la rebelión popular poco le importan a Cappelletti; sí analiza con profundidad los factores que llevaron a la rebelión, que se ocultaban bajo el aumento de la tarifa del transporte público: la punta del iceberg de un proceso mucho más complejo, que años después desplegará sus profundos efectos en la sociedad venezolana:

En el fondo de la conciencia de los saqueadores y de los incendiarios latía este deseo: Democracia ya; democracia auténtica, directa, sin representaciones ni ficciones, sin parlamentos ni partidos; autogobierno; igualdad social y económica y no puramente constitucional y jurídica; libertad para vivir y no sólo para morir de hambre. ¡Viva la democracia! pensaba el muchacho marginal mientras cargaba sobre sus espaldas un televisor. Varias veces lo habían detenido en sus redadas la policía y más de un retén había visitado. Si ahora me apresaran - razonaba- me encerrarían por meses o por años, pero el comerciante que robó millones al país con los dólares de Recadi, nunca irá a la cárcel. Es preciso que haya democracia, concluía. ¡Viva la democracia! (Cappelletti, A. 1994b, 167).

La representatividad democrática de los partidos políticos, puesta en duda por el 70% de abstencionismo en las elecciones pocos meses antes del estallido, es el prelude

de una crisis, en donde el simulacro de democracia ya no puede seguir ocultando las profundas contradicciones de la sociedad venezolana. Pese a ello, la esperanza de Cappelletti en la experiencia y aprendizaje del pueblo movilizado se ampara en el autoaprendizaje de su propia experiencia revolucionaria, que debe evitar el monopolio de la vanguardia y el elitismo que intente cooptar la fuerza lograda, fuerza que se encuentra informe, dramática, destructiva, pero llena de espíritu creador. Este sigue siendo el problema de los levantamientos populares, que cuajan luego de la efervescencia social, en una nueva estructura que quiere mantener el poder:

Es preciso que lo aprendan, no de las “vanguardias” revolucionarias o de las “élites” intelectuales, sino de su propia experiencia, de su propia praxis, de su propia reflexión. Así lo hizo el pueblo de París cuando instituyó la Comuna, el pueblo español cuando en 1936 creó las colectividades agrarias e industriales, el pueblo ruso cuando constituyó los Consejos (soviets) de obreros y campesinos. Y es preciso además que aprendan a vigilar para que no salgan después de sus ataúdes los muertos vivientes, tal como lo hicieron en la Rusia de Stalin, para construir una nueva y opresiva clase política de técnicos y burócratas (Cappelletti, A. 1994b, 168-169).

Como podemos ver, muchas de las reflexiones de Cappelletti se anticipan a cuestiones que serán abordadas por los enfoques contemporáneos de lo que hoy se llama “movimientos sociales”. Los estallidos que seguimos viviendo en América Latina; Argentina (2001), Ecuador, Chile y Colombia (2019), poco difieren de lo que describe Cappelletti sobre Venezuela hace treinta años. Las reflexiones de Cappelletti siguen vigentes y se anticipa a la salida monolítica de la crisis social de años después, con Hugo Chávez, el chavismo y el socialismo del siglo XXI. ¿Qué hubiera dicho Cappelletti, frente

a estos procesos sociales, si hubiera estado vivo para verlo? Al respecto, Ramón Azocar nos aporta un valioso testimonio reflexivo, que muestra la vigencia de su pensamiento para pensar el presente:

La visión política que tuvo Cappelletti de Venezuela fue una visión eminentemente revolucionaria; él siempre percibió del venezolano ese fuero interno por el cambio y hacia el cambio, no teorizó mucho sobre cómo vendría ese cambio, pero si lo intuyó producto de un grupo formado en aptitudes de liderazgo que en cualquier momento, ya sea por las armas del pueblo o por las armas aliadas de la revolución sigilosa continental, harían estallar un torbellino que daría cambios trascendentales en el entorno social, político y económico. Esa experiencia la vivió con el 4 de febrero de 1992, y pudo constatar que quienes insurgieron venían de una formación estigmatizada por el liderazgo, militares en ejercicio; así mismo, pudo captar, y lo manifestó abiertamente, que las voces de cambio planteaban un trasfondo mayor: el debilitamiento de un Estado de Partidos y el levantamiento de un nuevo Estado, pero en este caso, un Estado monopartido. Si el maestro estuviera con nosotros actualmente, vería como se reafirma su hipótesis de Estado monopartido, puesto que la tendencia del polo patriótico, es precisamente crear una figura homogénea en razón de la cual sostener el liderazgo del Presidente vigente de Venezuela (Azocar, R. 2008).

## **2.10 Los testimonios sobre la docencia de Ángel Cappelletti**

La reconstrucción biográfica de Cappelletti está mediada por su labor pedagógica. Hemos procurado facilitar los testimonios sobre su compromiso académico en el país caribeño, donde las fuentes son abundantes. Al respecto David de los Reyes, nos cuenta:

Al Prof. Cappelletti lo conocimos por los años setenta. Trabajaba en la escuela de Filosofía de la UCV, además de sus clases en el postgrado de filosofía de la

USB. Nuestros primeros encuentros, como alumno, fueron en sus seminarios sobre Aristóteles, autor que declamaba de memoria, enmendando las traducciones utilizadas en clase a partir del texto en griego. Posteriormente volvimos a coincidir en los seminarios sobre la Utopía y el Pensamiento Anarquista, que dio, por mucho tiempo, los sábados en la mañana en esa misma escuela. La última vez que tuvimos una relación académica con él fue en la elaboración de trabajos dirigidos dentro del postgrado de filosofía de la USB y como jurado de nuestra tesis de maestría. Pero aparte de esto estuvo luego la amistad, amistad que fue creciendo al pasar de los años con el intercambio de ideas, la cita precisa, la referencia a un texto necesario, el comentario esclarecedor sobre multiplicidad de temas, o el simple hecho de compartir soledades (De los Reyes, D. 1996, 259).

El testimonio es valioso, porque nos aporta una mirada más íntima de su quehacer pedagógico y sobre el carácter enciclopédico, metódico y gozoso de su actividad intelectual, como también de la amplitud de sus diversos intereses en el mundo de la cultura:

Tenía la paciencia de los orientales. Trabajaba en forma constante, como espantando las sombras de la ignorancia de todo lugar en donde se encontraba y por donde pasaba. Sus facultades de políglota le daban la libertad de abordar continentes filosóficos en forma confiada, con la libertad de un niño que juega con las ideas imperecederas en el museo de los hombres pensantes y, como él, universales. Era, en el completo sentido del término, una biblioteca andante; hasta el volumen de su cuerpo denunciaba el ansia de acumular saberes, ideas y, por qué no decirlo, de degustar buenas comidas, pero siempre con la intención de compartirlo todo. Construía ensayos metódicos, lúcidos y de autores que parecían salidos de los lugares más extraños y recónditos a los ojos de los legos; el catálogo de sus obras aún está por hacer y seguramente que sobrepasan el

centenar de libros y ensayos publicados. Con él nos introducimos en Aristóteles, Chuang-tse, Lao-tse, Séneca, Marco Aurelio, Etienne de La Boëtie, Montaigne, Condillac, Godwin, Stirner, Proudhon, Kropotkin, Bakunin, por citar los autores por los cuales mostró siempre una afinidad constante, alimentada por su compromiso de hombre e intelectual libertario (De los reyes, D.1996b, 259-260).

Con respecto a la biblioteca del filósofo y sus elementos de trabajo, su hijo Andrés recuerda:

Su biblioteca siempre me pareció como una especie de ser vivo en permanente crecimiento. Los libros ya no cabían en los estantes y por ese motivo iban desplazándose al resto de la casa hasta llegar incluso a camas y sillones que quedaban por ello inutilizados en su función original. Sin embargo, tal situación no impedía el mantenimiento de un orden que sólo él conocía, pero que era implacable, de manera que siempre y con rapidez encontraba lo que buscaba, aún entre la multitud de textos dispersos por todos lados. Había un orden, pero al parecer este respondía a las cambiantes necesidades del escritor que usaba los libros. (Cappelletti, A. 2020)

La preocupación de Cappelletti sobre el papel de la educación en la emancipación de los seres humanos es resaltada por varios de los alumnos que acudieron a sus lecciones. Creemos que la educación es el vehículo más natural para dispensar sus ideas ácratas y su concepción de la cultura. Al respecto Margarita Belandria nos cuenta:

(...) desde su posición de pensador de la libertad social, Cappelletti es un firme defensor de la libertad, contra el poder político, económico y militar, y defensor de la educación como único medio de alcanzar la emancipación humana. Por ello considera que la educación ha de ser lo más neutra posible, ni materialista ni espiritualista, ni atea ni teísta, cuya misión esencial ha de ser la de formar



personas con autonomía y espíritu crítico, capaces de discernir y decidir por sí mismas acerca de los problemas teóricos y prácticos que deban enfrentar en sus vidas (Belandria, M. 2016, 170).

Tenemos también registros de su magisterio en México. Estos viajes ocurrieron por frecuentes cursos de posgrado que brindó en América Latina. Sobre su estancia en tierras aztecas Josu Landa testimonia:

Aunque fue un gran viajero, Cappelletti sólo estuvo en México, durante lapsos muy breves, en tres ocasiones. La primera tuvo lugar en los ya remotos tiempos en que Joaquín Sánchez Mac Grégor ejercía la docencia en la Universidad de Puebla y tuvo a bien invitarlo a dar un curso en esa institución. Ese viaje propició sus nexos con los filósofos mexicanos. En concreto, hizo posible que entablara con Fernando Salmerón una prolongada amistad, cimentada en la mutua afición por el trabajo filosófico serio. En 1988, tuvo lugar un segundo viaje. Fue cuando entró en contacto con Juliana González y con los jóvenes filósofos mexicanos más interesados en la filosofía griega. Fue también cuando estableció sólidos nexos con un grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Filológicas, entre los que destacan Mauricio Beuchot y Roberto Heredia. La tercera visita del gran exégeta y maestro de filosofía que fue Cappelletti se concretó en 1995, con motivo del ya citado curso sobre filosofía medieval (Landa, J. 1996, 185).

Luis Fallas desde Costa Rica, nos aporta otro testimonio valioso que viene a corroborar todas las apreciaciones anteriores:

Yo le conocí como un anarquista sabedor de miles de cosas, desinteresado de la familia -por ello, decía, podía escribir tanto-, como un argentino que sin añorar su patria amaba profundamente Latinoamérica (tanto como para recorrerla y

hacer amigos en toda ella), un desapegado de los bienes materiales al punto de no saber qué hacer con su "excesivo salario" de profesor universitario en la Venezuela de los años sesenta, setentas e inicios de los ochentas, un desterrado de su patria que no vio problema en seguir indagando sus propias materias y razones en una cuna nueva, un nuevo albergue que respetó su libertad, su profundo individualismo (Fallas, L. 1998, 396).

Andrés Cappelletti nos cuenta detalles más hogareños sobre la vida del filósofo, lugar en el que su erudición no se detenía:

Coincido en que su obra es enorme y diversa; según él mismo calculaba llevaba publicados unos 80 libros y unos mil artículos. Su erudición era ciertamente asombrosa. Recuerdo un día en el que estando yo de visita en Caracas, le comenté muy casualmente una noticia periodística acerca de algún hecho político, que ya no recuerdo, sucedido en México. Su respuesta fue una larga disertación acerca de la revolución mexicana y sus consecuencias, con una precisión extraordinaria de nombres y fechas y hechos diversos que parecían largamente preparados de antemano ¡Y se trató sólo de una pregunta casual! Recordaba en griego largos pasajes de La Ilíada, o el comienzo, en el italiano del siglo XIII, de la Divina Comedia. Escribió desde observaciones personales de un viaje a China hasta meticulosos estudios sobre los atomistas griegos o el pensamiento del budismo, o eruditos estudios y traducciones de autores antiguos y modernos. Mi casa estaba llena de libros que, bajo el título de la obra, tenían la leyenda 'Introducción, traducción y notas: Ángel J. Cappelletti'. A mi modo de ver, sin embargo, esta vasta obra no ha tenido tal vez la trascendencia que hubiera merecido. No hasta el momento, al menos (Cappelletti, A. 2020).

Junto con el anarquismo propio del filósofo, hay una cuestión moral que marca al Cappelletti "profesor-filósofo-investigador" y que no es otra que ser un consecuente hijo

de la educación pública, con conciencia de su responsabilidad ética de responder a la democratización real de la educación y al acceso a la cultura, frente a las masas precarizadas de estudiantes que habitan toda América Latina.

## **2.11 El retorno a la Argentina y el fallecimiento de Ángel Cappelletti**

Desde 1984, Cappelletti comienza su acercamiento a la Argentina. Como nos cuenta Carlos Solero, fue un proceso graduado:

Tomamos contacto por primera vez con Ángel Cappelletti, en 1984, cuando comenzaba su des-exilio, situación a la que lo obligó la dictadura del general Onganía, siendo uno de los profesores renunciantes de la entonces llamada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Rosario. Su periplo lo llevó en principio a Montevideo (Uruguay), partiendo luego a Costa Rica y México, estableciéndose luego en Caracas (Venezuela). En este país sudamericano fue activo docente e investigador en la Universidad Central de Caracas y también en la de Mérida. Cada escala de Cappelletti en estas tierras significaba un despliegue fabuloso de encuentros e intercambios, de conferencias y debates. Estas actividades abarcaban diversos ámbitos los círculos anarquistas de estudios y militancia, tanto como las facultades de la Universidad pública donde alternaba disertaciones sobre la filosofía clásica, así como también cuestiones de la candente coyuntura social y política latinoamericana e internacional (Solero, C. 2013).

El retorno definitivo de Ángel Cappelletti a la Argentina, en el año 1994, estuvo marcado por la constatación de los años de destrucción dictatorial y la implementación de políticas neoliberales. Cappelletti no dejó nunca de criticar la dictadura argentina;

escribió varios ensayos al respecto<sup>31</sup>, todos marcados por un hondo sentido trágico frente a los horrendos hechos acaecidos en los años del terror, su “yo acuso” a la Junta Militar y el desastre tras los años del cólera, los dejó plasmados en el ensayo “*Militarismo y fascismo en la Argentina contemporánea*”. De esta manera termina su reflexión:

Sin embargo, el terror no se limita al asesinato: recorre todos los ámbitos de la existencia humana, se implanta en la fábrica, en el taller, en el periódico, en la escuela, en el arte, en la familia etc. Afecta individuos de toda edad, profesión, condición social (aunque obviamente prefiere a los de las clases inferiores). Mueren o desaparecen individuos que tienen entre ochenta años y ochenta días. Pero lo más significativo no es el aspecto cuantitativo de la represión (en lo cual tal vez Videla fue superado por Hitler aunque no por Mussolini o por Franco), sino el cualitativo, donde no sería aventurado afirmar que el régimen militar fascista argentino ha alcanzado cumbres nunca escaladas en la historia latinoamericana y universal. No creo que el refinamiento sádico de los torturadores de la Escuela de Mecánica de la Armada haya sido superado en Auschwitz. Me parece, por el contrario, que la Gestapo hubiera podido aprender bastante de los Grupos de tarea argentinos, y que Mengele, más que dar lecciones a Astiz, debería haberlas tomado de él. Puede decirse, en todo caso, en favor de los nazis alemanes, que no unían la hipocresía a la servicia, que no se escondían de la cruz de Cristo sino que llevaban con orgullo, por delante la cruz gamada (para muchos la cruz del anticristo). El gran problema es que los fascistas argentinos no tuvieron su Nüremberg. Después de oprimir, empobrecer y asesinar “valientemente” a su propio pueblo, los militares argentinos emprendieron una guerra absurda (...) Vencieron a los montoneros, pero pudieron vencer a los ingleses. Demostraron no solo eran absolutamente ineptos

---

<sup>31</sup> Estos son: “La revolución argentina o los niveles del fascismo (Militares, tecnócratas, cursillistas) 1970, “El militarismo uruguayo” 1979, “Nacionalismo y universalismo” 1976

como gobernantes, sino también enteramente incapaces como militares. Lo menos que se podría pedir -frente a esta demostrada y palmaria inutilidad- es la abolición de tales fuerzas armadas o por lo menos su reducción a una limitadísima oficina técnica. Pero seguramente no sucederá. El gobierno radical puede ser muy democrático, pero ciertamente de "radical" no tienen nada (Cappelletti, A. 1994b, 68-69).

La otrora Argentina, que había dejado Cappelletti con todas sus contradicciones y quiebres institucionales, daba paso a un país devastado por las políticas neoliberales, que terminaron confluyendo en el levantamiento popular del año 2001. Cappelletti se percata del miedo a la posibilidad de retorno de otra dictadura; por lo demás, un miedo compartido en todo el cono sur, que fue aprovechado para la implementación obscena del neoliberalismo, entre otras lamentables técnicas gubernamentales en democracia. Su diagnóstico de la Argentina a su retorno a fines de 1994 es lapidario, en el contexto del menemismo:

El miedo a volver a formas de totalitarismo brutal. El éxito del gobierno argentino se basa en el temor a la inflación inculcado a la gente y difícil de sacar. Argentina ahora no produce, no exporta, la industria ha caído, la agricultura también, los pequeños y medianos empresarios no pueden seguir adelante, la desocupación es masiva (alrededor del 24% sin seguro de desempleo, la mayoría de los que trabajan lo hacen ilegalmente), la recesión es total, la gente muere de hambre (100 niños al día) en un país rico donde debería haber abundancia. Los valores culturales están enterrados. Argentina hace treinta años era otro país. La Universidad de Rosario está en vida vegetativa. Todo es obra de este gobierno que introdujo este sistema neoliberal. Además, está la entrega completa de Argentina a las empresas transnacionales (Cappelletti, A. 1996).

El poco tiempo que le quedó en la Rosario que lo viera partir veintisiete años antes, fue prolífico, aunque infructuoso. La universidad había sido fragmentada a partir de la escisión de la Universidad del Litoral, de los años de censura y desaparición de equipos de investigación, junto con la falta de recursos. Esto marcaba la crisis que tendría que enfrentar el sistema universitario argentino en los años noventa que, pese a todo, no perdió su carácter público. Muchos afirman que cierta miseria académica ocasionó que el profesor Cappelletti evitara tomara las cátedras que le correspondían, pero lo cierto es que una enfermedad le venía maltratando el cuerpo hacía unos años. Pese a ello, intentó crear un postgrado en filosofía y refundar la revista de filosofía, que había tenido el instituto de filosofía décadas atrás. Carlos Solero nos cuenta así de su retorno:

A su retorno a la Argentina, se lo veía feliz, pleno de iniciativas y de hecho publicó un libro sobre La filosofía en la Argentina editado por la UNR pero costado de su propio bolsillo, cuya presentación fue el último acto público de su vida en una sala colmada por un atento auditorio (Solero, C. 2013).

Alcanzó a dar algunas conferencias sobre la contingencia mundial, bajo sus acuciosas herramientas de análisis. Carlos Solero describe esas jornadas:

En una oportunidad debía dar una conferencia en el local de la librería La Esperanza, situada en el barrio Tiro suizo de Rosario, invitado por el militante anarquista Juvenal Fernández sobre el panorama político de América latina. En esa jornada comenzó la primera Guerra del Golfo Pérsico impulsada por George Bush por la invasión a Kuwait, entonces Cappelletti consideró pertinente, dada la magnitud del acontecimiento, cambiar el tema y disertó más de una hora realizando un análisis histórico y político del islam y el cristianismo. La

contraposición de visiones y prácticas sociales y cotidianas en Oriente y Occidente. Esto evidenció una vez más su capacidad de transmitir conocimientos, compartirlos y socializarlos, con humildad característica de los hombres íntegros y sabios (Solero, C. 2013).

En otro de sus recuerdos sobre el retorno de Cappelletti a la Argentina, Carlos Solero destaca sus exposiciones sobre la implosión de la URSS, la revolución mexicana, la revolución española y la evolución del pensamiento positivista. En todas ellas mostró una capacidad pedagógica para explicar los puntos más complejos de estos acontecimientos históricos.

Con tan solo 67 años, Ángel José Cappelletti, falleció el 25 de noviembre de 1995 en Rosario, Argentina, tratando de mejorar las condiciones en que estudiaban los futuros profesores de filosofía, dejando una obra y huella invaluable en los que lo conocieron y en las generaciones futuras. Hoy la Biblioteca de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario lleva su nombre, como también las jornadas de estudios clásicos de la misma universidad, realizadas en su honor. Carlos Solero, reflexiona así sobre la vida del filósofo:

(...) estamos seguros de que nunca persiguió la gloria. Lo que sí lo hacía feliz era el ejercicio de la reflexión sobre una multiplicidad de cuestiones esenciales: la libertad de los seres humanos, la construcción del conocimiento científico, la vigencia de la justicia social, la eliminación indispensable de los prejuicios y dogmas que esclavizan a la especie humana. (Solero, C. en Cappelletti, A. 2007, 7)

Al momento de su muerte pertenecía a varias sociedades académicas, tanto de Venezuela como del exterior. Sirva esta breve biografía para dar cuenta de aspectos de su vida que son significativos para la historia de la filosofía argentina y de América Latina.

### CORAZÓN REBELDE

Ángel Cappelletti

*No soy yo quien pelea con la muerte,  
Sólo es mi corazón que siempre vela.*

*La amorfia infinitud no lo consuela,  
quiere confiar al número su suerte.*

*Y cuando el pensamiento yace inerte,  
rendido ante el misterio que recela,  
el corazón de nuevo se rebela  
e invoca su razón finita y fuerte.*

*Que no me culpe el Genio de la noche:  
es fácil conducir al sacro ocaso  
la mente sabiamente iluminada,  
pero ni la amenaza ni el reproche  
harán cumplir al corazón el paso  
que lo lleve al regazo de la Nada.*



### Capítulo III

## Los estudios históricos sobre el anarquismo de Ángel Cappelletti y su propia concepción libertaria

“Es evidente que hay cierta nostalgia, pero eso existe en muchas concepciones del mundo. Ahora, el hecho de que se dé esa nostalgia no significa que, ingenuamente queramos restituir en la sociedad actual un estado primitivo, porque todos sabemos que eso es imposible. Sin embargo, lo que diferencia al anarquismo de lo que han pensado muchos filósofos y hombres de ciencia actuales, que son libertarios (porque admiten todas las críticas del anarquismo al poder, al Estado, etcétera) consiste en que éstos no entrevén ninguna posibilidad de que eso vuelva a ser restituido, de ningún modo, en el futuro. El anarquismo, al contrario, piensa que sí hay alguna posibilidad de que las relaciones humanas conocidas en las sociedades primitivas vuelvan a darse entre nosotros.”

Ángel Cappelletti

En este capítulo se abordarán los principales estudios y enfoques de la ideología anarquista realizada por Ángel Cappelletti. En su mayoría son estudios monográficos sobre el amplio abanico de los pensadores anarquistas, en otros son reflexiones a partir de entrevistas que dio sobre el tema. Todos ellos van conformando la propia visión que Cappelletti dio al anarquismo. Nos hemos centrado en su obra capital sobre la presencia del anarquismo en el continente, *El anarquismo en América Latina* (1990) como hito historiográfico fundamental en nuestro medio. Además, como contextualización de su visión ácrata, hemos traído a colación su enfoque sobre el marxismo, como otra de las principales corrientes socialistas revolucionarias y la relación de Cappelletti con el mismo.

### 3. De la prehistoria del anarquismo al anarquismo canónico

La cuantiosa producción sobre el anarquismo que dejó Cappelletti solo es comparable a los grandes historiadores como Max Nettlau, por citar a uno de los grandes exégetas e historiadores del anarquismo mundial. Muchas de sus investigaciones quedaron publicadas en revistas anarquistas que, por su tiraje y escaso número, son de difícil acceso. Varios de estos artículos para nuestra fortuna, fueron conformando con el tiempo libros dedicados al tema que nos han permitido reconstruir su pensamiento libertario.

Cappelletti promulgó un anarquismo basado en un profundo humanismo, que llevaría al ser humano a reconocer su propia libertad. Innumerables son los trabajos, pedagógicos, científicos y divulgativos que dedicó para explicar las ideas anarquistas y sus categorías fundamentales.

Los enfoques de Cappelletti sobre el anarquismo son variados. En algunos casos son de tipo histórico, en otros, de tipo filosófico, a veces son reflexiones frente a su contexto vital y, en muchas ocasiones, una mezcla de los tres. Por lo que sabemos, realizó varias monografías sobre los siguientes anarquistas: William Godwin, Max Stirner, Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Pietr Kropotkin, Errico Malatesta, Gustav Landauer, Domela Nieuwenhuis, Rudolf Rocker. En cuanto a los de habla hispana, encontramos a Rafael Barret, Ricardo Flores Magón, Manuel González Prada, Francisco Ferrer i Guardia, Diego Abad de Santillán, Juan Lazarte.

Por otro lado, la relación de Cappelletti con los filósofos contemporáneos a él, que le resultaron de su interés, siempre desde la óptica del pensamiento anarquista, muestra

una búsqueda incesante por señalar sus principios libertarios que, pese a ellos mismos, no se identificaron explícitamente con el anarquismo.

Yo quiero destacar esto: entre los hombres de ciencia, sobre todo lo que cultivan hoy la ciencia social y cultural (antropólogos, sociólogos, psicólogos, etnólogos, lingüistas...) y entre los filósofos actuales, hay muchos que tienen posturas libertarias. Me refiero, por ejemplo, a Foucault, Pierre Clastres, Castoriadis... Creo que las figuras más importantes del pensamiento actual tienen ideas libertarias y coinciden enteramente con la crítica que el anarquismo hace a la sociedad actual y a sus valores culturales. Sin embargo, ninguno de ellos propone una salida anarquista. Y es que hay un temor - que se ha hecho más agudo con el derrumbe de la URSS y del marxismo-leninismo de que cualquier intento de una reforma radical puede significar la instauración de un nuevo autoritarismo. Y si no existe ese temor, existe el miedo a hacer el ridículo, de que la gente diga que somos ingenuos, crédulos. Para mí, es una credulidad peor la de pensar que nada puede cambiar. Está bien que ese revolucionarismo propio del marxismo y de algunos anarquistas haya pasado. Pero no puedo aceptar que cualquier plan de una reforma profunda de la sociedad tenga que ser desechado. Esto significa un conformismo brutal; algo más grave que el riesgo de caer en un nuevo autoritarismo (Cappelletti, A. 1992a).

Cappelletti se enfoca en ciertos aspectos de Michel Foucault, al que dedica el ensayo "*Sentido y límites del problema del poder en Foucault*" (1993). Teniendo en cuenta la lectura de la "*Microfísica del poder*", afirma que una de las primeras reflexiones foucaultianas es la crítica a los discursos totalizantes. La inquina de Foucault es contra la categoría de totalidad, que es el fundamento de la ontología y la metafísica, tradición que abarca desde los presocráticos hasta Hegel. Este nudo problemático, expresado en la desconfianza de Foucault sobre este tipo de discursos, y donde radica una de sus

principales críticas, se explica por medio del factor histórico e, incluso, biográfico. Frente a ello, Cappelletti indica que es perentorio reexaminar estas categorías en miras, no solo de desplegar el sentido del pensamiento de Foucault, sino de plantear una nueva ontología, una nueva visión del ser y la totalidad.

En el caso del filósofo griego Cornelius Castoriadis, le dedica el ensayo "*Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática*" (1994a), que manifiesta su preocupación por profundizar en las principales tesis de uno de los marxistas heterodoxos contemporáneos más sugestivos a él. Así, a partir de las críticas al socialismo real Castoriadis, ya alejado del leninismo y del trotskismo, despliega su análisis aún con categorías marxistas, pero actualizadas que, para Cappelletti, son importantes como críticas de la sociedad actual. En muchos sentidos coinciden con las tesis anarquistas, pero al no ser explícitamente reconocidas por el griego, sigue mostrando cierto prejuicio con esta ideología. De este modo, la crítica de la burocracia y la noción de gestión obrera por medio de las organizaciones autónomas de masa son, sin más, para Castoriadis, la revolución que va en contra de la concepción de la dictadura del proletariado. Para Cappelletti, una de las búsquedas fundamentales del filósofo griego es desarrollar teóricamente a la burocracia como una nueva clase dominante.

En paralelo a su preocupación por la filosofía contemporánea afín al anarquismo, Cappelletti reflexiona sobre el Estado en varios ensayos. Se preocupa, principalmente, por cómo el Estado se vuelve una concentración creciente del poder en el mundo moderno y contemporáneo, puesto que para Cappelletti el Estado es un "problema", el núcleo del poder y la violencia. Sus ensayos abarcan autores como Lutero, Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu, Bakunin, Marx, Clastres, Castoriadis, que evidencian las diversas

concepciones teóricas en la cuales se conforman las distintas teorías político-filosóficas sobre el Estado, tanto aquellas que sostienen la necesidad “vital” de su existencia, como sus más vehementes detractoras. Señalamos estas investigaciones para observar que no se enfocó únicamente en los pensadores clásicos del anarquismo, sino que también abarcó áreas de la filosofía política clásica y marxistas heterodoxos, en sus nudos problemáticos más profundos.

Por otro lado, para el juicio de Cappelletti, la civilización actual formateada por el capitalismo responde a categorías históricas, no esenciales. Si bien todos los poderes institucionalizados e impuestos en los cuales se ancla el capitalismo son reales, tales como la propiedad privada y el Estado, al ser históricos, pueden ser derrocados. En ello se cifra la comprensión de la historia del anarquismo, más allá de la evolución de sus ideas, se trata de contemplarlo como una aspiración humana posible. En este sentido, su utopía no descansa en una entelequia inalcanzable y la supuesta imposibilidad de cambio responde a prejuicios impuestos:

No es sólo la evolución genética personal sino la cultural de generaciones y generaciones. Al hablar de gente de una sociedad sin propiedad privada y solidaria, contesta que es imposible. Que nadie quiere eso, que cada uno quiere para sí. Y efectivamente es así en nuestra cultura de más de 4.000 años inspirada en el capitalismo y la idea de lucro, pero no es así en pueblos que no han sido sometidos a esa forma de pensar. La idea del lucro, de la propiedad privada, del Estado, no son categorías ontológicas, sino históricas, que empezaron en un momento dado y pueden dejar de existir. La sociedad mete en la cabeza del niño desde pequeño la idea de que no puede haber una sociedad sin autoridad y que lo que mueve el trabajo del hombre es la propiedad privada, el lucro, la ganancia. Y esta idea es un hecho cierto, pero es un hecho histórico.

La discusión sobre la esclavitud en el S. XIX en Brasil y EEUU era en los mismos términos. Los esclavistas decían que siempre había sido así, pensando que la esclavitud era algo natural, parte del orden del cosmos (Cappelletti, A. 1996).

Referente a los estudios de los orígenes del anarquismo hechos por Cappelletti (1983), el enfoque es distinto, en tanto que el marco metodológico propuesto otorga importancia a la aclaración de ideas, su delimitación histórica en miras del alcance filosófico e implicancias prácticas. Esto le permite trascender la estructura historiográfica clásica con la que se estudió tradicionalmente dicha ideología. Desestima, en la reconstrucción de las ideas anarquistas, comenzar por la antigüedad occidental; para él importa cómo estas ideas y prácticas, desde diversos ángulos, prefiguran las principales ideas de la filosofía política y social del anarquismo hasta que se manifiesta como tal. El alejamiento de un criterio exclusivamente académico-historicista es intencional, para lograr un análisis de la prehistoria del anarquismo propia y más amplia. Igualmente, tiene en consideración que los estudios del origen del anarquismo moderno poseen los mismos puntos de encuentro. En estas apreciaciones se ha sostenido que, tanto William Godwin como Max Stirner, son la prehistoria de la ideología anarquista, es decir, fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Si bien Cappelletti estima como fundamentales los aportes de Godwin y Stirner en la conformación del anarquismo moderno, ello no lo lleva a considerar o negar que ambos sean:

(...) figuras bastante aisladas, que no sólo no tuvieron nada que ver con el movimiento obrero y sindical ni con ninguna organización específica del anarquismo, sino que tampoco se vincularon de un modo directo con Proudhon y con quienes, reivindicando para sí por vez primera el calificativo de “anarquistas”, se presentaron como tales y llegaron a la auto-conciencia de sus

sentimientos mediante una clara y precisa exposición de sus ideas (Cappelletti, A. 1983, 4).

Para Cappelletti, los orígenes del anarquismo tienen que ver con los anhelos de la utopía humana, que va más allá de la cuestión exclusivamente historiográfica. Justifica, así, el uso del compuesto: prehistoria del anarquismo, considerando que su intento es ir más allá de los estándares establecidos para su estudio, señalando los términos proto-anarquismo y paleoanarquismo como abordajes de la misma problemática, pero con orientaciones distintas.

Con el canon de estudio propuesto por Cappelletti, se puede ir medio milenio antes de Cristo e, inclusive, romper los marcos de la cultura occidental para establecer con mayor claridad la presencia de estos síntomas, puesto que la tesis principal de Cappelletti es reconocer "(...) el sentimiento de rebelión frente al poder en general de las sociedades históricas" (Cappelletti, A.1983, 3) que conformarán la posición ético-política del anarquismo moderno. En este sentido, con mayor o menor autoconciencia de dichas ideas, se trata de mostrar la universalidad de las ideas anarquistas y su carácter suprahistórico. Hay un presupuesto antropológico antes que histórico, núcleo central del anarquismo. Esto se expresa en la base común de las sociedades históricas de rebelarse contra el poder establecido, que sirve a las teorizaciones y desarrollos singulares de "(...) muchas de las ideas esenciales del anarquismo [que] fueron concebidas y expresadas, de un modo más o menos aislado y en contextos filosóficos ciertamente muy diversos (entre sí y con respecto al pensamiento anarquista moderno) desde épocas muy remotas de la historia de la cultura." (Cappelletti, A. 1983, 3).

De acuerdo con lo anterior, comienza el estudio y viaje de Cappelletti sobre los orígenes del anarquismo en las investigaciones de la antropología y la paleopatología. En sus estudios, contempla a Pierre Clastres<sup>32</sup>, Marshall Sahlins<sup>33</sup>, Martine Lochuarn<sup>34</sup>, Jean Dastuge<sup>35</sup>, André Leroi-Gourhan<sup>36</sup>, Marie-Antoinette de Lumley<sup>37</sup>, investigadores que le ayudan a afianzar los fundamentos de la condición ético-social del hombre prehistórico, de la que se nutre el anarquismo, en contraposición a posiciones como la de:

La historiografía positivista y evolucionista [que] nos ha acostumbrado a ver en el hombre prehistórico una especie de ser intermedio entre el cuadrumano y el hombre “civilizado”. Por una parte, lo presenta como tecnológica y económicamente inferior; por otra, como eminentemente belicoso y sujeto a la tiranía del más fuerte (Cappelletti, A. 1995b).

De este modo, el poder político es inherente a la sociedad humana, pero no concluye necesariamente en el Estado; los llamados “hombres primitivos” prescindieron de organizaciones jerárquicas coactivas y no tuvieron una división permanente entre gobernantes y gobernados, donde los vestigios de violencia tribal son acotados. A las investigaciones del antropólogo francés Pierre Clastres, Cappelletti dedica el ensayo *“Pierre Clastres: La sociedad contra el estado”* (1992) en el mismo expone los puntos centrales de sus investigaciones antropológicas, que tienen como objetivo demostrar que el Estado no es una estructura ontológica. Esto se fundamenta en sus estudios sobre las comunidades indígenas sudamericanas, que le sirvieron de modelo para evidenciar

---

<sup>32</sup> Antropólogo francés.

<sup>33</sup> Antropólogo estadounidense.

<sup>34</sup> Antropólogo francés.

<sup>35</sup> Arqueólogo francés.

<sup>36</sup> Arqueólogo e historiador francés.

<sup>37</sup> Historiadora y paleoantropóloga francesa.



sociedades que carecen de Estado y de gobierno y que, sin embargo, poseen un poder político que no es coactivo. En este sentido, la existencia de jefes existe únicamente en función de mantener la paz intratribal, de ejercer roles tales como la conservación del mito, la trasmisión de las normas morales y la mediación de conflictos.

Por otro lado, contrario a la visión sobre las carencias de la vida material de las sociedades primitivas, la arqueología y la antropología pueden demostrar lo contrario, que habrían sido sociedades de la abundancia:

Este hombre “salvaje”, que vive sin Estado y, por consiguiente, libre de toda sumisión a un gobernante cualquiera; que vive en una sociedad de abundancia, dueño de todos los bienes que la naturaleza de por sí le ofrece generosamente y sin imaginar en modo alguno la explotación económica del prójimo, es también un hombre esencialmente pacífico (Cappelletti, A. 1995b).

Los descubrimientos de la paleopatología, escasos aún para Cappelletti, pueden confirmar que las relaciones de cooperación de las sociedades primitivas son más estrechas de lo que se pensó. El escaso número de traumatismos, producto de la violencia de otros sujetos, prueba con mayor fuerza esta tesis, al menos en los restos encontrados antes del neolítico. La invención del hombre primitivo, salvaje, violento, “prehistórico” es ideológica, creación de la cultura burguesa europea, que buscaba encontrar un símil con los colonizados de tierras de ultramar, en donde la dicotomía civilización/barbarie era fundamental. Estos salvajes de las nuevas tierras carecían de la “civilización”. Este prejuicio influyó en los estudios antropológicos durante muchos años y justificó la explotación “civilizada” de los nuevos territorios conquistados. Por consiguiente, la disrupción hacia un enfoque que superara la categoría de “civilización”

en el enfoque de la prehistoria, tanto para la arqueología, la antropología o la naciente paleopatología, comienzan a configurar un nuevo escenario sobre el hombre primitivo:

Todos estos hechos, aportados por la Paleopatología, desmienten, pues, la imagen de un hombre primitivo violento e insolidario, la tan manida representación del “homo homini lupus”, la cual corresponde más bien al surgimiento de los primeros Estados con sus reyes-dioses o sus soberanos pontífices, con su estratificación de clases, con el surgimiento del “derecho” de propiedad y la formación de la familia patriarcal (Cappelletti, A. 1995b).

La guerra parece corresponder ya hacia fines del neolítico y con la aparición de los primeros Estados: Egipto y Babilonia. Allí la historia y la civilización comienzan su desarrollo, en donde un rol fundamental lo cumple la creación del ejército.

Por otro lado, Cappelletti incluye en la reconstrucción del itinerario de las ideas libertarias el viraje hacia las fuentes orientales, en donde rescata la figura de Lao Tsé (VII a.C.), quien representa uno de los polos del pensamiento autóctono de China. En él ve un naturalismo místico, que intenta retrotraer a una época pre-feudal y pre-dinástica a la sociedad, en miras de lo que Cappelletti entiende como un comunismo primitivo. En este sentido, señala la búsqueda del establecimiento de un régimen en donde no exista la propiedad y, para ello, sería preciso dejar atrás la tradición y el ritual, olvidar la ley, el gobierno y el Estado. El *Tao Teh King* se trata entonces de un poema ético que encierra una concepción filosófica social y una crítica al Estado. Así, una de sus enseñanzas más conocidas está consagrada en la fórmula “obrar sin obrar”, que Cappelletti interpreta como obrar según la naturaleza. Como veremos más adelante en su análisis sobre Heráclito de Éfeso (Ver Cap. IV, 4.4 de la presente tesis), al que caracteriza como un

monismo dinámico, ve en Lao Tsé también una metafísica de la unidad dinámica, que sirve de fundamento en la anti-jerarquía de la sociedad. Este orden natural originario es el fundamento del gobierno entendido como un no-gobierno. Lao Tsé considera a la sociedad como un producto natural. Sería un artificio entonces situar su origen: "(...) en un pacto o contrato que pone fin al originario estado de las individualidades soberanas y aisladas" (Cappelletti, A. 1983, 9). Se anticipa, con esta concepción, a la crítica del origen del Estado y a los teóricos del contrato social, que definen la política moderna. La línea de argumentación del sabio chino, en cierto sentido, se asemeja a la de Aristóteles, pero como su radicalización contraria. Para el estagirita, el Estado y su jerarquización es la culminación de la sociedad natural, mientras que para Lao Tsé es su deformación. La sociedad natural es, sin más, la sociedad sin Estado:

El más remoto precedente del moderno anarquismo se produce, pues, según esto, en el contexto de una cosmovisión naturalista, que opone el ser prístino y originario de las cosas al ser facticio y degenerado de la civilización; la ley natural a la ley del Estado; la convivencia natural a la tradición. Se trata, por una parte, de un naturalismo metafísico y místico que en cuanto tal tiene poco en común con el naturalismo científicista, al cual se vinculó una gran parte del pensamiento del anarquismo histórico. Pero, por otra parte, no deja de ser muy significativo que desde esta lejana perspectiva de su prehistoria, el anarquismo comience con una crítica de la sociedad y de la cultura, con una oposición apasionada a la historia como manipuladora de la naturaleza (Cappelletti, A. 1983, 11).

Grecia, por su parte, encarna para Cappelletti el momento en el cual el relativismo humanista expresado en la sofística (maestros de retórica, argumentación y oralidad, considerado por muchos como los orígenes de la pedagogía) son los primeros en

generar un interés por el ser humano, entendiéndolo como un ser social y político, creador de cultura. Uno de los planteamientos más importantes, es la distinción entre *physis* y *nómos*:

El término *physis*, que suele traducirse como “naturaleza”, significa para ellos, lo originario, lo primario, lo no manipulado, lo auténtico, lo verdadero, que es, sin embargo, por lo general olvidado y relegado. El término *nomos*, su antítesis que puede vertirse como “arbitrio” o “convención”, expresa lo derivado, lo secundario, lo artificial, lo ficticio, que resulta, sin embargo, comúnmente aceptado por la sociedad. Lo que es “por naturaleza” (*physei*) es lo universalmente humano; lo que es “por convención” es lo particular, lo histórica y socialmente condicionado (Cappelletti, A. 1983, 13).

Esta distinción de los sofistas es fundamental, puesto que de aquella se desprenden distintas posiciones políticas sobre la naturaleza de la sociedad. Cappelletti rescata las figuras de Antifón de Atenas, Hipias de Elis, Alcidas de Elea, como defensores de una concepción que prefigura las ideas básicas del anarquismo. Estos sofistas de “extrema izquierda” (guardando la analogía temporal) son críticos de la ley positiva, que corresponde a la ley del Estado, valorando por encima de ella la ley de la naturaleza como la verdadera ley moral, la cual es tergiversada por la ley positiva *nómos*. Bajo la óptica de este grupo, la crítica al Estado se basa en que él mismo sería una fundamentación artificial de la diferencia de clases, donde la esclavitud es considerada un hecho irracional y duramente criticado, reafirmando la idea de igualdad y libertad:

“Quizá sea éste el rasgo más profundamente anarquista que puede hallarse antes del anarquismo histórico, pues apunta a lo más específico de su pensamiento: la identidad de libertad e igualdad” (Cappelletti, A. 1983, 15).

En otra parte, Cappelletti nos recuerda que la reflexión sobre el Estado y su primer teórico político en Grecia, del que tenemos conocimiento, fue con el arquitecto Hipodamo de Mileto. En efecto, nos cuenta:

“(…) si consideramos el conjunto de las ideas de Hipodamo, encontraremos un punto todavía más notable y trascendente. Según nos informa Aristóteles, en el Estado ideal del milesio todas las magistraturas han de ser elegidas por el voto de los ciudadanos, cualquiera sea la clase a que estos pertenezcan. Se nos presenta así Hipodamo como el primer teórico y propugnador de la idea del sufragio universal y, en la medida en que el sufragio universal equivale a democracia, se constituye asimismo en el primer ideólogo de la democracia occidental” (Cappelletti, A. 1966, 11).

Cappelletti, en este punto, rescata la figura de Platón y Sócrates. Del primero, realiza un sugestivo análisis a partir de su supuesto comunismo expresado en la *República*, tratado político en donde Platón expresa su concepción “ideal” del Estado, que surge a partir de la estructura del alma y el organismo humano como arquetipo. En este sentido, las clases sociales se justifican a partir de la dignidad de cada una de las partes del alma humana, entonces el individuo queda: “(…) subordinado a la sociedad del mismo modo que un órgano se subordina al cuerpo viviente del cual forma parte. El verdadero ‘individuo’, desde el punto de vista histórico, resulta, pues, para Platón, la sociedad estructurada, que es el Estado” (Cappelletti, A. 1966, 28). En este Estado, la propiedad es común, llevando hasta sus límites el supuesto “comunismo” de Platón. Cappelletti es claro en señalar que esta concepción platónica corresponde a un estadio determinado de su evolución política. Para ello, trae a colación los diálogos platónicos *Político* y *Leyes*, donde se ve el giro más aristocrático de su concepción política. Sin

embargo, no olvida mostrarnos los nodos más problemáticos que ya se pueden desprender de la *República*, señalando críticamente que el comunismo es acotado, puesto que esta supuesta igualdad es aplicable solo a las clases superiores, mientras que las clases inferiores, artesanos y agricultores (los productores), no tienen acceso a la propiedad privada o a formar una familia: “(...) para Platón el comunismo, esto es, el estado en que se prescinde de la propiedad privada, implica un grado de perfección espiritual y social al cual no puede llegar la masa del pueblo productor” (Cappelletti, A. 1966, 29).

Según la tradición, Sócrates no dejó escritos y la interpretación de su filosofía nos llega por medio de sus discípulos más connotados: Platón e, indirectamente, Aristóteles. De allí que la tradición historiográfica filosófica considere a la línea platónico-aristotélica como los socráticos mayores, “(...) interpretación común [que] se apoya en el hecho de la trascendencia, la organicidad y la perfección dialéctica del pensamiento platónico-aristotélico. Pero supone, desde luego, una determinada interpretación de Sócrates que no es sino la del propio Platón” (Cappelletti, A. 1966, 26). No obstante, aquella interpretación de la filosofía socrática opaca el impacto de los otros desarrollos que nos han llegado por medio de los llamados “socráticos menores” que, para Cappelletti, son fundamentales puesto que se trata de la línea que permite rastrear la conformación del tronco ético-político del anarquismo.

Los continuadores de esta línea de pensamiento según Cappelletti (1983) son los cínicos. Destaca la figura de Atístenes, entre otros no menos importantes miembros de la escuela. Al igual que sus antecesores sofistas, los cínicos niegan la ley positiva, creen que el cultivo de la virtud y la autosuficiencia son reflejos de la naturaleza e identifican al

universo como el único Estado posible, concepción que, en la práctica, es su negación. “La negación de la ley positiva supone la negación de toda limitación histórica (en el tiempo) y política (en el espacio). Surge, así, el concepto de Universo como patria del hombre” (Cappelletti, A. 1983, 17). Se auto conciben como ciudadanos del mundo, *kosmopolites*, repudian la sociabilidad dentro del Estado pues la consideran productora de una insana convivencia que alienta el maltrato entre los hombres, desmerece los avances de la técnica y la civilización por producir las debilidades humanas. Al negar al Estado, los cínicos también niegan la propiedad privada: “Se trata sin duda, de lo más parecido que en el mundo antiguo puede encontrarse al comunismo libertario...” (Cappelletti, A. 1983, 18). Además, el cinismo se identificó con las clases marginadas de la época y despreció todo los lujos y títulos nobiliarios.

Podemos encontrar la continuación de la moral cínica, según Cappelletti, en los estoicos, de los cuales rescata la idea de adecuar la conducta humana a la razón universal, que es el fundamento del orden del Universo. De la misma concepción de la ley natural, los estoicos concluyen que todos los entes están relacionados, así “(...) surge la idea de la unidad esencial del género humano y del cosmopolitismo. De esta idea surge, a su vez, la crítica a la institución de la esclavitud, y, en general, a toda diferencia de clase, y, en cierta medida, la negación de la racionalidad del Estado” (Cappelletti, A. 1983, 21). Para Cappelletti, el fiel representante del estoicismo es Zenón, fundador de la escuela y predecesor del anarquismo. Sin embargo, las doctrinas esenciales del estoicismo atraviesan varias etapas históricas; la *stoa* griega y la *stoa* romana, en las cuales ciertas ideas libertarias perviven no tan radicalizadas como en su insigne fundador.

Otro viraje, a fuentes que podrían parecernos reaccionarias dentro de esta prehistoria del anarquismo, aparece con el cristianismo. Esto queda graficado en la necesidad de realizar una interpretación socialista del cristianismo primitivo. El anarquismo del siglo XIX no quedó exento de este tipo de aspiraciones, de las cuales quizás sea Tolstoi el mejor ejemplo, con su misticismo cristiano anárquico. La cuestión queda en las manos de la historiografía y el criterio científico para no caer en la mistificación o generalización de los procesos sociales que llevaron al cristianismo a ser lo que es o, en este caso, la desviación con respecto a su proyecto original. Pero, si bien es cierto que el afán de ligar las primeras comunidades cristianas con los postulados del anarquismo es sugestivo, Cappelletti realiza una interpretación a partir de la figura del mismo Jesús de Nazaret. En efecto, el proyecto original de Jesús consistiría en la fundación de una serie de comunidades fuera del Estado, que deberían responder a un principio distinto del poder. Dichas comunidades estarían construidas a partir del amor fraternal, que substituiría a la fuerza política y al poder militar, tomando como base una estructura horizontal y no vertical:

El modelo del Imperio quedaría sustituido por el arquetipo de la Familia, pero por una familia cuya única autoridad, el Padre celestial, no pertenecía a este mundo. La figura del Padre trascendente se oponía así, como única imagen posible, a la idea del Rey mundano, del Emperador de Roma. En el fondo, se estaba oponiendo la idea del origen común de todos los hombres a la idea de la jerárquica subordinación a las potencias de este mundo (Cappelletti, A. 1983, 30).

En cuanto al Medioevo, Cappelletti resalta, al igual que Kropotkin, la conformación de comunas libres y, lejos de considerar oscuro dicho proceso histórico, resalta estas



formas de organización social como resabios de las comunidades cristianas y la resistencia a los poderes centralistas de reyes o señores feudales:

(...) los preanuncios del anarquismo moderno en esa época aparentemente tan uniforme y oscura, pero en realidad tan compleja y llena de inesperadas luces como es el Medievo, no podemos dejar de mencionar la praxis negativa (la “pars destruens”), que se manifestó en las grandes rebeliones populares y campesinas, y la positiva, que se concretó en la creación de las comunas y ciudades libres (Cappelletti, A. 1983,37).

Se trata de la puja de las “ciudades libres” contra el sistema feudal, que Cappelletti -siguiendo la lectura de Kropotkin- describe como la organización a partir del trabajo y su agrupación por gremios, propias de los artesanos y campesinos, que prescinde de la jerarquía política derivada de la fragmentación del Imperio Romano. Él relaciona esto con las distintas visiones cristianas que están en pugna y vivas en la sociedad medieval, y que propugnan una renovación del hombre a partir de ideales igualitaristas y éticos. De este modo, esta búsqueda espiritual es coherente con las formas de organización social que, aunque también encierran contradicciones, son muestras de las complejidades de dicho período histórico, poco profundizadas al ser señalado como oscuro y que Cappelletti considera fundamental para la historia del anarquismo.

En cuanto al renacimiento, al humanismo y al enciclopedismo, considera como instancias importantes de ideales libertarios, las concepciones de Rabelais, Cervantes y La Boétie. Resalta, de Rabelais, su creación literaria utópica “*La abadía de Thelème*”, anti-monasterio que sería la reafirmación del humanismo a partir de un ideal anti-asceta, propio de la vida monacal. En este sentido, la creación de Rabelais, incluido en sus cinco

libros de *Gargantúa y Pantagruel* representa, para Cappelletti, el ideal de una comunidad organizada sin la necesidad de leyes y gobierno, enmarcada en la sátira de un monasterio que, como tal, no lo es. Se trata de la reivindicación del cuerpo, la libertad, la individualidad; cuestiones fundamentales para la conformación de la ideología anarquista. A su vez, la recuperación de Cervantes por medio del Quijote es síntoma, para Cappelletti, de la exaltación de la libertad, la denuncia contra la propiedad privada, la esclavitud, entre otras cuestiones fundamentales que conforman los ideales libertarios, esta vez expresados en la literatura.

De Étienne La Boétie, Cappelletti resalta lo que el joven pensador significó con su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, en cuanto que el interrogante que mueve el tratado es: ¿por qué los hombres, que aman naturalmente la libertad, siendo como son muchos y fuertes en número, toleran que un tirano, con frecuencia el más débil, inepto y corrompido de todos los individuos, los oprima, reduciéndolos a servidumbre? A lo cual esgrime su solución: ignorar al gobernante, la no obediencia, la no colaboración, y la “serena” no sumisión puesto que, para La Boétie, ninguna tiranía puede sobrevivir sin la cooperación de los tiranizados (Cappelletti, 1983.) La alternativa de La Boétie, para Cappelletti, es radical y, de ninguna manera, presupone una resistencia no violenta.

Luego, a Tomas Moro y a Campanella, Cappelletti les dedica ensayos, mostrando el clima de época de ambos humanistas, influenciados por el renacimiento. En este sentido, el resurgimiento de lo utópico estaba enmarcado por la recuperación de la filosofía de Platón, en especial de la *República*, en el contexto del descubrimiento de América, que ayudaba a situar estas construcciones míticas en algún lugar del nuevo mundo, de las cuales llegaban sugestivos relatos, junto con los avances en la

astronomía, los más significativos Copérnico y Galileo Galilei, la técnica, así como el progreso de las ciencias con sus nuevos paradigmas para entender la realidad. En ese ambiente, de Moro destaca su conocida *Utopía*. Al respecto, sobre la utopía como género, Cappelletti nos cuenta:

“Inglaterra es el país clásico de las utopías. El nombre mismo (utopía) es una creación del humanístico ingenio de Thomas More. Pasando por Winstanley, Harrington, Bulwer Lytton, Butler y Morris hasta llegar a Wells, los ingleses no han cesado de tejer al gobelino del país idealmente bueno. Por ese mismo motivo han surgido allí las más importantes antiutopías en las que, desde Jonathan Swift hasta Alfous Huxley y George Orwell, se trata de describir el país idealmente malo. Este hecho debe vincularse quizás con el carácter predominantemente empirista del pensar anglosajón, que supone una realidad contingente y abierta donde, en principio, cabe tanto la cibernética como el empirismo.” (Cappelletti, A. 1966, 109).

Bajo una atenta lectura, nos sumerge en los principales postulados del humanista inglés. La *Utopía* de Moro es una crítica a la situación concreta de su época, en cuanto representa una construcción imaginaria en respuesta a ella. Escrita en el clima inicial de la contrarreforma, dentro de sus influencias encontramos a Platón, pasando por San Agustín y humanistas como Erasmo entre otros.

De Tomas Campanella, nos cuenta que fue influenciado por la obra de Moro, pero que está en otra etapa de discusión teológica, esta es, el clima de la contrarreforma. Así, en su construcción utópica desarrollada en *La ciudad del sol*, se observan varias influencias entre las que encontramos nuevamente a Platón, a San Agustín, San Ambrosio, Tolomeo, Copérnico, Filolao (doctrina filosóficas-religiosas de los hindúes,

que ya se conocían en Europa), Maquiavello, los conocimientos que ya se tenían sobre el imperio incaico y las obras jesuíticas del Paraguay. Campanella se alimenta de todas ellas para generar su obra, en la cual se pone de manifiesto un ideal sociopolítico, al que niega considerar como una fantasía exótica.

Como podemos advertir, el tema de la utopía y el pensamiento utópico son de suma importancia en Cappelletti y responde a la peyorativa generalización de ver a esta corriente de pensamiento de forma ingenua. Dedicó varios ensayos a sus distintas manifestaciones, en los años 1966 y 1968, como también a los principales representantes del socialismo utópico: Charles Fourier, Robert Owen, Étienne Cabet, Joseph Déjacque, Edward Bellamy, William Morris. Cappelletti los caracteriza como fervientes defensores de la educación entendida como medio del cambio social, creen en la bondad natural de los hombres y su reforma moral está encaminada a la restitución al orden natural de la humanidad. Si bien no plantean una revolución contra el Estado, sí generan sus construcciones teórico-sociales al margen de este y, de allí, su importancia para el anarquismo. Su carácter, muchas veces, antihistórico y abstracto, son fundamento de las críticas que provienen del historicismo marxista, ante el cual argumentan la ausencia de la dialéctica y el carácter inmanente de la naturaleza humana. Cappelletti contra argumenta que es el mismo marxismo el que entronca con el socialismo utópico, y no pocas tesis de este han sido reivindicadas, en específico las de Saint-Simon, con su explicación clasista de la historia y sus influencias sobre Marx:

(...) la filosofía sansimoniana de la historia se aproxima a la concepción de Hegel. Aunque, naturalmente, las cosas no hayan sido planteadas así por Saint-Simón mismo y aun cuando habría que distinguir, sin duda, planos y perspectivas, parece posible formular dialécticamente el esquema

sansimoniano, entendiendo la Antigüedad como tesis, la época de la invasión de los bárbaros como antítesis y el Medioevo como síntesis, la cual constituye, a su vez, una nueva tesis, cuya antítesis es el período del Renacimiento, la Reforma y la Revolución Francesa, que encontrará su síntesis en la augurada y propicia Edad Industrial. A esta filosofía de la historia se vincula o se adhiere una explicación clasista y económica, referida especialmente a Francia, aunque analógicamente aplicable a los otros países de Europa occidental (Cappelletti, A. 1966, 123).

Para Cappelletti, si bien la influencia sansimoniana es importante para Marx, es una sobredimensión considerarlo un pensamiento en línea directa con el filósofo de Tréveris.

La búsqueda de Cappelletti y su preocupación por estos pensadores tiene que ver con rescatar la noción de utopía que conforma al socialismo como brújula de acción. Considera la utopía como “mito” pero no de origen, sino que es un mito futuro que no se desarrolla en la abstracción misma, sino que se expresa como posibilidad a partir del presente, como ética futura, como deber ser, como lo que se quiere que sea: “Todos los pueblos del mundo han tenido sus mitos, pero solo en los de occidente se han forjado ‘utopías’, esto es, mitos conscientemente elaborados que tienen sus raíces en el raciocinio y proponen a la voluntad humana un nuevo modelo de convivencia” (Cappelletti, A. 1966, 4).

En este sentido nos recuerda, por ejemplo, el milenarismo cristiano como manifestación de esta futuridad mítica. Lo utópico, lejos de ser un artilugio inmovilizante a la espera de la realización de lo profético, queda reivindicado positivamente. Al respecto, Cappelletti nos dice:

Cuando la aspiración hacia la sociedad que en ninguna parte existe (es decir hacia la utopía) se torna consciente, asume la forma de juicios de valor y propone nuevos ideales, planes y estructuras, aparece la mentalidad utópica. (...) Entendida en su sentido más amplio, como aspiración vital y como mentalidad, la utopía es nada menos que el motor de la historia (Cappelletti, A. 1997, 2).

De todas maneras, los derroteros del socialismo utópico posterior a la irrupción del marxismo, los encontramos en el género literario, a cuyos autores Cappelletti dedicó detallados artículos, entre los que encontramos: Edward Bulwer-Lytton, N. G. Wells, Aldous Huxley, George Orwell, entre otros.

Ya en su libro *Etapas del pensamiento socialista* (1978), se dedica a esclarecer los diversos momentos de las ideas socialistas, como preludios a las discusiones que conforman los pilares con los cuales se construirán las tres manifestaciones más importantes del mismo: el anarquismo, el marxismo y la social democracia. De todas ellas, "(...) puede afirmarse que el socialismo moderno, el socialismo como doctrina y como ideología vinculadas concretamente a la sociedad industrial y con el sistema capitalista, nace casi con la misma sociedad industrial y con el mismo sistema capitalista, es decir, con la Revolución Francesa y con el iluminismo" (Cappelletti, A. 1978,11).

Dedica estudios al pensamiento de Gracchus Babeuf, Saint-Simon, Luis Blanc, Louis-Auguste Blanqui. Todos ellos, para Cappelletti, tienen como referencia de discusión la Revolución Francesa y, de acuerdo con sus apreciaciones sobre este acontecimiento histórico, dependen sus respectivas concepciones del socialismo.

Para el estudio del anarquismo moderno, dos pensadores son considerados como su prehistoria: William Godwin y Max Stirner. De Godwin, Cappelletti señala que fue el

primero que “(...) empleó en cambio el término “anarquía” en un sentido no peyorativo, este solo hecho nos lo muestra como traspasando las fronteras del liberalismo” (Cappelletti, A. 1983, 87). De la obra de Godwin, se refiere a su *Investigación acerca de la justicia política* (1793), que significó una crítica rudimentaria al capitalismo, pero, en cuanto a su crítica al Estado, llega a las raíces del poder político:

“Aunque cronológicamente anterior a toda organización anarquista y a todo movimiento obrero que pudiera reivindicar tal denominación, su pensamiento preanuncia lo que será, pese a todas las discrepancias, el camino real del anarquismo” (Cappelletti, A. 1983, 88).

La crítica de Godwin al Estado será profundizada e ilustrada por Proudhon y Bakunin.

Max Stirner es considerado como otro precedente en el corpus filosófico del anarquismo, alumno de Hegel y de la misma generación de Bruno Bauer y Feubach, entre otros. Cultor de un solipsismo moral, según las apreciaciones de Cappelletti (1983), su crítica al Estado, a las instituciones políticas, a la burguesía y su defensa acérrima del individuo, que lo lleva a afirmar un individualismo insolidario, son tomados por los anarquistas posteriores y reformulados desde una óptica emancipadora. Pero Cappelletti es claro en señalar que el pensamiento de Stirner solo puede ser considerado, en la construcción del anarquismo moderno, de manera parcial y desde una óptica negativa y crítica, únicamente en el punto final de la prehistoria del anarquismo y no en una historia propiamente del mismo.

Por ello, considera a estos dos pensadores con restricciones como anarquistas, aclarando que sus influencias filosóficas son fundamentales para la conformación del anarquismo moderno:

Desde una tradición filosófica muy diferente a la de Godwin viene el pensamiento de Stirner. Mientras en aquél el punto de partida era la disidencia calvinista y el no conformismo radical, mediado por el iluminismo inglés y francés, en éste se halla en la filosofía hegeliana, de alguna manera llevada a la izquierda por la "Aufklärung" germánica y por el socialismo utópico (Saint-Simon, Owen, Fourier) (Cappelletti, A. 1983, 119).

Finalmente, en este apasionante viaje, es que el término anarquismo es reivindicado en forma positiva y no peyorativa, por el francés Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), palabra con la cual bautiza su sistema social y económico y con la cual quiere diferenciarse de las otras corrientes ideológicas presentes en la convulsionada Francia de 1848. Así, su formulación explícita no puede ser considerada anterior a él:

Él fue, al mismo tiempo, el que le dio un contenido; más aún, el primero que elaboró una filosofía social y política y una interpretación de la cultura y de la historia que con propiedad puede denominarse «anarquismo», aunque más tarde prefiera sustituir este término negativo por otros de significado positivo (mutualismo, democracia industrial, etc.) (Cappelletti, A. 2004, 69).

Proudhon encarna la formulación explícita del anarquismo moderno. Si bien su pensamiento se caracteriza por su no sistematización, sus aparentes contradicciones y su autodidactismo, aún así, representa el verdadero iniciador del movimiento obrero internacional. Su genio francés supo interpretar el componente campesino y pequeño artesanal de la época, calando hondo en la primera organización de trabajadores, la



Asociación Internacional de Trabajadores, que durante sus primeros congresos fue mayoritariamente proudhoniana.

Por otro lado, las bases filosóficas de Proudhon para Cappelletti;

(...) parte, ante todo, de la filosofía de la Ilustración. Los empiristas ingleses (Locke, Hume, etc.) y los enciclopedistas franceses, como Voltaire, Helvetius, y particularmente Diderot, son con frecuencia el presupuesto tácito o explícito de sus desarrollos doctrinales. Ataca duramente a Rousseau (como antes Godwin y después Bakunin), pero toma de él algunas de sus ideas básicas (Cappelletti, A. 2004, 55).

Proudhon genera su teoría político social tomando en cuenta el contexto de su época, esto es, la masa de trabajadores asalariados que correspondía, mayoritariamente, a artesanos y campesinos. Solo en dicha relación, su filosofía social y política puede ser considerada como un socialismo para artesanos o un socialismo para campesinos, en cuanto, todavía, en la masa trabajadora no irrumpe de manera decisiva la industria. En este sentido, sobran los méritos para considerar a Proudhon padre del socialismo francés y, en forma general, padre del anarquismo. Sin embargo, no es hasta su tercera obra, *Qué es la propiedad* (1840), que se gana el respeto, el interés e, incluso, la fama más allá de París, y los elogios del joven Marx, con quien su relación, prontamente, se torna en enemistad.

Los méritos de Proudhon son sus propuestas de cómo lograr descentrar el poder político. Elabora, para ello, una de sus obras más importantes *El principio federativo* (1863), en la que imprime las bases del federalismo integral; esto es, cómo hacer que el Estado se disgregue en comunas y, a su vez, desarticular el poder económico para poner

la tierra y los instrumentos de producción en favor de la comunidad local. En muchos casos, Cappelletti considera que este federalismo radical tiene consecuencias absurdas, pero que, de todos modos, es la base de la discusión de cómo abolir al Estado, que es uno de los núcleos básicos del anarquismo.

En cuanto a la biografía intelectual de Mijaíl Bakunin (1814-1876), para Cappelletti, atraviesa tres etapas que marcan la evolución de su pensamiento. Una primera etapa idealista-metafísica, que va desde 1834 a 1841. Una segunda etapa idealista-dialéctica, que se extiende desde 1842 a 1864. Y, la tercera, corresponde a la etapa materialista, que comprende desde 1864 hasta su muerte en 1876. En su juventud, Bakunin estuvo influenciado por la filosofía alemana y, específicamente por la filosofía de Hegel, quien fue un motor renovador en la filosofía de la época. Sin embargo, la dialéctica como método de pensar en Bakunin se profundiza más en su última etapa, tanto en el materialismo como en su concepción anárquica. Usualmente, se ha etiquetado el pensamiento de Bakunin como un “materialismo mecanicista”, etiqueta acuñada por autores marxistas, ante lo cual Cappelletti argumenta que hay que aclarar cómo debemos entender el supuesto materialismo mecanicista de Bakunin. Así nos explica que su materialismo no deja de tener características dialécticas y, en muchos casos, es más dialéctico que Marx, por ejemplo, “(...) la defensa de la propiedad privada y de la clase propietaria engendra el Estado, pero el Estado, a su vez, engendra la propiedad privada y la clase propietaria” (Cappelletti, A. 1982, 207).

Por otro lado, la concepción de la naturaleza de Bakunin está basada en la materia y sus leyes universales, que ponen límite a la libertad y acción del hombre. El hombre mismo es naturaleza y, aquí, aparece una diferencia con las influencias de Hegel, puesto

que: "(...) hay una clara y tajante repulsa de todo idealismo, y particularmente del idealismo hegeliano: no es la naturaleza un momento del espíritu sino el hombre y su espíritu una parte de la naturaleza" (Cappelletti, A. 1982, 208). Pero aún perviven, en esta visión, resabios de la dialéctica del todo y de la parte hegeliana. En este sentido, Bakunin es un duro crítico del idealismo, la teología y la metafísica, puesto que ellas se desarrollan a partir de una visión que pone al pensamiento por fuera de la naturaleza.

Bakunin defiende el rol de la ciencia desde una perspectiva libertaria oponiéndose, no solo a la fe y a la religión, sino defendiendo el rol del método científico por su carácter antidogmático. Es por esta razón que pone énfasis en la concepción de la ciencia:

(...) que es *una* porque *uno* es el mundo, es también *infinita* porque *infinita* es la naturaleza. Exige, por consiguiente, la abstracción y la generalización, pero ésta debe ser de un género muy distinto del de las abstracciones metafísicas y teológicas. (...) Metafísica y teología constituyen sistemas cerrados, mientras la ciencia es un sistema abierto, porque es siempre inacabado. Las unas son abstractas; la otra concreta; un solo hombre puede abarcar las primeras; la última no puede ser abarcada nunca por ningún individuo ni por la humanidad total (Cappelletti, A. 1986, 178).

La libertad, en la interpretación bakuniana de Cappelletti, está influenciada por cierta visión spinoziana y por Hegel, en cuanto la libertad es reconocida por el hombre como obediencia a leyes naturales y como conciencia inmanente de necesidad, dejando al margen las voluntades extrínsecas a ella, ya sean divinas, humanas o colectivas. Su anti-teísmo hay que entenderlo desde una perspectiva materialista, en cuanto la divinidad significa afirmar una personalidad absoluta, que niega la personalidad individual. Esto equivale a afirmar que, si dios existe, el hombre no existe. Además, su posición

antirreligiosa está mediada por su vivencia de la iglesia ortodoxa rusa, cuestión que lo diferencia de los pensadores y agitadores de la Europa central.

En Bakunin, existe una relación necesaria entre la figura de dios y el Estado sosteniendo:

(...) la tesis de que la sociedad es natural y que de por sí debe ser considerada como una parte de la naturaleza, mientras el Estado es algo artificial o, por lo menos, histórico. De esta contraposición inicial no se infiere necesariamente que todo lo meramente «social» deba ser aceptado por oposición a lo «político», porque si bien es cierto que la tarea primordial de la revolución y aun de toda la civilización es superar el Estado con su secuela de opresión y de injusticia, también es verdad que una buena parte de la civilización tiene por objeto la lucha contra la naturaleza y la superación de los obstáculos que ésta opone a la realización del hombre. De tal manera, pues, la rebelión contra el Estado es una rebelión contra la Historia, en cuanto proceso de alienación y de cosificación del ser humano; la rebelión contra la sociedad es una rebelión contra la naturaleza, y aun, en cierto modo, contra la propia naturaleza humana, en cuanto limitación y obstáculo inmanente al desarrollo de las posibilidades morales e intelectuales del hombre (Cappelletti, A. 1986, 221).

El Estado en Bakunin, aparece como una expresión artificial en la que dios cumple un papel fundamental en la conformación del poder estatal y la sociedad de clases. En este sentido, define como ficción la noción de contrato social, remitiéndolo a la mitología, en donde la soberanía absoluta del Estado se entronca con una necesidad anterior al nacimiento histórico del mismo y de la sociedad, por un fundamento divino, extra social y extraterrestre. Así, el hombre está precedido por una existencia ya dada de espíritu inmortal, libre, que decae por su corporalidad y hace necesaria la sociedad para

sobrevivir. De esta manera, los atributos metafísicos de dios son los fundamentos de la existencia humana y son traspasados en la creación del Estado, manteniendo dicha jerarquía y su necesidad. Bakunin es enemigo de dios, pero no defiende, *per se*, la bondad natural de la sociedad. Por el contrario, está al tanto de los vicios del ser humano y no considera una existencia prístina del mismo, aunque tampoco habla de una caída; la condición humana y la libertad se logran en sociedad.

En cuanto a la forma de organización de la sociedad, Cappelletti es claro en señalar que es discípulo de Proudhon en lo esencial, esto es, concibe una sociedad sin Estado, sin clases, sin propiedad privada. La diferencia con Proudhon radica en cómo llevar a cabo esta nueva sociedad, en donde considera fundamental la insurrección de las masas campesinas y obreras, es decir, la violencia. La forma de lograr la supresión de la propiedad privada y el Estado para Bakunin es por medio del mutualismo y de una democracia industrial. La fórmula se expresaría en la propiedad común (no estatal), pero con posesión individual o grupal (colectivismo). Es partidario de la conservación del salario, pero vigilante sobre cualquier atisbo de acumulación capitalista; en ese sentido, quiere abolir el sistema de herencia. Para Cappelletti, las formas organizativas que postula también van de la mano de la evolución del capitalismo mismo, como ocurre con otros pensadores socialistas de su tiempo.

Referente a la revolución, su pensamiento es acorde a las experiencias históricas que le tocó vivir. Así, ya en un momento maduro, identifica la guerra con la revolución; tesis que tomarán décadas después los anarquistas españoles en 1936. La revolución queda entendida como un esfuerzo de campesinos y obreros (no junto a los burgueses) por llevar a cabo el cambio social. La superación de la idea de patria o las formas

estratégicas de afrontar el panorama bélico de las clases oprimidas frente a la guerra de estados que, en su momento, Bakunin consideró necesarias (esto es, transitar de una guerra contra el imperialismo a la gesta de la revolución), ya en su última concepción la abandona, puesto que la acción de ambos procesos es simultánea:

En la España de 1937-1939, la actitud asumida frente a la insurgencia fascista por la CNT y la FAI fue precisamente la que Bakunin había querido que los obreros y campesinos adoptasen frente a los prusianos: hacer la guerra, haciendo la revolución, hacer que la guerra exterior, contra Franco y los nazifascistas, fuera, consecuentemente, una guerra interior contra aquello que había hecho posible el fascismo, es decir, contra el capital, el latifundio, la sociedad de clases, los resabios del feudalismo, el Estado, la Iglesia (Cappelletti, A. 1986, 321).

Mientras tanto, a Piotr Kropotkin (1842-1921), Cappelletti dedica también varios estudios. Cappelletti (1978) es claro en señalar que sus bases teóricas no provienen, como para sus contemporáneos y antecesores, de la filosofía germánica como era el tono de época, de autores como Hegel, Kant, o la llamada izquierda hegeliana: Feuerbach, Marx. Por el contrario, las bases teóricas de Kropotkin, con las cuales construirá su doctrina social y acción revolucionaria, las encontramos en su formación en las ciencias físico-naturales, aspecto que plantea una diferencia considerable con los antecedentes de los otros pensadores socialistas. Sus conocimientos en geología y geografía física, sumados a una irrestricta actitud anti-metafísica y anti-hegeliana, propia de algunos ambientes intelectuales de Rusia y Europa central, decantaron en el pensamiento de Kropotkin en una confianza acrítica en la ciencia. Termina por absolutizar muchos de sus descubrimientos y a olvidar que la propia ciencia es un tipo

de conocimiento parcial y provisorio. Así, afirma su filosofía en bases derivadas de las ciencias naturales de su tiempo, correspondiéndose con un científicismo y materialismo mecanicista que intenta, por una parte, afianzar toda su teoría social en las ciencias naturales y, por otro, combatir al gran antagonista de su época: el darwinismo social. Cappelletti nos aclara que el darwinismo social fue una interpretación sesgada del naturalista inglés que consagró la fórmula *struggle for life*, como motor evolutivo de las especies, interpretación deformada que tenía presente Kropotkin, pero adscribe a varias tesis de lo que, en definitiva, fue una de las teorías más revolucionarias de la época; por ello, la teoría kropotkiana de la ayuda mutua, presente en *El apoyo mutuo – Un factor de evolución* (1902), es quizás el principal aporte del sabio ruso, desde una perspectiva libertaria, en efecto:

(...) la cooperación y la ayuda mutua constituyen un principio aún más general que la lucha. Tal principio se da ante todo dentro de cada especie, pero con frecuencia se extiende a otras, más o menos afines o remotas. Para Kropotkin son precisamente las especies que han desarrollado en alto grado la cooperación y el apoyo recíproco entre los individuos que las integran las que mejores se adaptan, las que más posibilidades tienen de sobrevivir e, inclusive, las que desarrollan una mayor inteligencia (Cappelletti, A. 1978, 79).

Este sería el núcleo de la filosofía social de Kropotkin, el motor del progreso humano, que sintetiza de mejor manera su contribución al pensamiento anarquista:

La ética de Kropotkin es una ética naturalista, no sólo en el sentido de que rehúsa radicalmente cualquier instancia teológica sino también en cuanto «naturalismo» se opone a «historicismo». Desde este último punto de vista se presenta como fundada necesariamente en la biología y en aquellas ciencias del hombre que,

nacidas al calor del positivismo decimonónico, son concebidas como una continuación de la biología y aun de la física (sociología, antropología, etcétera). Las ideas y valores morales no pueden basarse sino en la vida de las especies que precedieron al hombre. La absoluta continuidad hombre-naturaleza tiende a proveer una nota de absolutismo o de no-relativismo a su moral. La ética más que una disciplina filosófica, pasa a ser así una ciencia del hombre, la cual es, a su vez, ciencia de la naturaleza. La filosofía misma queda reducida, en su contenido específico, a una metodología de la ciencia (que, en última instancia, es siempre ciencia natural). Al negar toda intrínseca relación entre filosofía e historia, elimina también Kropotkin el problema mismo de la praxis, problema que se plantea el pensamiento marxista. Más aún, detrás de su cientificismo evolucionista no es difícil descubrir un materialismo mecanicista, que comporta un estricto determinismo físico-biológico. Las dificultades que esto implica para la ética y, sobre todo, para una ética del socialismo y de la acción revolucionaria saltan a la vista (Cappelletti, A. 1978, 141-42).

Muchos afirman que el anarquista predilecto de Cappelletti fue Errico Malatesta (1853-1932), le gustaba repetir, según testimonios de sus amigos personales, la frase del italiano: “creo en la ciencia tanto como en la infabilidad del papa”. Lo cierto es que dedica algunos artículos que conformarán su libro *Malatesta* (1990), publicado en Uruguay.

Innumerables son los episodios de lucha y agitación social que protagonizó Malatesta y que Cappelletti resalta en su detallada biografía del mismo, que van desde sus campañas de agitación en diversos lugares del mundo, su amistad con los anarquistas más conocidos, como Bakunin y Kropotkin, su épica huida a la Argentina, su lucha contra el fascismo en Italia, lo que le costará su persecución hasta su muerte, entre



otros aspectos de su vida, como los diversos diarios que fundó y las organizaciones obreras que ayudó a construir.

Para Cappelletti, el pensamiento de Malatesta está influenciado por las últimas manifestaciones del pensamiento del siglo XIX, como el neokantismo y neoidealismo, pero esto no quedó expresado en una obra sistemática. Sin embargo, su producción escrita fue prolífica en artículos de diarios y revistas anarquistas. En este sentido, sintetiza varias de sus ideas, en un formato que definirá la forma de expresar las ideas anarquistas: los folletos de carácter popular y divulgativo. Tres ejemplos de este género de circulación de ideas fueron sus obras: *Entre campesinos* (Florencia, 1884), *En el café* (Ancona, 1887) y *En tiempo de elecciones* (Londres, 1890). Todos ellos compondrán el modelo que se adoptará para hacer más pedagógica la comprensión de la ideología anarquista. En cuanto a su contemporáneo y amigo personal Kropotkin, será su pensamiento el más aceptado y difundido a fines del siglo XIX, por las distintas organizaciones anarquistas, aunque Malatesta no deja de ser crítico con el mismo:

Malatesta no acepta, por empezar, el materialismo mecanicista y evolucionista de Kropotkin, que considera como una forma más del dogmatismo filosófico. No puede mostrarse de acuerdo con la concepción kropotkiniana de la ciencia, que hace de ella el criterio del bien y del mal y el instrumento esencial del progreso moral de la humanidad. Cree, por el contrario, que ella es un arma ambivalente, y que en sí misma no tiene nada que ver con el bien y con el mal. Desde este punto de vista sostiene, también contra Kropotkin, que el anarquismo no puede fundarse sobre la ciencia. Sabe, por lo demás, que las teorías científicas, siempre provisionales e hipotéticas, aunque constituyen un instrumento útil para la investigación no son la verdad. La idea kropotkiniana del anarquismo «científico» es, para Malatesta, un fruto caduco del científicismo, que tiende a considerar

como leyes necesarias lo que sólo es el concepto que cada uno tiene según sus intereses y aspiraciones, de la justicia, el progreso, etc (Cappelletti, A. 2004,39).

Lejos del determinismo naturalista kropotkiano, aceptar que existe una base predestinada como leyes naturales que orientan al ser humano y lo definen, es restarle libertad. En este sentido, el anarquismo para Malatesta no es ni filosofía entendida como concepción del mundo, ni ciencia; es, ante todo, un ideario ético-social, propuesto a la libre voluntad de los hombres. La plasticidad de su pensamiento se fundamenta en la libertad de los hombres, más allá de un complejo sistema filosófico, donde el libre albedrío es irrenunciable y su exigencia ética, fundamento de la praxis revolucionaria.

Malatesta es cauto con todas las concepciones revolucionarias de su época que se plantean la fragmentación del Estado como táctica, sosteniendo la misma tesis del último Bakunin y que será uno de los núcleos angulares del anarquismo, esto es, la revolución comienza con la destrucción inmediata del Estado, no existen estadios intermedios. En cuanto a la forma de organización de la sociedad, Malatesta no viene a entregarnos recetarios, aquello se verá en el camino, como así también la forma de estructurar la economía, que Cappelletti señala como una fase de amplia experimentación, que debe propiciar la misma revolución social.

El pensamiento de Malatesta tuvo que enfrentarse, también, a los efectos de la Revolución Rusa, específicamente a los bolcheviques y su interpretación del comunismo, frente a la teoría de que el comunismo sería el resultado del desarrollo de las fuerzas económicas y de una conciencia generalizada de solidaridad. Su apuesta estaba dirigida a la liquidación del gobierno y a la toma de los medios de producción por parte de los trabajadores, lo demás que vendría no se puede avizorar. La apertura de Malatesta hacia

el futuro es fundamental para Cappelletti, y coherente con una concepción ético-social del mismo, no como filosofía o ciencia; así,

(...) la edificación de una sociedad comunista debe concebirse como resultado de un largo proceso evolutivo (sin que ello excluya la necesidad de la revolución) y no será uniforme ni simultánea. Proceder de golpe y efectuar una serie de cambios estructurales por decreto revolucionario, contando con el predominio de un partido obrero, como han hecho Lenin y los bolcheviques en Rusia, significa equivocar el camino: en tal caso, las masas, habituadas a una secular obediencia, aceptarán la colectivización como una ley impuesta por los nuevos gobernantes, los cuales no teniendo nada que esperar de la libre creación del pueblo se verán obligados a esperarlo todo de sus propios planes y no podrán confiar sino en la burocracia y en la policía. Para Malatesta, «ningún sistema puede ser vital y liberar realmente a la humanidad de la atávica servidumbre, si no es fruto de una libre evolución» (Cappelletti, A. 2004).

### 3.1 El anarquismo como ideología en la visión de Ángel Cappelletti

A través de los distintos momentos evolutivos de la ideología anarquista, su conformación y sus principales teóricos, Cappelletti escribe la obra *La ideología anarquista*, publicado por primera vez en 1985. Libro sintético y breve, que escribió con fines pedagógicos y que, en muchos sentidos, podría ser considerado un breviario<sup>38</sup>. En él hace un rápido recorrido por las principales características de la ideología anarquista

---

<sup>38</sup> Cabe señalar que este libro tuvo su "revival" en cuanto las nuevas tecnologías se juntaron con el nuevo alcance del internet. Así, *La Ideología anarquista* volvió a circular en las más furibundas webs anarquistas y formatos diversos como Word y pdf, a lo largo y ancho del mundo, pero sobre todo en América Latina. Las innumerables ediciones de este libro por las diversas colectividades anarquistas, tanto el texto completo como a su vez partes de él en publicaciones más *underground* como fanzines, permitieron que el libro fuera conocido por un amplio número de personas, y un éxito de lectura sin precedentes fuera del circuito comercial del libro, quizás volviéndose en este proceso de circulación no convencional, la más clara expresión de como circulan las ideas anarquistas en el mundo contemporáneo.

y sus principales ideólogos. Allí postula su interpretación personal, las problemáticas intrínsecas y acomete contra sus principales prejuicios.

La extendida opinión sobre el anarquismo como una ideología que promulga el desorden queda desechada para Cappelletti pues la organización anarquista busca romper con el orden impuesto desde una oligarquía, elite intelectual o la fuerza coercitiva, inherentes a la lógica del Estado, así, el anarquismo,

(...) no significa en modo alguno ausencia de orden o de organización. Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmanente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que es no sólo el único auténtico sino también el único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja proudhoniana: La libertad no es la hija del orden sino su madre (Cappelletti, A. 2004, 13).

El anarquismo valora libertad humana como algo positivo, la considera natural. En este sentido, se aleja de aquellas concepciones filosóficas que ven al ser humano como un peligro para sí mismo, o como portador de una maldad intrínseca que, de no ser controlada y aplacada, evitaría la misma sociabilidad humana.

Existe, por otro lado, una compleja relación con el poder por parte de los anarquistas. No se trata de negar todo tipo de poder o autoridad, sino de negar y destruir al poder del Estado, estructura artificial que perpetúa la jerarquía en la conformación de la sociedad, "(...) 'anarquismo' no quiere decir, tampoco, negación de todo poder y de

toda autoridad: quiere decir únicamente negación del poder permanente y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado” (Cappelletti, A. 2004, 13).

Es evidente que la autoridad de un médico, con respecto a la enfermedad, es de suma importancia y no se nos ocurriría negarla. Sin embargo, en las decisiones contingentes de cómo conformar una sociedad no existen expertos, sino que, desde la óptica anarquista, tiene que ser una libre asociación de sujetos, que debe evitar cualquier escisión entre gobernantes y gobernados:

La sociedad, que todos los pensadores anarquistas distinguen cuidadosamente del Estado, es para ellos una realidad natural, tan natural por lo menos como el lenguaje. No es el fruto de un pacto o de un contrato. No es, por consiguiente, algo contingente, accidental, fortuito” (Cappelletti, A. 2004, 14).

Así, se presenta el problema de cómo lograr esta nueva sociedad o, más bien, liberar a esta sociedad “natural” que, por diversos mecanismos, ha sido oprimida y alejada de su prístina organización en un largo proceso histórico. Aparece en forma clara que el vehículo para ello -no siendo el único, para el pensamiento anarquista- es la revolución:

Los anarquistas saben (desde Proudhon y Bakunin) que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase sin acabar al mismo tiempo (y no más tarde) con el poder político y la fuerza del Estado está inevitablemente condenada no sólo a consolidar el Estado y a atribuirle la totalidad de los derechos, sino también a engendrar una nueva sociedad de clases y una nueva clase dominante (Cappelletti, A. 2004, 15).

Aquí encontramos una cuestión clave en la ideología anarquista, su nudo problemático, que resulta ser, hasta el día de hoy, objeto de debate en cuanto a cómo debe ser el proceso revolucionario anárquico. La cuestión de la abolición, al mismo tiempo del poder político y la fuerza del Estado, es para el anarquismo su principal tesis. El acuerdo al respecto, de los que se inclinan a aceptar el conflicto, es unánime. Ninguna revolución bajo el signo del anarquismo considera un estadio intermedio y debe propiciar la destrucción del Estado junto con –y no después de- la revolución social y viceversa.

Sin embargo, no hay una idea única para lograr el cambio radical que plantea el anarquismo. Pero, ciertamente, la reflexión sobre la violencia aquí tiene una importante función, si acaso fuera el medio indicado para destruir el Estado. Dicha problemática, aunque no es algo que represente todo el pensamiento anarquista, sigue siendo un terreno en discusión. En efecto, contrario a lo que se podría pensar, muchos de los principales ideólogos anarquistas postulaban que una nueva forma de organizar la producción y un entendimiento a nivel de conciencia, logrado mediante la educación, bastarían para hacer caer los viejos modelos de la sociedad oprimida. Esto demuestra que existen anarquistas totalmente pacifistas y otros que son el arquetipo de la heroicidad y el sacrificio revolucionario. Pese a ello, para Cappelletti el tema de la violencia es un problema no zanjado y paradójico en sí mismo:

La cuestión que, en último análisis, aún queda planteada es, sin embargo, la siguiente: ¿Cuándo se ejerce la violencia, cualquiera que ésta sea y cualesquiera sean sus motivos y sus fines, no se está ejerciendo ya el poder? Los anarquistas contestarán que ellos luchan contra el poder establecido y permanente que es el Estado, no contra cualquier poder y que el poder que la violencia comporta es lícito cuando es puntual y funcional, ilícito cuando se consolida y se convierte en

estado-Estado. Pero cabría preguntar todavía: ¿La violencia puntual y funcional no tiende siempre a convertirse en permanente y estatal? (Cappelletti, A. 2004, 41).

En síntesis, el anarquismo se enfrenta a las instituciones que coartan la libertad del ser humano y los procesos de secesión de poder de los individuos. Desde el derecho a defenderse, que funda el poder militar; el derecho a pensar, que funda el poder intelectual y sacerdotal; la ley que genera a los gobernantes, la sociedad de clases y la propiedad privada; los burócratas dueños de los medios de decisión y los capitalistas dueños de los medios de producción; todos ellos unidos forman una estructura de poder: el Estado, que, de no entenderse y explicarse, es imposible derrotar. Es por esto que los anarquistas no creen en la democracia representativa o parlamentaria y en otros tipos de organización similares que delegan el poder.

El compromiso ético de los anarquistas según Cappelletti (2004), consiste en generar un proceso de liberación que, como condición necesaria, no puede oprimir y explotar a otras clases. En este sentido, por sus postulados, debería ser una ideología de los oprimidos, de las clases sometidas e, incluso, de las minorías discriminadas.

Otra de las definiciones que da Cappelletti (1992a) sobre el anarquismo, es la que lo considera como una eticización *radical de la política*. Su argumento se basa en que, a partir de Maquiavelo, la modernidad comienza a separar la ética de la política. En este sentido, para los anarquistas la ética es identificada con la política y viceversa. Esto trae dos consecuencias: la primera, que podría ser entendida como una fortaleza, es constatar que el anarquismo se basa en valores éticos, que pueden entenderse como valores suprahistóricos y que van más allá de la efímera vida de los hombres. La

segunda, es constatar la debilidad que proviene de la misma eticización puesto que, para poder llevar a cabo al anarquismo, se necesita moralizar radicalmente a la sociedad. Esto, para Cappelletti, sería un proyecto difícil, pero no imposible.

Ahora bien, Cappelletti señala claros puntos de cómo debe ser entendida esta reforma del hombre, cuestión importante si tomamos ejemplos de movimientos contemporáneos que se plantean el cambio del modelo capitalista, apelando a la reforma interior del ser humano. En este sentido, se anticipa con su crítica al tronco ideológico de muchas de las propuestas contemporáneas de supuesta superación al capitalismo, que ponen el foco únicamente en la reforma interior del ser humano. Aquí contamos con un sin número de ejemplos: capitalismo verde, mesianismo chamánico, deformaciones de prácticas orientales, en los que el cambio interior es inmovilizante, en tanto cambio radical de la sociedad y funcional al sistema imperante;

El anarquismo no cae en esto. No se trata de reformarnos interiormente para cambiar la sociedad todos juntos. Se trata de un proceso de interacción, porque yo no puedo llevar adelante una reforma total de mí mismo, en una sociedad como ésta. La vida moral del individuo no es posible sino en una sociedad en que las condiciones de la moralidad son dadas. Entonces, tiene que haber una reforma moral del individuo que produzca un cambio social, un cambio hacia una sociedad de autogestión, una sociedad auténticamente democrática, y ésta tiene que hacer posible mi reforma interior (Cappelletti, A. 1992a).

¿Habla el anarquismo de un ideal de sociedad irrealizable, de una utopía digna de la ciencia ficción? Para los ojos de Cappelletti, los ideales, propuestas y prácticas del anarquismo son pocos y se han dado en momentos acotados de tiempo, lo cual ha



impedido considerarlos en su dimensión real, pero no por ello son menos verídicos e importantes:

El socialismo no fracasó porque simplemente no existió nunca. El socialismo es algo que en todo caso hay que construir, nunca fue construido sino en momentos muy puntuales. El socialismo existió en España entre el 36 y el 39, en la comuna de Budapest, 1956, por unos meses, en Rusia en los primeros meses de la revolución, pero después no existió nada. Es una enorme mentira que la única solución es el capitalismo, y ésta se le ha inculcado a la gente a través de los medios de comunicación (Cappelletti, A. 1996).

Entonces, podemos preguntarnos dónde ve Cappelletti las nuevas formas de expresión del anarquismo. Consciente de las limitaciones organizativas del anarquismo clásico, rescata su núcleo ético-social, que sigue siendo de trascendental importancia. Con esta preocupación presente ve en las siguientes manifestaciones el germen de otras formas de anarquismo:

Creo que el anarquismo, en su forma clásica, tal como se dio a fines del siglo pasado y comienzos del actual, no tiene mucho futuro ni sentido, porque está determinado por ciertas condiciones que ya no existen. Actualmente, el anarquismo existe bajo una forma un tanto camuflada o inconsciente inclusive. En un principio el anarquismo era bastante unitario; se centraba sobre todo en el movimiento obrero. En este momento, se ha dispersado en una cantidad de movimientos, que en muchos casos ni siquiera tienen conciencia de que son anarquistas. Por ejemplo, el antimilitarismo y el pacifismo radicales (que lleva a la objeción de conciencia), el ecologismo, el feminismo... Hay una cantidad de movimientos que tienen raíces anarquistas y de hecho son anarquistas en el sentido de que, si se integraran todos ellos en un solo movimiento, constituirían un fuerte obstáculo para todo autoritarismo y sería mayoritario por lo menos en

las clases medias, entre los intelectuales, estudiantes... de muchos países del mundo (Cappelletti, A. 1992a).

### 3.2 Los estudios de Cappelletti sobre el anarquismo en América Latina

Cappelletti conoció a varios de los anarquistas latinoamericanos más importantes de su tiempo y escribió numerosos ensayos sobre ellos. Destacamos a Diego Abad de Santillán, Juan Lazarte, Luce Fabbri, entre los más conocidos, por lo que su vivencia del anarquismo trasciende el interés intelectual sobre sus obras y biografías, e implica el haber compartido sus experiencias de vida.

En este sentido, su obra *El Anarquismo en América Latina* (1990), proyecto que desarrolló durante décadas, es el resultado de un largo trabajo de recopilación de material, que llevó adelante junto con el historiador y sociólogo uruguayo Carlos Rama<sup>39</sup>, quien falleció en Italia en plena elaboración del libro (1982) y que, si bien es cierto que en una primera instancia su preparación había sido encomendada al uruguayo por la editorial Ayacucho, su muerte llevó a que el grueso del libro fuera obra de Cappelletti.

A esta magna obra, debemos sumar un libro que se publicó en España en 1990, titulado como *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano*. En él Cappelletti

---

<sup>39</sup> Carlos Rama (Montevideo 1921 - Milán 1982), fue un historiador y sociólogo uruguayo, discípulo de varios exiliados republicanos españoles. Fue profesor de la Universidad de la República, del instituto Artigas, visitante de la Universidad de Chile y del Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (entre mayo de 1972 y octubre de 1973). De la familia Rama, solo podemos resaltar los aportes valiosos a la cultura latinoamericana, por parte de uno de sus hermanos el crítico literario Ángel Rama artífice de la Biblioteca Ayacucho, reconocida editorial de temas latinoamericanos, y crisol de gran parte de la intelectualidad del exilio que se afincó en Venezuela en los años del cólera. Identificado con el anarquismo, formado en Francia, y autor prolífico de numerosas obras entre las que encontramos: *El fascismo: orígenes y supervivencia*, 1962; *Revolución social y fascismo en el siglo XX*, *Uruguay en crisis*, 1969; y *La ideología fascista*, 1979. *Fascismo y anarquismo en la España contemporánea*, *El anarquismo en América Latina* (1990), escribirá su "yo acuso" de la experiencia chilena con el libro: *Chile: mil días entre la Revolución y el fascismo* (1974) En su exilio español fue profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona y fundó en dicha institución el Instituto de estudios latinoamericanos.

realiza análisis más pormenorizados de figuras tales como Diego Abad de Santillán, Ricardo Flores Magón, Manuel González Prada, Rafael Barret, Juan Lazarte. El recorte, como es de esperar, solo contempla la lengua castellana y puede ser considerado un complemento del libro *El anarquismo en América Latina*. Allí nos advierte de la desidia académica de la época para investigar la presencia del anarquismo en el continente:

El movimiento anarquista en Hispanoamérica es rico en hombres, en luchas y en proezas. Merece un historiador acucioso y entusiasta. Mientras llega, parece útil dar a conocer algunas de sus facetas. Eso intentamos al dar estas notas a la imprenta, conscientes del desconocimiento general de la materia no sólo en Europa (lo cual no puede asombrar) sino también en los mismos países hispanoamericanos, donde la historia del anarquismo vernáculo ha quedado hasta ahora al margen de las investigaciones académicas (con la única excepción de México) (Cappelletti, A. 1990, 7).

La presencia anarquista, desde Perú, Bolivia, Paraguay y Brasil, hasta los países del Caribe, es un eje fundamental para entender los movimientos sociales de nuestra América. Pero la falta de estudios sistemáticos sobre el anarquismo en el continente, lo cual constituye una de las principales razones para justificar la elaboración de este libro, se debió en parte a un desconocimiento de la importancia que dicha ideología tuvo sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Cappelletti, con ironía crítica y sin concesiones, subraya sobre esta mirada ingenua. En efecto, es él mismo quien explica los prejuicios de la historiografía tradicional sobre los pocos profundizados caminos del anarquismo latinoamericano:

Algunos historiadores desconocen los hechos o consideran al anarquismo como una ideología marginal y absolutamente minoritaria y desdeñable. Otros, por el

contrario, saben lo que el anarquismo significa en la historia de las ideas socialistas y comprenden bien su actitud frente al marxismo, pero precisamente por eso se esfuerzan en olvidarlo o en desvalorizarlo como fruto de inmadurez revolucionaria, utopismo abstracto, rebeldía artesanal y pequeño burguesa, etc. (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, X).

La obra se divide en dos partes: la primera es un extenso prólogo, realizado en su totalidad por Ángel Cappelletti, que consta de 218 páginas que representan, a juicio de muchos, el intento más acabado por realizar una historia de la presencia del anarquismo en América Latina. En términos cronológicos, abarca desde el año 1861 hasta 1940. Años que, por lo demás, representan la influencia más importante de esta ideología en el continente. La segunda parte de 454 páginas es una antología de diversos escritos, propaganda, rarezas, manifiestos, que conforman parte de la literatura anarquista del continente. Esta obra fue editada por la Editorial Ayacucho de Venezuela, conocida en nuestro continente por aportar estudios profundos sobre la realidad latinoamericana. La editorial, que es una entidad estatal, tenía programado publicar el libro en 1990. Sin embargo, asuntos burocráticos retrasaron la aparición del libro que se dio, finalmente, en el año 1993. La escasa difusión y un tiraje limitado de 3.000 ejemplares evitaron, en parte, el conocimiento a nivel masivo de esta obra, que en el último tiempo fue enmendado por la divulgación virtual del libro, lo que facilitó a los investigadores e interesados en el tema acceder a este valioso material.

La selección del recorte temporal entre 1861-1940 no es fútil. Se trata de un criterio ortodoxo que excluye todo tipo de hibridación ideológica. Es, por tanto, un canon purista de estudio sobre el anarquismo, que trata de mostrar cómo los principios troncales del anarquismo se expresaron en estas tierras. Si estos principios no son

respetados, toda manifestación llamada anarquista no es considerada por el Cappelletti “historiador”. Por ello, el recorte histórico llega solo hasta 1940, justificada como la fecha hasta la que podemos considerar al anarquismo en su forma genuina. ¿Qué subyace en este criterio? Cappelletti considera que muchos de los movimientos posteriores sostuvieron posiciones pro estatales, que se mezclaron con posiciones marxistas o que se vieron influenciadas con la revolución cubana en su expresión castrista.

Para Méndez-Valotta (2000), el trabajo de Cappelletti es fundamental, no solo por la temática abarcada, hasta ese momento marginal, sino también por el esmero de la metodología empleada y las posibilidades de desarrollos ulteriores que generó la misma investigación. Así se refiere al extenso prólogo realizado por Cappelletti;

(...) nombre por demás engañoso para un texto tan denso como éste que comentamos, Cappelletti trabajó con la acuciosidad característica de su amplísima y estimada labor intelectual, culminando lo que a nuestro entender es el examen contemporáneo más agudo y exhaustivo sobre el tema, digno de una calificación mayor a la de "simple esbozo" que su creador le atribuyó con modestia; (...) sino porque allí se cimientan las bases para el rescate de una historia tan diversa y significativa como ignorada o tergiversada. (Méndez, N.-Valotta, A. 2000, 71-72).

La obra de Cappelletti con Carlos Rama busca analizar en profundidad la influencia del socialismo libertario en el continente y comienza demoliendo los prejuicios usuales que han prevalecido sobre el anarquismo. El primero, es que fue traído por los europeos: este hecho que, por lo demás, no significa un factor de minusvalía, se trata, simplemente, de reconocer un proceso real, que se dio en gran parte gracias a la inmigración. Pero para Cappelletti, las “ideas” (...) “no son meros productos sino más

bien organismos y, como tales deben adaptarse al nuevo medio y, al hacerlo, cambiar en mayor o menor medida” (Cappelletti, A. Rama C. 1990, X). Considera que el anarquismo es una ideología viva, dispuesta a cambiar, evolucionar, imbricarse y no actúa como una ideología anquilosada a un inmodificable corpus doctrinal, en la medida –y aquí Cappelletti es ortodoxo- en que sus principios base son irrenunciables, es decir, su posición anti estatal, anti militarista, libertaria y autogestiva.

En este sentido, Cappelletti resalta, también, la importancia de las estructuras sociales previas a la influencia europea afines a la ideología anarquista, que facilitaron la comprensión de los principios básicos del anarquismo, en lo que podría ser leído como un antecedente de una mirada descolonizadora;

Muy pocas veces se ha hecho notar que la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada a la cuestión agraria, coincidía de hecho con el antiguo modo de organización y de vida de indígenas de México y de Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas e incas. En la medida en que los anarquistas lograron llegar hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideologías exóticas, sino tornar conscientes las ancestrales ideologías campesinas del «calpull» y del «ayllu» (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, X).

Aunque no hemos advertido en su obra un desarrollo con una mirada mayormente descolonizadora del anarquismo, ponemos en relación con la cita anterior otro extracto de su obra *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano* (1990), que profundiza un poco más lo enunciado en el párrafo, donde despliega una mirada más amplia y que pone en consonancia con los aportes de los estudios antropológicos de Pierre Clastres;

(...) lo que Flores Magón (...) "idealiza" no es la comunidad indígena tal como existe. Sabemos muy bien que el gobierno colonial primero y el nacional después no podía tolerar su libertad y autonomía. Lo que "idealiza" es, en todo caso, la comunidad prehispánica y pre-azteca, de la cual se conservan rasgos significativos hasta el presente, aún después de la intervención estatal. Lo que Flores Magón pretende con el "calpul", y en cierta medida Mariátegui con el "ayllu", no es otra cosa más que una restauración de su naturaleza originaria, como punto de partida para la organización de la sociedad sin clases en el futuro. Que la concepción del "ayllu" y del "calpul" como comunidades autónomas y, más aún, ajenas al gobierno y al Estado propiamente dicho, no es una mera "idealización" (...) una elucubración utópica (...) lo demuestran los trabajos de antropología política basados en el estudio de diversas tribus sudamericanas, que realizó P. Clastres. Nadie puede dudar que incluidos en el imperio incaico o azteca o, más tarde, en el español o en la república oligárquico-militar, dejaron de ser autónomos y libres. Todo parece indicar, al mismo tiempo, que mientras lograron sustraerse a esas opresivas estructuras estatales lo fueron real y efectivamente. De hecho, aquellos pueblos indígenas de Sudamérica y que jamás fueron conquistados por los incas o por los españoles y que, por su aislamiento geográfico (muchas veces tenazmente defendido), no se incorporaron a las nuevas repúblicas, conservan hasta hoy un modelo de convivencia donde se ignora la propiedad privada y no hay un gobierno propiamente dicho (Cappelletti, A. 1990, 87).

El extracto es esclarecedor de lo que podría haber sido un análisis mucho mayor del tema. Sin embargo, Cappelletti deja varias claves de lectura, que en los análisis contemporáneos del anarquismo latinoamericano se ha comenzado a retomar con mayor profundidad, en donde resaltamos las aproximaciones de Alfredo Gómez Müller (2009),

Huascar Rodríguez García (2010) Steven Hirsch y Lucien van der Walt (2010), Silvia Rivera Cusicanqui (2011), Carlos Taibo (2018), entre muchos otros.

El análisis histórico de Cappelletti señala que es a partir de la década de los sesenta, del siglo XIX, que las ideas anarquistas llegan al continente. Las Antillas francesas, México, Argentina y Uruguay son los primeros países que reciben inmigrantes y publicaciones libertarias, que fueron aumentando a través de los años y fue en estos países en donde nacieron las primeras organizaciones ácratas, en colectividades obreras, campesinas y algunas de estudiantes. A partir de la década de los setenta y durante los cincuenta años siguientes, el anarquismo tiene una larga y *accidentada* historia en los países latinoamericanos. “(...) Rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, en experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos, comunitarios, etc.” (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, XI).

El anarquismo en América Latina, desde finales del siglo XIX, se expresó fundamentalmente en el anarcosindicalismo con las organizaciones obreras, lo que no evitó la existencia de otras corrientes, como lo fueron la anarco-individualista o la anarco-comunista. Un sindicalismo de corte revolucionario y anti-político (diferente del término a-político), caracterizó a las organizaciones obreras de estos años. Esto último quiere decir que, dentro de las prácticas anarquistas, la política pequeño burguesa quedaba fuera para lograr una discusión política real, en ello radicaba la caracterización de lo anti-político por sobre lo a-político.



En cuanto a postular nuevas concepciones teóricas del anarquismo que venía desde Europa, según el juicio de Cappelletti, los aportes latinoamericanos no fueron significativos. Pero, en contraposición a esto, las formas de organización por las cuales se desplegó el anarquismo en tierras americanas produjeron formas desconocidas en Europa. Son prueba de ello el partido liberal mexicano, que devino en su propia evolución anárquica; el magonismo y la FORA en Argentina, considerada extremista por la CNT española, diferencias a los que se suman un nutrido circuito cultural de redes y publicaciones de carácter anti-intelectual, esenciales para entender el modo en que circularon las ideas anarquistas. El monopolio de la vanguardia revolucionaria o el sectarismo pequeño burgués son ajenos a la ideología anarquista y, por el contrario, los anarquistas latinoamericanos propiciaron una red de formación y circulación de ideas, que:

(...) produjo, además de vasta propaganda periodística y copiosa bibliografía ideológica, muchos poetas y escritores que, con frecuencia, fueron figuras de primera línea en las respectivas literaturas nacionales. (...) Es importante, hacer notar, sin embargo, que aun allí donde literatura y anarquismo fueron casi sinónimos, como en el Río de la Plata (en el período mencionado), los intelectuales anarquistas nunca desempeñaron el papel de élite o vanguardia revolucionaria y nunca tuvieron nada que ver con la universidad y con la cultura oficial. En esto el anarquismo se diferencia profundamente del marxismo.»

(Cappelletti, A. Rama, C. 1990, XII-XIII)

Cappelletti señala, como proceso importante para el anarquismo latinoamericano, la Guerra Civil española; en España, en efecto, se dio con mayor fuerza la realización

del ideal libertario. Por ello, muchos anarquistas latinoamericanos fueron a prestar su ayuda:

Durante la década del 30, los acontecimientos internacionales más importantes para los anarquistas de la Argentina (y del mundo) se desarrollaron en España. El avance de la CNT y de la FAI, el peso decisivo que cobraron en el acontecer político español, la enorme influencia que ejercían sobre los obreros y campesinos en casi toda la península, despertaron en muchos anarquistas argentinos la idea de la revolución social, tan largamente deseada y propiciada, tantas veces frustrada, iba a ser por fin una realidad. Por eso, el levantamiento fascista, la lucha del pueblo contra las tropas de la reacción internacional y la simultánea socialización del campo y de la industria promovida por la CNT anarco-sindicalista, comprometieron hondamente a la FORA, a la FACA y a todos los grupos afines, organizados pronto en la «Solidaridad Internacional Antifascista» y en la «Comisión Coordinadora de ayuda al Pueblo Español». Algunos de los más activos militantes del anarquismo argentino viajaron a España, se pusieron a disposición de la CNT y tomaron las armas en los batallones que ésta constituyó con sus afiliados... (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, XLII)

Al caer Barcelona, el éxodo se dará con mayor fuerza y un último contingente de libertarios, procedentes de Europa que escapan de la persecución fascista, llegará al continente, finalizando con este desenlace el recorte temporal en el cual se despliega las categorías de análisis sobre la presencia del anarquismo en América Latina.

Si bien Cappelletti no escribió ningún libro sobre la Revolución Española, sí aclaró cómo debemos entender el conflicto, abordando sin tapujos la diferencia entre “Guerra civil” y “Revolución social”. En su ensayo titulado *“España 1936-1939: ¿Guerra civil o*

*revolución social?*” (1986) realiza un pormenorizado análisis de la experiencia española bajo el prisma anarquista, en donde se refiere a la historiografía liberal, marxista y al sesgo de clasificar lo ocurrido como una guerra civil. En este sentido, las consideraciones desde el conservadurismo y el fascismo no son menos perturbadoras, al referirse como “cruzada” y guerra de liberación nacional a la “gesta” del franquismo. Se pregunta Cappelletti ¿por qué ha costado tanto reconocer que lo acontecido en España fue realmente una revolución social? Esta cuestión es fundamental para entender uno de los silencios más ominosos sobre lo ocurrido en la península;

“Lo sucedido en España durante aquel trienio, no fue simplemente una guerra entre republicanos y monárquicos, entre demócratas y totalitarios, entre liberales-socialistas y falangistas, sino algo mucho más hondo y trascendente: una revolución social. Surgida con ocasión del levantamiento de militares facciosos, esta revolución que se venía preparando desde 1931, (y, aún desde mucho antes) comportaba una transformación radical de las estructuras económicas y sociales, la instauración de una sociedad sin propiedad privada, sin clases y sin Estado” (Cappelletti, A. 1994b, 38).

En resumen, el trabajo de Cappelletti nos muestra todos estos importantes momentos históricos ocurridos en el continente, en cuanto a la presencia del anarquismo. Sin embargo, el anarquismo no causó las mismas influencias en todos los países latinoamericanos y su obra aborda estas influencias según la particularidad de cada país.

Queda, entonces, pendiente el interrogante de por qué el anarquismo en América Latina cayó en una decadencia tal que casi desaparece del plano social. Las razones más evidentes para Cappelletti, son al menos tres:

La primera, son los golpes con orientación fascista desde la década del treinta, con una encarnizada persecución del movimiento obrero que, en algunos casos, llevó a la desarticulación de las organizaciones anarquistas y, en el peor de los casos, a la encarcelación de un gran número de libertarios. Los grupos de ultraderecha causaron estragos en la organización obrera sembrando el terror, amparados por la oligarquía, el gobierno de turno y los militares.

Una segunda razón, fue la irrupción de los partidos comunistas, que contaban con un apoyo mayor que el anarquismo, en lo referente a lo material, pues recibían el apoyo de la Unión Soviética y de partidos europeos afines. En tanto, el anarquismo como movimiento autogestionario, no podía competir con un modo de organización más eficiente. Así, se da el fenómeno de que muchos anarquistas se “mudan” al partido comunista.

El tercer motivo, fue la irrupción de corrientes nacionalistas populistas, de claro origen fascista, que seducen a gran parte de la población; Perón es el mejor ejemplo de este proceso para Cappelletti. Estos permiten que gran parte de la represión iniciada contra los movimientos obreros pase desapercibida.

Pero, para Cappelletti, estas cuestiones son secundarias; para él la razón fundamental es esta:

La particular situación de dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos frente al imperialismo europeo y, sobre todo, norteamericano, deriva la lucha de clases hacia las luchas de «liberación nacional». Los trabajadores visualizan la explotación de que son objeto como imposición de potencias extranjeras. La burguesía (nacional y extranjera), vinculada a ciertos

sectores del ejército y de la iglesia católica, los convence de que el enemigo no es ya el Capital y el Estado extranjeros. Esta convicción (hábilmente inducida) es, en realidad, la causa principal de la decadencia del anarquismo. Todo lo demás, inclusive las dificultades intrínsecas que afectan a una organización anarquista en el mundo actual (como la necesidad de hacer funcionar sindicatos sin burocracia y la real o aparente inviabilidad de sus propuestas concretas) es secundario (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, XIII).

Sobre los avatares de *El anarquismo en América Latina*, tenemos la reciente traducción al inglés del prólogo (2018) como *Anarchism in Latin America* por AK press<sup>40</sup>, una de las principales editoriales anarquistas de Inglaterra, que muestra el creciente interés del mundo anglosajón por la presencia de la ideología anarquista en el continente. Y se trata, hasta el momento, de lo que podríamos considerar como la segunda edición de esta magna obra, después de casi veintiocho años de su publicación. Si bien la traducción se limita al prólogo, quedando fuera los textos y documentos anarquistas de la segunda parte, parece ser una buena señal que parte de esta obra en el mundo anglosajón se conozca. En cuanto a los aspectos biográficos de Cappelletti, en la versión inglesa se repiten los mismos datos que se pueden conseguir en las breves biografías del autor.

### 3.3 Cappelletti y su relación con el marxismo

La relación de Cappelletti con el marxismo es compleja. No se puede advertir un cruce entre ambas posiciones ideológicas, como muchos intelectuales de su tiempo hicieron que, partiendo de un marxismo clásico, derivaron en lo que podríamos

---

<sup>40</sup> Traducción a cargo de Gabriel Palmer-Fernández con una introducción de Romina Akemi y Javier Sethness-Castro

denominar un marxismo libertario o, por el contrario, muchos que iniciaron sus recorridos militantes bajo el alero del anarquismo terminaron abrazando el marxismo, trotskismo, entre otras posiciones ideológicas. Sí cabe señalar, como se ha dicho anteriormente, la decadencia del anarquismo en el contexto de Cappelletti, siendo difícil mantener una posición anarquista en un medio dominado por la intelectualidad marxista, o en las no menos contradictorias fragmentaciones del peronismo. La cita es elocuente sobre el contexto que rodeó a Cappelletti y su reflexión sobre la caída del muro de Berlín:

Quienes hemos padecido, desde la década de los cincuenta, el intolerable dogmatismo y la obtusa suficiencia de los “filósofos” marxistas en las universidades latinoamericanas no podemos dejar de celebrar el desmentido de la historia (su venerada deidad) acaba de dar a sus doctrinas (Cappelletti, A. 1994a, 206).

Si bien, Cappelletti es crítico del marxismo, unas de sus principales influencias intelectuales provienen de un erudito marxista: Rodolfo Mondolfo. En cuanto al marxismo de Mondolfo, observamos que Cappelletti no es crítico, pero sin embargo se muestra impermeable a dicha ideología.

En algunos escritos valora al Marx filósofo y en algunos pasajes concilia muchos posicionamientos de Bakunin con Marx y Engels, sobre todo en el análisis sobre el trabajo, como muestra esta cita:

«El animal forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Despliega una actividad vital consciente». La expresión «vencer y dominar a la naturaleza» supone, tanto en Bakunin como en Engels, una dualidad, pero no ciertamente un dualismo entre espíritu y

materia. Bakunin, siempre alerta contra lo que considera el peligro de reincidir en la metafísica o en la teología, aclara explícitamente el posible equívoco: «No conocemos y no reconocemos otro espíritu que el espíritu animal, considerado en su más alta expresión como espíritu humano. Y sabemos que ese espíritu no es un ser aparte, fuera del mundo material, sino que no es otra cosa que el propio funcionamiento de esa materia organizada y viva, de la materia animalizada, y especialmente del cerebro» (Cappelletti, A. 1986,163).

Pese a ello, la posición de Cappelletti sobre el marxismo es crítica. En el texto *“Bakunin contra Marx”* (1994a) se centra en el debate que tuvieron en el seno de la primera internacional, entre bakuninistas y los partidarios de Marx, pugna que se conoce como antiautoritarios contra autoritarios. Se enfoca, además, en determinar las concepciones que estaban en la base de ambas posiciones ideológicas y que, a su vez, eran una proyección de las visiones sobre la sociedad y el Estado. Para Cappelletti son dos modos opuestos de entender al socialismo y la revolución.

En la mirada de Cappelletti (1994a), el estado en Marx es la superestructura de toda sociedad de clases y sería el resultado de la necesidad de las clases dominantes por mantener su dominio sobre los medios de producción, la misión del socialismo es cambiar radicalmente las relaciones de producción y pasar de la propiedad privada hacia una propiedad social. El llamado a hacerse cargo de esta propiedad social no es otro que el Estado, que surge por medio de la revolución socialista, encarnado en un Estado obrero. La abolición del Estado desde un primer momento no tiene sentido puesto que sería realizado por fases al socializar la propiedad y llegar al comunismo. Una vez ocurrido este proceso económico-social, el Estado por sí mismo, se volvería un instrumento inútil y desaparecería:

Fácil es comprender que Marx y sus seguidores, veían en el Estado un arma indispensable y preciosa, que debía ser conservada a toda costa y aun afilada y repunteada para lograr los fines transformadores de la revolución socialista. En este sentido, por lo menos, Marx era continuador de los jacobinos y un discípulo de Blanqui (Cappelletti, A. 1994a,144).

Como advierte Cappelletti sobre el peligro que implicaba eliminar el poder político junto con el Estado, antes de las diferencias de clases y evitar la posibilidad de la restauración de las clases derrotadas por la revolución, Marx y Engels, prestaron especial atención a la época que vendría posterior a la realización de la revolución y la toma del poder de la clase obrera. La propuesta era la centralización de los medios de producción de todos los instrumentos de trabajo. Así la controvertida teoría de la “dictadura del proletariado” es interpretada por Cappelletti como el gobierno de la mayoría, que en la visión de Marx debe estar por sobre la minoría de los burgueses, correspondiendo a una auténtica democracia si se entiende al gobierno del pueblo, como el gobierno de la mayoría, en efecto:

(...) el objetivo principal de esta dictadura es acabar para siempre con las diferencias de clases y, en consecuencia, con todos los gobiernos y con el Estado propiamente dicho. En efecto, siendo el Estado y el gobierno productos de la dominación de clase, al desaparecer esta dominación y las clases mismas, gracias a la dictadura del proletariado, desaparecerá también el Estado, sustituido por la libre asociación de trabajadores. (Cappelletti, A. 1994a,145)

La interpretación de Cappelletti sobre Marx reconoce que la meta final es la sociedad sin clases y sin Estado, pero la forma de lograrlo es el principal punto de



diferencia con el anarquismo y marcan el derrotero irreconciliable de ambas concepciones del socialismo.

En su texto “Lucha de clases y dictadura del proletariado” Cappelletti (1994b) resalta la capacidad que tuvo Marx en reaccionar contra la filosofía de la historia y en específico la idea de historia de Hegel, pero comulga con este, en la crítica al materialismo mecanicista para explicar los fenómenos históricos. Sin embargo, Marx no puede aceptar a la historia:

(...) concebida como un movimiento cuyo verdadero sujeto es el eterno Espíritu universal. Para Hegel, los elementos del espíritu chocan entre sí, y de este choque, que origina las luchas nacionales, étnicas, religiosas, etc., surge el progreso y la fuerza impulsora de la historia. Los estados nacionales, encarnaciones de la Idea que se auto-realiza, son, sobre todo, los protagonistas de esta lucha creadora. Marx, rechaza esta filosofía de la historia, y como Feuerbach, la considera inepta para fundamentar cualquier verdadero conocimiento del hombre y la sociedad. Entidades metafísicas como el Espíritu o la Idea, se sustraen a cualquier observación o verificación empírica (Cappelletti, A. 1994b,10).

Para Cappelletti (1994b), la teoría de clases de Marx tuvo un extraordinario éxito puesto que se configuraron varios factores. El primero fue que logró relacionar el joven capitalismo que hacía estragos, con una clase obrera emergente y explotada, en tal coyuntura histórica no era difícil calzar una interpretación de la historia basada en la lucha de clases. Un segundo factor, fue lo atractivo de la “universalidad” que hacía una síntesis a partir de la filosofía de la historia y la sociedad, lo que permitía a su vez expresar

particularidades concretas; la lucha entre proletarios y propietarios, donde la clase obrera era visualizada como instrumento de la revolución.

Sobre el marxismo y sus equívocos, Cappelletti ve una relación inescindible entre los postulados de Marx y los derroteros posteriores de su interpretación, pensando en Lenin y en específico la experiencia soviética bajo el estalinismo. Así en su ensayo “Stalinismo, reformismo, autogestión” (1994b) sostiene que del marxismo surgen dos corrientes fundamentales y que a fin de cuentas demuestran el fracaso de este:

(...) la primera bolchevique o leninista, se encuentra hoy en una profunda crisis ideológica, nacida esencialmente de sus resultados concretos, que se resumen en la creación de un Estado totalitario y de una sociedad tecno-burocrática; la segunda, la socialdemocracia, tiene fuerza electoral (aunque no ideológica) en varios países de Europa occidental y aún en América Latina, pero ha debido pagar sus éxitos en la urnas con la paulatina renuncia a su ideología originaria, de tal modo que no se la puede considerar “marxista”, sino que únicamente se la considera “socialista” en sentido equívoco (Cappelletti, A. 1994b,29).

Como vemos, las críticas de Cappelletti no sólo se centran en la experiencia soviética, enmarcada en la caída de la URSS y que consternó a la izquierda del contexto histórico de Cappelletti, sino que también sus críticas apuntan a las formas soterradas de “socialismo democrático”, que será las características del contexto latinoamericano post dictaduras militares y medio idóneo para profundizar el capitalismo en su fase neoliberal.

Cappelletti sin embargo no se cierra totalmente al cruce ideológico con lo que él juzga como lo más vibrante del marxismo, finalizando su libro *La ideología anarquista* con la siguiente reflexión:

Es frecuente entre los historiadores y sociólogos que se ocupan hoy del anarquismo afirmar que éste representa una ideología del pasado. Si con ello se quiere decir simplemente que tal ideología logró su máxima influencia en el pueblo y en el movimiento obrero a fines del siglo XIX y durante la primera década del XX, nada podemos objetar. Pero si ese juicio implica la idea de que el anarquismo es algo muerto y esencialmente inadecuado al mundo del presente, si pretende que él no puede interpretar ni cambiar la sociedad de hoy, creemos que constituye un notorio error. Frente a la grave crisis (teórica y práctica) del marxismo, que se debate entre un stalinismo más o menos vergonzante y una socialdemocracia que suele renegar de su pasado, el anarquismo representa, más bien, la ideología del futuro. Clases, grupos y sectores oprimidos del primero, del segundo y del tercer mundo no tienen, al parecer, ninguna otra salida revolucionaria. Aunque habrá que convenir en que este «anarquismo» del futuro (nutrido de ecologismo, de pacifismo, de feminismo, de antiburocratismo y, también, de lo más vivo del marxismo, fundado en una nueva y más profunda crítica del Estado) diferirá bastante, en la forma y aun en el fondo, del anarquismo clásico (Cappelletti, A. 2004, 41).

## **Capítulo IV**

### **La concepción filosófica de Ángel Cappelletti: una filosofía de la unidad y universalidad con base anarquista**

En la sociedad de fin de siglo no hay conflicto de valores. Se han impuesto insólitamente pero no inexplicablemente algunos de los peores valores de la cultura occidental como son la idea de que lo importante es ganar dinero, lo fundamental es el lucro. Que todo otro valor de tipo intelectual o moral debe subordinarse a él; que no hay que hacer nada, ni componer una sinfonía ni componer un teorema ni pensar un sistema filosófico si eso no da dinero ya. El valor más bajo de la cultura occidental, que es el lucro, se ha sobrepuesto a todos los demás.

Ángel J. Cappelletti

Este capítulo articula dos cuestiones fundamentales del pensamiento de Ángel Cappelletti. En primera instancia, se describe la influencia metodológica y la concepción de la historia de la filosofía de Rodolfo Mondolfo, que son fundamentales en Cappelletti. Luego, exponemos cómo estas influencias se despliegan en su abordaje de la filosofía presocrática y de Heráclito de Éfeso. Todas estas cuestiones van conformando una ontología, que se imbrica con la ideología anarquista. Finalizaremos develando los principios con los cuales nuestro filósofo considera que se puede considerar una filosofía.

#### **4. La importancia de la llegada de Rodolfo Mondolfo a la Argentina y las similitudes con Ángel Cappelletti.**

La presencia histórica del filósofo italiano Rodolfo Mondolfo es un acontecimiento de suma importancia en el medio filosófico argentino. Mondolfo significó una renovación en los estudios clásicos en un medio aún dominado por los resabios de la escolástica. Los investigadores argentinos de la filosofía antigua o los interesados sobre el tema, que vivieron a Mondolfo, tomaron contacto y conocieron su obra, que fue publicada por varias editoriales y universidades. Todo ello influyó de manera decisiva a Cappelletti en los diversos estudios que realizó sobre distintas etapas de la historia de la filosofía.

Gerardo Oviedo (2006), ha advertido el potencial del pensamiento de Rodolfo Mondolfo en la actualidad (después de los dos volúmenes dedicados por Diego Pro en 1967-68 por nombrar la más importantes) es claro en señalar el lugar de Mondolfo en la filosofía argentina y América Latina, al respecto nos dice:

[...] ha gozado siempre de una amable recepción en las historiografías del pensamiento argentino, en cierto modo homóloga a su acogida hospitalaria en nuestras casas de estudio. Lo que no quiere decir que el sentido de su obra se nos torne en una completa perceptibilidad, o que nos llegue su palabra sin intermitencias ni oclusiones. En tanto su acogimiento genealógico no deja de presentar ciertos rasgos paradójicos, y a veces desconcertantes, la voz de Mondolfo aparece, en su nitidez presunta, menos evanescente que incómoda. Ello si reparamos en su condición de “transterrado”, expresión que seguramente le conviniera mal, a diferencia de José Gaos. Yendo derecho al punto: Rodolfo Mondolfo, el exiliado europeo, vivió casi cuatro décadas en la Argentina, pero nunca dejó de ser un filósofo italiano (Oviedo, G. 2006, 156).

Las similitudes de ambos filósofos no son escasas, como mostraremos en este capítulo: los dos mantuvieron una preocupación simultánea por la filosofía antigua y los problemas sociales contemporáneos, ambos fueron grandes filólogos clásicos y, además, el exilio marcó tanto a Mondolfo, que debió huir de Italia, como Cappelletti de Argentina, continuando su trabajo intelectual fuera de sus países de origen.

La particularidad ideológica de Mondolfo como pensador marxista y de Cappelletti como intelectual anarquista resulta paradójica, tomando en consideración su identificación con ideologías de izquierda que, muchas veces, fueron antagónicas. Asimismo, debemos señalar que sus miradas sobre el marxismo y sobre el anarquismo fueron sendas paralelas a los desarrollos filosófico-ideológicos que acontecían en la Argentina de los años cincuenta en adelante. Es decir, el transcurrir de estas biografías intelectuales no condice con el tono de la discusión filosófico-ideológica de las izquierdas latinoamericanas, quedando ambas lecturas en una dimensión académica, incluso marginal en el caso de Cappelletti, razón que, en parte, ayudaría a entender sus respectivos puestos problemáticos tanto en la filosofía y pensamiento argentino como, a su vez, en la filosofía en América Latina. Aún no contamos con un estudio que busque relacionar a ambos filósofos.

#### **4.1 Rodolfo Mondolfo, un filósofo humanista y marxista**

Rodolfo Mondolfo (Senigalia, Ancona, Italia 1877-Buenos Aires, Argentina 1976) llega a la Argentina en 1939, tras ser despedido de su cátedra académica en la Universidad de Bolonia y ser perseguido por el fascismo en la Italia de Mussolini. Así nos cuenta él mismo:

En 1938 perdí mis cátedras y, al año siguiente, abandoné Italia. No podía publicar nada, ni siquiera tenía acceso a las bibliotecas. Debía permanecer recluido en casa. Mis hijos ya se habían doctorado y tampoco podían ejercer. Emigrar se convirtió en una necesidad absoluta. Recordé entonces que en la Argentina vivía un señor que había traducido algunos trabajos míos. Era Marcelino Alberti. Le pregunté en una carta si podía conseguirme un permiso de desembarco, cosa que era muy difícil. Alberti interesó a Alfredo Palacios en mi problema. Al mismo tiempo, el filósofo italiano Giovanni Gentile, que había sido ministro de Mussolini, pero también amigo personal mío desde la época de estudiantes, espontáneamente le escribió a Alberini, que era decano universitario en Buenos Aires. Le pidió que me invitara para dictar un curso. Así sucedió. Con la invitación de Alberini y las gestiones de Palacios, pude conseguir el ingreso a la Argentina para mí y mi familia (Szpunberg, A. 2017).

Su labor intelectual en los primeros meses de arribar al país no estuvo exenta de la indiferencia del medio académico rioplatense: “Mondolfo, mundialmente conocido ya por sus trabajos sobre filosofía griega y materialismo histórico, debió haber ocupado una cátedra en la Universidad de Buenos Aires” (Cappelletti, A. 1995a, 120).) Fue por esta falta de expectativas, que se trasladó a las universidades del interior del país, en la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Tucumán, donde fue acogido, dejando una huella imborrable en estas casas de estudios:

Su labor en ambos centros de enseñanza superior, pese a las dificultades que el medio le oponía a toda seria labor docente e investigativa, fue ejemplar: nunca hasta entonces en las universidades argentinas habían contado con un maestro de la historia de la filosofía que uniera, como él, la seguridad del método y la serena ponderación crítica con la más auténtica y vasta erudición (Cappelletti, A. 1995a, 120).

Su trabajo filosófico y de investigación, se orientó en mejorar las condiciones de los jóvenes institutos de filosofía y actualizar los estudios clásicos. En Córdoba, fue profesor de griego e historia de la filosofía. Desde 1948, se desempeñó como director del Instituto de Filosofía, de la Universidad Nacional de Tucumán.

Sobre la llegada de Mondolfo a Argentina y lo que representa en la historia del pensamiento del país, sigue siendo un acontecimiento fundamental para los ojos de Cappelletti:

En un medio en el cual el estudio de la filosofía era apenas el corolario ocioso de sedicentes logros científicos o el prolegómeno insulso de una apologética parroquial, la obra didáctica y literaria de Mondolfo contribuyó decisivamente a difundir un concepto más serio y trascendente de lo que aquella podía ser. En particular, los estudios de la historia de la filosofía, reducidos al aprendizaje de mezquinos manuales como el de Balmes, adquirieron a los ojos de nuestros universitarios una insólita dimensión de profundidad (Cappelletti, A.1995a, 127).

Desde 1953 se radicó en Buenos Aires, donde dictó cursos y conferencias, e influenció a un número no menor de estudiantes. Muchos sostienen que esta brillante carrera de investigador de la filosofía ha opacado sus contribuciones como pensador marxista. Esta afirmación ignora la estrecha relación entre sus estudios de filosofía y el marxismo.

Gerardo Oviedo profundiza la relación de Mondolfo con el marxismo, señalando que uno de sus principales aportes que por el contexto histórico pasó desapercibida, fue: "(...) su crítica interna al objetivismo dogmático del marxismo de partidos." (Oviedo, G. 2006, 161). Además, como se dijo anteriormente, su concepción socialista queda



fundamentada por sus indagaciones sobre el mundo antiguo. Ángel Cappelletti realiza una particular interpretación de la relación de Mondolfo con el marxismo que ayudaría a entender el lugar del historicismo mondolfiano;

Y resulta especialmente trascendente por el hecho de que, siendo como es la interpretación de un socialista democrático, aporta valiosos elementos a una exegesis mucho más radical, que hace de Marx un pensador libertario y anti-estatista. Por otra parte, si tenemos en cuenta que para Mondolfo el marxismo no es sino un humanismo historicista, no nos será fácil difícil comprender cómo su marxismo resulta compatible con la concepción básicamente historicista que Mondolfo tiene de la filosofía. El marxismo sin dogmas, esto es, el marxismo entendido como una filosofía del hombre que a través de su praxis se hace a sí mismo al hacer su historia, se ubica en una línea de continuidad con el historicismo de raíces positivistas, que es el punto de partida de la obra histórico-filosófica de Mondolfo (Cappelletti, A. 1995a, 123).

#### **4.2 La concepción histórico-filosófica y metodología del investigador de Rodolfo Mondolfo según las apreciaciones de Ángel Cappelletti**

Para Ángel Cappelletti (1995a), el campo en donde se ve el quehacer historiográfico de Mondolfo, es en el de la filosofía antigua; en ella su contribución es decisiva. Así, dedica un trabajo titulado *“Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía”* en el IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en la ciudad de Caracas, en 1977. Este trabajo fue editado, casi 20 años después, en su libro de 1995, *Filosofía Argentina del siglo XX*.

Allí, Cappelletti (1995a) afirma que es la particularidad lo que mejor define la historiografía de Mondolfo, a la que caracteriza como un constante afán de enriquecer el

pensamiento, que busca reconocer lo heterogéneo de la de la problemática, como también constatar la poliedricidad de la génesis histórica en la filosofía (p.126).

Según Cappelletti, la explicación circular y no rectilínea es la que utiliza Mondolfo en la dilucidación de los problemas filosóficos. Si bien no excluye completamente las interpretaciones unilaterales, trata de englobarlos en una visión más comprensiva. Cappelletti afirma que la historia de la filosofía aparece para Mondolfo, tanto teórica como prácticamente, vinculada a la historia de la cultura, expresada en la relación de las doctrinas filosóficas con descubrimientos científicos y con otras manifestaciones culturales ya sean la religión, el arte, la política, el derecho o, incluso, la economía.

Es claro en señalar que la visión de Mondolfo es una orientación histórico-cultural que se basa en el dominio del método histórico-filológico, puesto que los análisis de Mondolfo siempre parten de un estudio directo de los textos, en miras de una exégesis global.

El método mondolfiano queda expresados en su libro *Problemas y métodos de la Historia de la filosofía* (1963), allí da las coordenadas de comprensión del nacimiento de una filosofía determinada por los siguientes ejes: la relación entre la necesidad y contingencia de un determinado contexto social, la multiplicidad del proceso histórico, la continuidad de la historia que es base de la experiencia humana, la subjetividad, la contemporaneidad (en el sentido de Croce) y la metodología de interpretación de las fuentes. Para Mondolfo, es la oposición en filosofía donde se muestra más claramente la personalidad del filósofo, pues desde ella se diferencia a la época anterior, como también de su contemporánea realidad. Es en el desarrollo de estas oposiciones donde la

multiplicidad del proceso histórico se expresa, pero también existen situaciones sociales, históricas que afectan el desarrollo filosófico de manera indirecta y a veces no inmediata. Para Mondolfo la historia aparece no sólo en nuestra subjetividad, sino que de ella brotamos: “(...) por lo tanto, es nuestro interés vital el tratar de entenderla y reconstruirla a fin de comprendernos a nosotros mismos y a nuestra humanidad, cuyo proceso de formación la historia nos revela.” (Mondolfo, R. 1963, 102).

Así, para Cappelletti (1995a), la concepción histórico-filosófica de Mondolfo está atravesada por su concepción de la historia:

(...) que es contemplación sub especie temporis, puede realizarse, como progresivo acercamiento, la aspiración de la filosofía de ser un válido para todos los hombres y para todos los tiempos, es decir, una contemplación sub specie aeterni. [...] distingue en la filosofía dos aspectos: el problemático y el sistemático. Considerada como sistema, ella no logra nunca, a pesar de su siempre renovada aspiración a la contemplación sub specie aeterni, sino una afirmación sub specie temporis (Cappelletti, A. 1995a,123).

### **4.3 La influencia de Mondolfo en Cappelletti**

Cappelletti en una potente reflexión sobre Mondolfo, resalta el sentido que debe tener la competencia enfocada en el plano del conocimiento y la ética:

Para Rodolfo Mondolfo, mi maestro, la agresividad y el deseo de propiedad y posesión podía considerarse como una tendencia humana innata, pero que no necesariamente eso tenía que realizarse sobre la realidad material, entonces el problema consistía en hacer que la gente no luchara por tener más dinero sino por saber más. Esta idea yo la he sostenido siempre. Claro que va a haber luchas siempre. En una sociedad ideal tiene que haber competencia, pero una

competencia en el plano intelectual, en el plano moral de ver quién se porta mejor, quien sabe más, no en lo otro (Cappelletti, A. 1996).

Cappelletti no fue discípulo directo de Rodolfo Mondolfo pero, como todos los estudiosos de la filosofía antigua de Argentina contemporáneos al filósofo italiano, tuvo contacto con él y sufrió el influjo de su renovación metodológica. Igualmente, podemos aventurar como hipótesis la posibilidad de relaciones epistolares o alguna visita del joven Cappelletti al filósofo. Sí sabemos que Mondolfo vuelve a Buenos Aires en 1953, periodo que coincide con el doctorado en filosofía de Cappelletti, que finaliza con su tesis sobre la Filosofía de Heráclito de Éfeso (1954), que será una brújula en su carrera filosófica.

En esta esclarecedora entrevista, realizada en 1989, Cappelletti expresa sus postulados acerca de su concepción de la historia de la filosofía. Allí, afirma concebir a la misma como una parte de la historia de la cultura:

Yo concibo la historia de la filosofía como una parte de la historia de la cultura. No acepto, de ninguna manera, la concepción de una historia que se mueve dentro de su propio ámbito, con exclusión de la sociedad y de las otras manifestaciones de la cultura. Una historia “interna”, que atiende exclusivamente al desarrollo lógico de las ideas, es una historia abstracta, por consiguiente, falsa. La historia de la filosofía se vincula, antes que nada, como toda manifestación de la cultura, con la historia de la sociedad, con la historia de las formas políticas y, desde luego, con la historia de las demás formas culturales: la religión, el arte, la literatura; a tal punto que a veces es inseparable de ellas (Landa, J. 1996a, 186).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada por la Revista *Escarabajo*, núm. 5, El Tigre (Venezuela), Consejo Nacional de Cultura-Ateneo de El Tigre, julio de 1989. (citado por Josu Landa)

Se trata de una concepción sociocultural de la historia de la filosofía, en la que sostener una visión lineal que contemple solo un factor, poniendo como ejemplo la lucha de clases, no sería excluyente de otros factores, que provocan un reduccionismo de la comprensión de la historia de la filosofía.

Considerando lo precedente, podemos entender de mejor manera el trabajo intelectual de Ángel Cappelletti. Se puede establecer que su método histórico-filosófico adscribe a los lineamientos de Mondolfo y, en este sentido, Josu Landa se refiere a la metodología de Cappelletti como un “(...) trabajo exegético [que] obedecía a una clara teoría de la interpretación muy bien pensada, que él prefería denominar “culturalista” (Landa, J. 1996b, 304). Las apreciaciones de Landa nos ayudan a demostrar nuestra tesis; esto es, que la concepción sociocultural de la historia de la filosofía y, por ende de la filosofía misma, es la gran herencia del sabio italiano. Es más, Cappelletti asume este legado en la conformación de sus estudios filosóficos al pie de la letra.<sup>42</sup>

La siguiente cita al describir el método histórico filosófico de Mondolfo hecha por Cappelletti, es clarificadora:

Por otra parte, la historia de la filosofía aparece, en él, teórica y prácticamente vinculada a la historia de la cultura, y las doctrinas filosóficas se relacionan con las teorías y descubrimientos de la ciencia, con la religión, con el arte, con la política y el derecho y con la economía. Pero a esta orientación metodológica,

---

<sup>42</sup> No estamos de acuerdo, con las apreciaciones de Marcelo Boeri (2015), que sostiene que Mondolfo: Desafortunadamente, (...) no ejerció una tarea de formación de discípulos en sentido estricto, aunque probablemente haya pocos estudiosos argentinos que entre la década de los años cuarenta y comienzos de los setenta no haya tenido algún contacto con él (p.376).

que podríamos denominar histórico-cultural, una Mondolfo también el hábil ejercicio del método histórico-filológico (Cappelletti, A. 1995a, 126).

Lo anterior describe lo que también hará Cappelletti en su labor intelectual. No se advierte en este propósito una crítica o resignificación de la concepción moldolfiana, si consideramos su producción exclusivamente filosófica.

En los diversos abordajes de la filosofía antigua, de Cappelletti, que abarcan los presocráticos, Platón, Anaxágoras, Aristóteles, Séneca, Lucrecio, entre otros, siempre mantiene una línea de continuidad con el legado mondolfiano. Pero, esta vez, acompañado de sus propias inquietudes, que se expresan en los temas de la libertad, la ética, el Estado, el anarquismo, la utopía, entre otras.

Así, el viaje filosófico de Cappelletti no podía comenzar en otro lugar sino en el de los antiguos griegos. En el contexto académico argentino y latinoamericano, la producción e investigación sobre temas de filosofía antigua eran dependientes del mundo europeo y norteamericano, beneficiado por la inmigración académica de la segunda Guerra Mundial y el sistema propio de mecenazgo de aquellas universidades. Además, se sumaban cuestiones de método, problemas de formación, accesibilidad a literatura científica, que impedían que la producción latinoamericana pudiera desplegarse con todo su potencial. Cappelletti forma parte de una generación señera en América Latina de la investigación en diversas áreas de la historia de la filosofía. Se trata de la generación que hizo la diferencia por su profesionalización en la investigación filosófica, la cual no estaría exenta de compromiso ideológico y superaría las barreras de la reaccionaria interpretación escolástica, que era el tono de la época.

#### **4.4 Los estudios sobre los orígenes de la filosofía. Heráclito de Éfeso y la noción de pluri-unidad dinámica de Ángel Cappelletti, fundamentos de una ontología de la unidad en perspectiva anárquica**

La preocupación por el origen de la filosofía en Cappelletti no es algo nimio. Por el contrario, más allá de la cuestión historiográfica de transitar en los conocidos “orígenes” de la filosofía griega, responde a una búsqueda: ¿Por qué explorar en un camino que parecía asfaltado? ¿qué implica esta búsqueda?, ¿erudición helenística?, ¿acción pedagógica? O, más bien, la travesía de una filosofía que intenta posicionarse desde un punto “originario”.

Indagando en la obra de Cappelletti, nos percatamos de que la búsqueda de los orígenes se entronca con la elaboración de una clave de lectura que explicaría, por un lado, su identificación con el anarquismo y, por otro, la construcción de una filosofía de la unidad:

“(…) el surgimiento de la filosofía, que es al mismo tiempo el surgimiento de la ciencia, supone una larga preparación, un milenario proceso cultural en el cual la religión y la técnica, el arte y la poesía procuran los elementos y preparan el terreno adecuado” (Cappelletti, A. 1972, 16).

Siguiendo con la clave de lectura de su maestro Rodolfo Mondolfo, el origen de la filosofía griega carece de toda excepcionalidad, milagro o visiones similares. Se trata de evitar claves de lectura romántica, neorromántica y, en otros casos, la sobrevaloración de las influencias orientales. En ese sentido, Cappelletti contempla dos posibilidades de la influencia oriental sobre la filosofía griega: “1) Del mito oriental sobre el mito griego y, a través de este, sobre la filosofía y la ciencia helénica; 2) Del mito oriental directamente sobre las concepciones de los primeros filósofos jónicos y pitagóricos.” (Cappelletti, A.

1972, 34). Tal proceso, que no prescinde del contacto directo de los primeros filósofos griegos (milesios) con las cosmogonías y mitos de origen egipcio o mesopotámico, más bien se trataría de establecer el légame mitológico (p.37) en el cual estas concepciones filosóficas pueden florecer: “(...)a través de una serie de cambios cuantitativos, que supone una progresiva racionalización de las cosmogonías orientales y griegas, se prepara el cambio cualitativo, que da lugar a la filosofía natural” (Cappelletti, A. 1972, 37).

Cappelletti se aleja de las concepciones classicistas u orientalistas, para él se trata de superar tanto las fronteras geográficas y los parámetros clásicos para establecer qué es y qué no es filosofía. La estructura esquemática del mito al logos, el milagro griego y la originalidad del pueblo helénico, fermento único que hace posible el nacimiento de la filosofía, deben quedar atrás.

Ampliar los estrechos márgenes de la lectura clásica, romántica y neorromántica con los cuales fueron leídos los orígenes de la filosofía griega, es un proceso perentorio para Cappelletti. Se trataría de cambiar la óptica de análisis sobre las culturas contemporáneas a la griega, contemplando en su justa medida sus influencias mutuas, reconociendo que en la India la lectura de los textos sagrados (Vedas) fueron interpretados libremente por los filósofos hindúes estableciéndose, incluso, distintas escuelas de interpretación que coexisten con otras visiones agnósticas, materialistas, budistas, jainas. En este sentido, desconocer que los primeros filósofos griegos y sus continuadores tuvieron estrechas relaciones con la teología y la religión de su tiempo, aceptando los mitos como relatos divinamente inspirados, no implica necesariamente minusvalía en el desarrollo filosófico. Por consecuencia, se hace imposible mantener las



estrechas separaciones de la historia de la filosofía occidental como la ya nombrada fase del mito al *logos* o el paso del periodo cosmológico al antropológico. Significa, en última instancia:

(...) pasar por alto el hecho de que casi todos los filósofos griegos aceptaban, en uno u otro sentido, los mitos tradicionales; significa ignorar, en fin, que Escoto Erígena y Abelardo, Tomas de Aquino y Eckhart, Berkeley y Malebrache, Shleiermacher y Kierkegaard, aceptaron también los libros del antiguo y nuevo testamento como divinamente inspirados (Cappelletti, A. 1972, 12).

Junto con la influencia de Mondolfo, Cappelletti desarrolló una concepción de la realidad que no se encuentra en un libro orgánico como ya hemos advertido desde el comienzo de esta investigación, sino que se encuentra implícitamente y en forma fragmentada en los diversos estudios que realizó sobre la historia de la filosofía. Sin embargo, el libro capital que dedicó a la filosofía antigua, *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (1969), testimonian cercanos a Cappelletti (Elías Capriles, Josu Landa) es la puerta de entrada a su filosofía. El trabajo hermenéutico que podemos aplicar a esta obra nos permite desentrañar cómo Cappelletti va construyendo sus propias ideas, a partir del minucioso análisis que realiza sobre el oscuro de Éfeso. Esta metodología de acceso al Cappelletti más profundo, al filósofo, ha sido sugerida por Elías Capriles, quien afirma que:

Ángel Cappelletti tuvo, pues, la virtud de haber elaborado un sistema filosófico completo y unitario que abarcó e integró múltiples áreas, haciendo creer a otros que no hacía más que un estudio erudito de las fuentes más importantes de diversas culturas. No pueden haber ideas nuevas, como no sea por la combinación coherente y sistemática de ideas viejas; (...) Ahora bien, puesto que Cappelletti jamás escribió obra alguna en la cual expusiese explícita y

sistemáticamente su propio pensamiento, la única manera de presentar sus puntos de vista filosóficos, así como el sentido profundo de su proyecto político, social, económico y cultural, era por medio de una hermenéutica de sus obras, conferencias, clases universitarias y conversaciones personales» (Capriles, E. 1998, 9).

Otra apreciación sobre la obra jamás escrita de Cappelletti, junto con la carencia explícita de un sistema filosófico, se da por medio de un proyecto filosófico que se centra en la construcción de una ontología. Este es el juicio testimonial (y por ello muy importante) de Josu Landa:

Había una paradoja en Cappelletti: tenía una curiosidad insaciable, es decir, una disposición natural a la perplejidad, al muy filosófico *thauma*, pero nunca fue un filósofo creativo. Toda su energía de descubridor se volcaba en una espléndida actividad hermenéutica. Él sabía esto y no estoy seguro de que lo asumiera sin algo de pesar. Lo digo porque alguna vez llegó a confesarme su intención de proponer una ontología propia, antes de abandonar este mundo. Dejaba entrever que su inmensa labor intelectual estaría incompleta, mientras no concretara ese esfuerzo teórico. Nunca tuve noticias ni vi indicios de que lo lograra (Landa, J. 1996, 304).

En el caso de sus estudios sobre Heráclito y, específicamente el libro de 1969, conviene resaltar ciertas cuestiones que son importantes y podrían ayudarnos a entender una ontología presente en la filosofía de Ángel Cappelletti y cuáles son sus características. Para ponernos en el contexto de la publicación de esta obra, señalamos que, hasta el año de la publicación de este libro en 1969, que se basa en la tesis doctoral realizada en su juventud en 1954, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y que muestra una constancia en su preocupación sobre la

filosofía de Heráclito, publicó además dos obras sobre el oscuro de Éfeso que suman a la obra central de 1969.

La primera, es la pionera traducción de las *Epístolas pseudo-heracliteas* (1960), cuyo estudio introductorio, no solo corresponde a un trabajo que buscaba llenar un vacío sobre el tema en el continente, sino que, además, establece una línea directa con los principales postulados de la filosofía cínico-estoica, que forman parte, entre otras, del antecedente histórico del desarrollo del anarquismo moderno. Esta obra consiste en un grupo de epístolas apócrifas realizadas siglos después del Heráclito histórico. Corresponde a un género que ocupa algún filósofo importante del pasado, para darle mayor peso a la reflexión. Se trata de una reflexión cínico-estoica, de carácter ético, dedicada al rey Darío de Persia. En el estudio de Cappelletti, se puede ver como ciertas cuestiones centrales del pensamiento de Heráclito repercuten en la ética cínico-estoica. Dicho estudio y traducción son consideradas en la bibliografía internacional sobre Heráclito, en la última obra de Mondolfo publicada en Italia: *Eraclito-Testimonianze e imitazioni*, (1972).

El libro *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (1969) es donde, luego de 15 años de comenzar oficialmente sus estudios, plasma sus interpretaciones y reflexiones sobre Heráclito. El trabajo realizado por Cappelletti se destaca por interpretar la filosofía del efesio en forma original, pues no expone solamente las interpretaciones que se han hecho sobre esta filosofía. Además de comentar dichas interpretaciones, en cada abordaje de los conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito, expone una interpretación suya. Esto se puede identificar a través de la creación de neologismos, que intentan mostrar los puntos más complejos de la filosofía del presocrático. La obra,

estructurada en doce capítulos, transita los principales temas de la filosofía del efesio y, aunque Cappelletti caracteriza su estudio como una visión sintética, dista de ser un resumen temático de la misma.

La tercera obra corresponde a la traducción de los fragmentos del Heráclito histórico: *Los fragmentos de Heráclito* (1972). Toda traducción está mediada por un proceso subjetivo que muestra cómo el que traduce entiende y organiza el tema en cuestión. Pese a poseer las herramientas filológicas más precisas, la operación se juega finalmente en un ámbito interpretativo. En otras palabras, toda traducción es una interpretación, ya que buscar la palabra, la expresión, la fórmula gramatical que mejor exprese aquel pensamiento se torna, a su vez, en un ejercicio filosófico:

Políglota, me confesó en alguna ocasión que el griego era para él, más que una lengua, “una concepción filosófica”. Traducir esa concepción le tomaba meses enteros: literal, exhaustivo, revisaba distintas ediciones críticas del texto original y, minuciosamente, tras la lectura de decenas de interpretaciones sobre el autor, se disponía a pasar en limpio la versión. Línea por línea, Cappelletti tradujo sin riesgos. No buscaba, sospecho, persuadir sino establecer premisas de lectura. Honesto, no se proponía otra cosa que dar buenas excusas para introducir el pensamiento de un filósofo y reconstruir, a partir de ciertos fundamentos hermenéuticos, una estructura (Báez, F. 2002).

Cappelletti traduce los testimonios sobre Heráclito, que clasifica en tres apartados: su vida, sus escritos, su doctrina. Mantiene en la traducción de los fragmentos –como cuestión fundamental- la transliteración de los términos de *Lógos* y *Kósmos*, que en castellano no dan con su significado prístino. Las tres obras unidas conforman el acervo más completo existente sobre el *oscuro* durante, por lo menos, tres décadas, realizadas

en castellano por un latinoamericano. La hipótesis de esta investigación sostiene que en estas obras quedaron expresadas las categorías fundamentales de la filosofía de Ángel Cappelletti, sobre todo en su estudio de 1969.

Pero ¿qué vio Cappelletti en Heráclito de Éfeso? Creemos que es precisamente con Heráclito, como también con sus predecesores milesios, que para Cappelletti se radicaliza el desarrollo de filosofías que tratan de adecuarse a la estructura del mundo, proceso que no fue profundizado por las filosofías canónicas posteriores, como es el caso paradigmático de Platón. En este sentido, Heráclito es el primero en desarrollar una ontología del ser, que se expresa en el dinamismo del mismo, en la contradicción y unidad como parte constitutiva de la realidad, identificando el ser con el pensar por medio de la figura del *lógos* y la contienda o “lucha” como configurador de la realidad, como a su vez una ética que se desprende del mismo *lógos* profundizada, por ejemplo, en las escuelas cínico-estoicas, que son todos elementos asumidos por Cappelletti como condiciones necesarias de cualquier filosofía.

En forma paralela a Heráclito coexisten los dualismos órficos, pitagóricos y eleatas, que son el fundamento de las ontologías que están en las filosofías desarrolladas por Platón y Aristóteles y que constituyeron, además, la base epistemológica de lo que hoy llamamos filosofía occidental y que estructuraron los conceptos filosóficos fundamentales. Este proceso de división conceptual de la realidad que, usualmente, es considerado como un avance, citamos por caso las cuatro causas de Aristóteles, que buscan enmendar la indivisa concepción de la *arkhé* presocrática, que el estagirita juzga como atraso (*Metafísica* 1.069 b) para Cappelletti no serían tales, pues el monismo primigenio de los presocráticos es superior al pluralismo posterior. Este

monismo se desarrollará con manifestaciones dispares a la par de las otras concepciones divisas que serán las predominantes y será una permanente preocupación de sus investigaciones.

Acá tenemos un punto crucial que debemos considerar sobre las cuestiones que van conformando en Cappelletti una ontología de la unidad, proceso que acontece por medio de la misma interpretación que va realizando sobre la filosofía presocrática, en donde se detiene en un punto originario de inflexión: la concepción de la *physis* de los antiguos filósofos griegos. Al respecto nos dice:

“La noción de Physis (Naturaleza) constituye el punto de partida de toda filosofía y la ciencia presocráticas. (...) La palabra “physis” viene del verbo “phyo” que quiere decir “engendrar”. Es, pues lo que “engendra” y, por tanto, “lo que existe primero”, “lo originario” (Cappelletti, A. 1990b, 225).

La intuición primigenia de los milesios al tratar de comprender eso que llamaron *Physis* por medio de las distintas *arkhés*, principios filosóficos que muestran la complejidad misma del pensamiento presocrático, manifiesta a Cappelletti un momento previo que sería el anclaje de toda la filosofía posterior. Esta cuestión es esencial para entender que la búsqueda filosófica de Cappelletti se centra en aquellas filosofías que se preocuparon por comprender la unidad de la realidad a partir de una imagen total, previa a los procesos de división conceptual. En este sentido, el interés por la concepción de la *physis* de los milesios no es menor, ya que es una influencia troncal en sus estudios. Esta idea de unidad, que vivencia los presocráticos provendría de lo que Cappelletti (1969) llama una concepción metafísico-mágica, anterior al razonamiento filosófico, que

estaría en el origen y que en el caso griego alcanza a decantar en la concepción de la *physis*:

Pero ¿Qué quiere decir aquí dicho vocablo? Cualesquiera sean las tergiversaciones que el término pueda haber sufrido después, por obra de los diferentes intérpretes, el mismo implica en su origen el significado de un principio único y pantagénético, que es a la vez materia de la cual se forman todas las cosas y potencia o fuerza mediante la cual se forman (...) es, por lo pronto, materia y vida, causa material y causa eficiente intrínseca. En cuanto la fuerza de la *physis* obra conforme a un fin (aunque este sea inmanente), se presenta también como reveladora del sentido (esto es, del fin) Del Universo y como ley inmanente del mismo. (...) Esta idea de la “naturaleza” (*physis*) se identifica, o por mejor decir, no se distingue en la prehistoria griega de la idea de “lo Divino” (tó *Theion*), la divinidad impersonal e inmanente que, según Usener, es anterior a cualquier representación mitológica de las divinidades personales. En el fondo, la misma noción se halla en el *Ka* de los egipcios, en el *Mana* de los melanesios-polinesios y en el *Tao* de los chinos (Cappelletti, A. 1969, 31-32).

La revisión por el problema de la naturaleza, se centra en lo que Nietzsche (1872) ya había llamado intuición metafísica o lo que Mondolfo en el mismo sentido llamó sentimiento-noción (1943) y que en el caso de los primeros filósofos griegos se expresa en el binomio Naturaleza-divinidad, quedando para los ojos de Cappelletti prefigurada la noción de “producción espontánea” que caracterizará el significado múltiple de lo que los milesios llamaron *Physis* y que la traducción “naturaleza” no alcanza a mostrar en su rica complejidad. En un fragmento de entrevista a Cappelletti citado por Josu Landa, a partir de una pregunta por el origen de la filosofía, se refiere así al asunto:

El punto de partida es una intuición, que Nietzsche llama “metafísico-mística”, y que quizá con mayor propiedad deberíamos llamar “metafísico- mágica”. A partir de esta intuición originaria, se constituye la filosofía como un saber que se funda en la experiencia y en la dialéctica, o sea, en el raciocinio; pero siempre partiendo de una intuición que no puede ser de por sí fruto de la experiencia ni de la pura abstracción, porque evidentemente el conocimiento y la experiencia de los hombres de aquella época no se extendía hasta tal nivel de abstracción. La intuición de la *physis* es anterior a todo raciocinio; más bien condiciona el raciocinio y la experiencia (Landa, J. 1996a, 188).

Cappelletti hace dialogar las *arkhés* de los filósofos presocráticos, mostrando la rica complejidad de aquellas y cómo poseen esa fuerza original que se encarna en la *physis*. Dicha intuición queda moldeada bajo el prisma del *lógos* (razón), la dialéctica o bajo la forma de analogía física. Este esfuerzo originario que, en sus inicios tiene puntos de encuentro con los misterios, los últimos que decantan en una cosmogonía y teogonía y que, en el caso de la naciente filosofía, se diferencia por “(...) fundamentar y esclarecer racionalmente su intuición básica del Ser” (Cappelletti, A. 1969, 33) es finalmente, el andamiaje que posibilitará el emerger de la filosofía griega:

Los pensadores milesios son metafísicos sin dejar por eso de ser físicos, filósofos y a la vez hombres de ciencia. Desarrollan una concepción del Cosmos que, con ciertas reservas, puede llamarse “hilozoísmo” o aun “pampsiquismo”, y que, desde otros puntos de vista, cabría caracterizar como “monismo dinámico” y como “panteísmo naturalista”. Se oponen a la religión pública, aunque de un modo tácito y no polémico, y no hay prueba alguna de que hayan sido iniciados en los misterios. Por otra parte, no se desinteresan completamente de las cuestiones político-sociales y los motivos éticos no están del todo ausentes de



su pensamiento, aun cuando no siempre resulte fácil establecer una vinculación entre ellos y la especulación cosmológica (Cappelletti, A. 1969, 33).

Este es el sentido más profundo de la concepción de la ontología de Cappelletti, enraizada en lo más arcaico del comienzo del filosofar occidental. Esto revela la alta complejidad del pensamiento presocrático que, de por sí, ya es difícil de rastrear por las escasas fuentes a las que tenemos acceso, pero que en Cappelletti se vuelven pilares fundamentales, o la esencia misma de toda filosofía.

Es con el Heráclito de Éfeso que esta primigenia concepción de la *physis* logra cuajar en un discurso filosófico más elaborado y a un nivel especulativo mayor. En este sentido, la preocupación que dio Cappelletti para expresar cómo el mismo Heráclito formuló una concepción de la realidad, la caracteriza como una pluri-unidad-dinámica. Este neologismo, creado para dar cuenta de la ontología más profunda que está a la base de la filosofía de Heráclito, es un punto de inflexión en el propio pensamiento de Cappelletti. Con la misma elaboración de esta noción es que se muestra el fundamento filosófico de lo que podríamos llamar la arquitectónica de lo que *hubiese* sido la propia filosofía de Cappelletti, quedando desperdigada en su monumental obra y serían las categorías en donde se despliega su ontología. En el caso de Heráclito, dicha ontología se expresa en la doctrina del fuego. en la concepción del *lógos* y en la unidad de los contrarios, formando una unidad con repercusiones gnoseológicas y éticas en los seres humanos. Gnoseológicas, porque el ser humano posee *lógos* y puede participar en el entendimiento del *lógos* objetivo de la realidad. Esta participación, que carece de una

iniciación, sólo exige el “escuchar”, en palabras de Heráclito (Fragmento B1<sup>43</sup>) y trae repercusiones éticas, pues dicha comprensión debe influir en el comportamiento humano: “(...) en Heráclito se acentúa la idea de la armonía del hombre con la naturaleza y, más aún, la idea de que la naturaleza entera está en el hombre y de que éste es un resumen (microcosmos) del universo (macrocosmos)” (Cappelletti, A. 1969, 40). Esta pluri-unidad-dinámica de Heráclito, como la entiende Cappelletti, es una forma superior de conceptualizar la realidad, expresada fundamentalmente en la concepción del fuego que:

(...) como “lo indefinido” de Anaximandro, contiene todas las determinaciones y todos los seres. Al referirse al fuego y no simplemente a “lo indefinido”, pone de relieve, sin embargo, que la unidad, por su carácter esencialmente dinámico, presenta la intrínseca exigencia y la necesidad ontológica de multiplicarse, esto es, de revelar la pluralidad de las determinaciones que encierra, dando lugar así al Cosmos, totalidad de los seres o de los modos del Ser, pluri-unidad. El Cosmos, por su parte, lleva en sí mismo y en cada uno de sus modos, la exigencia de unificarse otra vez en el fuego, totalidad del Ser, uni-pluralidad (Cappelletti, A. 1969, 50).

Consideramos que el estudio que realiza sobre Heráclito es la expresión de la ontología del propio Cappelletti. Hay una línea de coherencia en las orientaciones

---

<sup>43</sup> Citamos la traducción de Cappelletti: “De este Lógos, que siempre existe, los hombres permanecen ignorantes, antes de haberlo escuchado y aún después que por primera vez lo escuchan: porque, aunque todas las cosas según este Lógos se originan, aseméjense aquellos, sin embargo, a los insipientes, pues tantean por medio de palabras y de obras semenjantes a las que yo empleo, cuando separó cada cosa según la Naturaleza y explicó en qué consiste. Más a los otros hombres se les oculta cuanto hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuanto hacen dormidos” (Cappelletti, A.1972, 62).

filosóficas que estudió, donde las ontologías monistas de los primeros filósofos presocráticos son de permanente interés:

“Cappelletti expuso su propia ontología monista en sus dos obras sobre Heráclito de Éfeso y, sobre todo, en *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, que según su propia afirmación es su predilecta entre todas cuantas produjo en su vida” (Capriles, E. 1998, 12).

El lugar común de la crítica es que los presocráticos no generaron reflexiones éticas, prejuicio que está en las antípodas de la visión de Cappelletti, pues de esta misma ontología se profundiza una posición ética desde Sócrates, las escuelas socráticas menores y particularmente en la cínica-estoica. El giro hacia posiciones místicas de origen filosófico es fundamental en la construcción de la filosofía de Cappelletti, en donde son considerados Lao Tse, Giordano Bruno, Meister Eckarth, Spinoza, entre otros:

Cappelletti fue un entusiasta de todas las visiones monistas, no-dualistas, no substancialistas y/o inmanentistas del mundo: desde las de las tradiciones orientales de sabiduría a las que me referí arriba, hasta las que se encuentran en las filosofías de los presocráticos y de los filósofos místicos europeos posteriores. Nuestro amigo se emocionaba ante la afirmación de Eckhart según la cual el ser es Dios y ante la tesis de Plotino según la cual el absoluto es lo Uno y el ser representa ya un límite; ante la negación que hace Nagarjuna de la posibilidad de decir algo sobre el único absoluto que se manifiesta en y como todos los entes relativos, y ante el AdvaitaVedanta para el cual el mundo en su totalidad es Brahmán y Brahmán es uno con el Atman (alma o psiquis) único, que es el Atman universal (paratman). Al igual que para su admirado Giordano Bruno, el mundo era para él un «animal santo y venerable»; la absoluta potencia y el acto absoluto no se diferenciaban en su identidad última, y, en definitiva, bien

que hubiese individuos innumerables, todo era uno, y conocer esta unidad era el objeto y término de toda filosofía (Capriles, E. 1998, 11).

En el caso estoico, la fundamentación de una ética a partir del cosmopolitismo sería expresión de una concepción monista del mundo. En este sentido, el monismo de la realidad busca evitar la división que una proyección divisa produce en las estructuras sociales, en específico, la escisión entre gobernante y gobernados. Por ello, el fundamento ontológico de la realidad desde una perspectiva monista es fundamental, es decir, cómo la ética es posible en una concepción ontológica unitaria. Por lo tanto, el Estado, para Cappelletti, es una deformación que se produce a partir de esta división artificial, que tiene como base una concepción ontológica divisa. Así, la unidad de la realidad no trae como consecuencia necesariamente una totalidad opresiva, por el contrario, es la que posibilita una ética o incluso una filosofía. El milenarismo proceso de división conceptual de la realidad desemboca en las religiones de salvación, filosofías dualistas, estructuras políticas, posiciones epistemológicas, entre otras.

Así la categoría de totalidad es para Cappelletti:

(...) inescindible del pensar filosófico y -si no sonara demasiado solemne- diría que es connatural a todo pensar humano. Como ya lo veía Parménides y como no lo ignoraba el propio Heráclito, "ser" es ser uno y ser todo ("en kai pan"). El Estado, por lo demás, no es una pseudo-totalidad. Es, por el contrario, un todo sólido agresivamente concreto, la raíz actual de toda agresividad (Cappelletti, A. 1993).

Este proceso se replica en la psiquis humana, que para la concepción de Cappelletti produjo que las relaciones entre humanos y naturaleza perdieran su carácter

mágico, monista, horizontal. En un tono metafórico, lo “divino” que estaba en el mundo migra hacia los templos. Cappelletti presta atención a las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres, que muestra el cambio en las relaciones de trabajo que prescindien de explotación, perdiendo su carácter colaborativo, horizontal. En esa pérdida están las bases donde se generará la propiedad privada y es uno de los nudos estructurales que inician la larga y oscura marcha del Estado:

Nace así la historia, que es la historia de la lucha y del enfrentamiento, de la dominación y de la sumisión, pero también concomitantemente la lucha contra la dominación y contra la sumisión, la inacabable pugna por reintegrar al hombre a su unidad originaria, a una sociedad no dividida, a una comunidad humana sin propiedad privada y sin Estado (Cappelletti, A. 1993).

Así, representantes de esta ontología originaria o que intentan mantener esta concepción unitaria de la realidad, son de interés filosófico para Cappelletti y, por ello, la preocupación presocrática es una cuestión permanente en sus estudios. Las ideas que hemos expuesto son reconocidas como fundamentales, pero se unen con el anarquismo que vendría a coincidir con esta visión filosófica. Ideología que funciona con una concepción ontológica unitaria, cuya lucha universal se enraiza en esta primigenia concepción.

Alejandra Ríos, concluye frente al proyecto filosófico cappelletiano:

“Si bien sus mayores méritos como investigador parten del estudio histórico, también es cierto que el profesor Cappelletti, sin pretender fundar un sistema filosófico, logra establecer claramente un derrotero libertario en toda su interpretación de la historia de la filosofía y de la filosofía misma.” (Ríos, A. 2011, 171).

Este sería el meollo de su proyecto filosófico-social en la cual se fundamenta la obra de Cappelletti, que deja entrever en una entrevista realizada en 1993<sup>44</sup>:

“Sepa que desde el punto de vista filosófico-político estoy y he estado a favor de un socialismo libertario, de un socialismo federalista, fundamentado en la autogestión, concepto éste que es la idea contraria del socialismo por todos conocido. Yo considero como el mayor mal de nuestro siglo al Estado, creador de hechos funestos como el nacionalismo, el racismo, etc. Desde el punto de vista estrictamente filosófico yo diría que me adhiero a un monismo espiritualista. Sostengo que el ser es uno solo y que los entes son manifestaciones de este único ser. Mi monismo es, además, dinámico...” (Citado por Báez, F. 2002)

En síntesis, sería una filosofía libertaria, con base en un monismo dinámico.

#### **4.5 ¿Qué es Filosofía para Ángel Cappelletti?**

Queda entonces por establecer qué es filosofía para Cappelletti y su objeto de estudio, puesto que hemos expuesto hasta el momento los elementos que conforman su filosofía, más no aún su definición precisa. Si bien, Cappelletti estaba al tanto de los filósofos contemporáneos, su búsqueda corresponde a un itinerario que no va con el tono de la época, tanto en los desarrollos filosóficos latinoamericanos que comenzaban a cambiar radicalmente desde la década de los sesenta, así como también del espectro europeo-norteamericano. En este sentido, sostener una filosofía a partir de una ontología, expresado en un monismo espiritualista, adscribir a un modelo anárquico como el federalista, entre otras cuestiones, es una novedad en el campo filosófico no

---

<sup>44</sup> Entrevista realizada para el suplemento Aleph, del Diario venezolano “Correo de Los Andes” de la ciudad de Mérida, 20 de junio de 1993.

sólo latinoamericano, sino mundial, sí consideramos los principales referentes filosóficos anarquistas contemporáneos a él como lo son Noam Chomsky, Murray Bookchin, por citar los más conocidos. Así el proyecto filosófico cappellettiano, bajo las coordenadas anarquistas es mucho más anárquico que el de otros pensadores que se les podría adjudicar alguna inspiración libertaria y de haber logrado plasmar en un libro su sistema filosófico, que como hemos visto quedó fragmentado, hubiera sido posible encontrar de manera mucho más clara el lugar del Cappelletti filósofo, tanto en la realidad latinoamericana, como también en el anarquismo mundial.

Cappelletti afirma en el libro *La idea de libertad en el renacimiento* (1986), que el núcleo central de toda filosofía se juega en la libertad. Ahora bien, la operación filosófica que encontramos desde la filosofía jónica es una reflexión sobre la esencia. Cuando esa meditación sobre la esencia se radicaliza, hasta llegar a su raíz: “(...) la esencia se convierte en una inquisición de la libertad (Cappelletti, A. 1986, 9). Así en los distintos periodos de la filosofía, cuando esta misma intenta refundarse en nuevos cimientos, la idea de libertad es el pivote por el cual se reedifica las nuevas ideas filosóficas. En un proceso posterior, la negación de esta pareciera ser la tendencia. Sin embargo, como nos advierte Cappelletti, es en el pensamiento moderno con Spinoza y Descartes, donde se plantea el problema del *ser* como un problema de la libertad. Y es también en los orígenes de la filosofía contemporánea con Kant, Fichte, Shelling y Hegel, encuentran su llave hacia el *ser*, a la misma libertad. En este sentido, la libertad aparece inescindible a la filosofía.

Una definición clara de filosofía, la encontramos en el controvertido texto titulado “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América latina” redactado para establecer

las diferencias de los objetos de estudio de una filosofía en América Latina y una filosofía de América Latina, diferenciación que para Cappelletti parte por señalar las diferencias si se quiere ontológicas del “**en**” y el “**de**”, dejaremos esto en pausa por el momento (pues se tratará en el cap. V, 5.1) para abocarnos a su definición de la filosofía y su objeto de estudio:

La filosofía es, por su propia naturaleza, universal, no solo en cuanto a su objeto, porque es un saber de la totalidad, sino también en cuanto a su sujeto, ya que, a diferencia del mito, habla o pretende hablar un lenguaje válido para todos por igual. Esta universalidad no impide su historicidad: diversas épocas y diversas culturas aportan nuevos problemas y nuevos puntos de vista sobre la totalidad del ser. En tal sentido podemos hablar de filosofía griega o de filosofía inglesa o de filosofía alemana (Cappelletti, A. 1995a, 8).

La cita es esclarecedora para entender la concepción filosófica de Cappelletti. Primero, adscribe a la tradición occidental del ser, expresión máxima del objeto universal, por ello cualquier estudio sobre el ser implica ineludiblemente universalidad. Único vehículo que puede dar con un saber de totalidad. En segundo lugar, este saber, al dedicarse a un objeto universal, es un saber de totalidad. Entendiendo al término totalidad desde un punto de vista estrictamente filosófico. Frente a esto último sería conceder una visión a-histórica de los efectos de las visiones totalizantes de las distintas escuelas filosóficas. Al respecto una crítica a las ontologías de la totalidad no se encontró en los textos utilizados para esta investigación, salvo por la crítica a las pseudo-totalidades y totalidades objetivas tales como el Estado o el sistema capitalista. Señalamos las llamadas ontologías de la totalidad, puesto que es uno de los aspectos más criticados por las distintas posiciones filosóficas latinoamericanistas y en muchos



casos fundamentos de estas. Para Cappelletti, no habría una totalidad opresiva, ya que la opresión vendría de las pseudo-totalidades.

Cappelletti entonces entiende; totalidad como saber, como también totalidad frente a la historia en su abordaje del ser. Una totalidad que representa un momento histórico determinado. Esta historicidad del ser se expresa en los distintos abordajes que a través de la historia se han hecho del mismo, única forma en que puede manifestarse una filosofía:

Puede decirse entonces que tienen una filosofía propia aquellos pueblos o aquellas culturas que logran una perspectiva nueva del ser y un enfoque diferente de los problemas universales del pensamiento. Especificidad implica originalidad; originalidad implica inédito modo de ver la totalidad, ya que no existe creación "ex nihilo" (Cappelletti, A. 1995a, 8).

Así podemos afirmar las siguientes tesis en la visión de Cappelletti:

- 1) El objeto de la filosofía es el ser.
- 2) El ser es un objeto universal.
- 3) La universalidad (totalidad del ser) implica historicidad.
- 4) El ser al ser un objeto universal y todo conocimiento que provenga de él debe tender a la totalidad.
- 5) Un abordaje novedoso a la totalidad, en donde cabe señalar que es la única justificación de la originalidad, fundamenta una filosofía.
- 6) El sujeto que estudia el ser es un sujeto universal, que por consecuencia se expresa en un lenguaje universal para todos.

Para Cappelletti la categoría de totalidad es inherente al pensar filosófico, lo define en su especificidad, por lo tanto, será considerado como filosofía todo aquel pensar que se enfrente con la totalidad y logre un abordaje novedoso de ella. Totalidad que tiene como base la unidad, que se expresa en la pluralidad y es en ese sentido que la totalidad no es opresiva. La totalidad abstracta de ciertas concepciones filosóficas para los ojos de Cappelletti queda superada por la universalidad concreta, que sin ir más lejos es la que postula el anarquismo. Entonces, la filosofía para Cappelletti queda configurada bajo las coordenadas de la libertad, la totalidad, la universalidad, la unidad, únicos elementos que posibilitan su existencia.

La cuestión aquí es desentrañar cómo entiende esta universalidad. Sí aceptamos que Cappelletti está influenciado por Heráclito de Éfeso, el planteamiento del filósofo presocrático se construye a partir de la unidad que supone siempre la pluralidad y este es el sentido de la universalidad que adopta Cappelletti. Entonces; ¿es la totalidad, la universalidad y la unidad, *per se* reaccionaria?, el uso de estas categorías filosóficas, a partir de la crítica de los últimos cincuenta años, hacen la necesaria revisión de aquellas, que Cappelletti está dispuesto a revisar y construir, tanto en una nueva visión del *ser*, de la totalidad, o una nueva ontología, como señala en sus críticas a Foucault.

Como veremos en el siguiente capítulo, la fundamentación de la totalidad es la justificación para que Cappelletti no considere a la filosofía latinoamericana como filosofía aún.

## **Capítulo V**

### **El enfoque sobre la filosofía latinoamericana y la filosofía en América Latina de Ángel Cappelletti**

Este capítulo se centra en el debate sobre la posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana y la posición de Cappelletti al respecto. Luego se describe su propio enfoque de la Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina para observar su matriz de análisis y los pros y contra que tiene su visión. Finalmente, se aborda el esquema propuesto por Cappelletti de la filosofía argentina, que revisamos en detalle.

## 5. Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana, según Ángel Cappelletti

Ángel Cappelletti, dedica un texto a la cuestión de la filosofía en América Latina el año 1977, en el IX congreso Interamericano de Filosofía realizado en la ciudad de Caracas. Es un congreso especial, ya que participan figuras del pensamiento latinoamericano que por las fechas se encuentran en el exilio. El IX Congreso Interamericano de Filosofía consideró dentro de su temática los temas relacionados con la "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana". Se trataría de los últimos vestigios de la discusión en torno a la posibilidad de la Filosofía Latinoamericana, que tenía como precedente no menor el libro publicado años antes de Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968). Dicho libro da pie a la contestación de Leopoldo Zea *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Más allá de la polémica que ha suscitado diversos estudios y análisis sobre la cuestión, el planteamiento del filósofo peruano da con una cuestión clave, esto es, la crisis del historicismo gaosiano. Por ello la cuestión de la existencia y posibilidad de una filosofía latinoamericana era un tema importante, sobre todo tomando en cuenta que la mayoría de los equipos de trabajo referentes a esta cuestión e incluso a la filosofía misma hecha en América Latina, se encontraba en la larga noche del exilio, así nos dice la noticia:

Del 20 al 24 de junio de 1977 se reunió en Caracas el *IX Congreso Interamericano de Filosofía*, convocado bajo el rótulo «La filosofía en América». Hacía casi veinte años que el Congreso Interamericano de Filosofía, instituido por anglosajones en los Estados Unidos del Norte de América en los años de la segunda guerra mundial, no se reunía en una nación de lengua española, tras el VI Congreso de Buenos Aires en 1959 (en 1967, ocho años después, se celebró en Quebec, y en 1972 se reunió en Brasilia), por lo que el Congreso de Caracas supuso una suerte de refundación de la institución en el ámbito de la lengua, y

de ahí, sin duda, la voluntad de tratar de los asuntos más generales, los relativos al propio estado de la filosofía en América.<sup>45</sup>

En este congreso encontramos dos ponencias de Cappelletti<sup>46</sup>, que luego de 18 años fueron publicadas en su libro *Filosofía argentina del siglo XX* (1995). Lo interesante es que el texto sobre la filosofía latinoamericana, se mantiene intacto, sin ningún cambio esencial, manteniendo su posición pese a los años transcurridos.

### **5.1 El enfoque de la Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina, bajo la mirada de Ángel Cappelletti**

Cappelletti (1995a) se refiere a su visión como “Historia de las ideas filosóficas en América Latina”, cuestión que delimita inmediatamente su particular análisis, como veremos.

Su enfoque trata de dilucidar dos tipos de problemas implicados. El primero se refiere a la cuestión epistemológica de la disciplina de la historia de las ideas y su relación con la historia y la historia de la filosofía. Sólo se limita a aclarar que: “su evidente complejidad exige desarrollos que exceden los límites asignados a este ensayo. Por otra parte, las claras delimitaciones establecidas por el profesor Ardao nos eximen momentáneamente de esta tarea” (Cappelletti, A. 1995a,7).

¿A qué texto de Arturo Ardao<sup>47</sup> hace referencia Cappelletti? Podemos arriesgar que alude al texto de 1956 “*Sobre el concepto de historia de las ideas*”, en donde Ardao

---

<sup>45</sup> Congreso Interamericano de Filosofía, La filosofía en América, Revista El Basilisco, disponible en: <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb051.htm> [consultado el: 08/06/2018]

<sup>46</sup> Estas son: “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina” y “Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía”.

<sup>47</sup> Arturo Ardao (1912-2003), uno de los filósofos más insignes del Uruguay. estudió en la Universidad de la República, Uruguay, recibiendo de doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Continuó vinculado a esa casa de estudios, dedicándose a la Filosofía y fue el que introdujo el estudio de la Historia

establece la diferencia entre la Historia de las ideas y la Historia de las ideas filosóficas. Además, este texto está influenciado por la visión histórico-filosófica de Rodolfo Mondolfo, filósofo que, como vimos en el capítulo anterior, es de influencia capital en Cappelletti. Si bien el texto de Ardao transita entre filósofos como Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero, la cita de Mondolfo (Ardao, A. 1963, 89) es fundamental en cuanto considera a la filosofía de la cultura del italiano como configuradora de su propia visión de la Historia de las ideas. Ardao tiene en cuenta, de Rodolfo Mondolfo, su artículo “Historia de la filosofía e historia de la cultura” aparecido en la revista *Imago mundi*, Número 7, del año 1955. Así, para Ardao hay una necesidad de vincular la historia particular de la filosofía con la historia general de la cultura. Al respecto nos dice:

Hay dos tipos igualmente válidos, cada uno en su esfera, de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas: el de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas. (...) Ambos tipos se legitiman tanto en el proceso americano; pero en este último resulta particularmente exigido el tipo de historia de la filosofía o de las ideas filosóficas que indaga en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura (Ardao, A. 1963, 91).

Si Cappelletti adscribe al enfoque de la historia de las ideas de Arturo Ardao, debemos aceptar que esta no puede limitarse solamente a las ideas filosóficas, como ya

---

de las ideas, a nivel latinoamericano junto a Leopoldo Zea. Fue director del Instituto de Filosofía, y posteriormente Decano de la Facultad de Humanidades. Participa en 1939 de la fundación del semanario *Marcha*. Tras la Dictadura Militar en 1973 se exilia en Venezuela, donde continúa su actividad académica como profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas. Además, en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos participa como investigador. Las dos principales aristas de su tarea intelectual son el estudio de los temas del pensamiento en lengua castellana, en el Uruguay y en Latinoamérica; y por otro lado el desarrollo de su propio pensamiento filosófico.

ha sido explicitado por todos los representantes de la Historia de las ideas latinoamericanas.

No podemos exigir más allá el texto de Cappelletti, a interpretaciones que traicionen su sentido, sin embargo, podemos aventurar con limitaciones, que más allá de la concepción de Ardao, lo que rescata Cappelletti es en el fondo a Mondolfo y su concepción de la historia de la filosofía y su relación con la historia de la cultura.

La segunda cuestión que sí profundiza Cappelletti es sobre el objeto mismo y su existencia: la filosofía latinoamericana.

Según Cappelletti (1995a), la historización de la filosofía latinoamericana es la recepción de la filosofía occidental (europea) en América Latina. Esta recepción debe considerar las condiciones socioculturales en las cuales fue repensada y reinterpretada esta filosofía. En ese proceso, dichas filosofías pudieron ser ilustradas y enriquecidas. Pero ello no implica que la clave de lectura pase por la recepción de las ideas y su reinterpretación. Si bien este proceso es real, la lectura de la recepción de la filosofía europea debe contemplar necesariamente sus problemas y sistemas.

De esta manera, para Cappelletti la periodización es fundamental y debe tomar en cuenta los periodos de la filosofía europea, en específico a la filosofía medieval como comienzo. En su visión, el descubrimiento de América pone fin al medioevo como periodo histórico. Pero la filosofía medieval se encuentra totalmente vigente en la península ibérica y llega a nuestras tierras como la expresión filosófica del imperio. Así, en el mundo hispánico es la expresión filosófica dominante hasta el siglo XVIII.

La relación de dependencia es un hecho claro para Cappelletti, que determina la filosofía latinoamericana, para él: “No hay en América Latina una filosofía original y autónoma ni han producido los latinoamericanos hasta el presente nada que pueda considerarse como un aporte decisivo al pensamiento universal” (Cappelletti, A. 1995a,10). Esta tesis fuerte, enmarcada en una concepción de la filosofía que ya explicamos anteriormente, implica la condición de universalidad y totalidad de la actividad filosófica, que se manifiesta cuando hay un nuevo abordaje de esa totalidad y un nuevo enfoque del pensamiento de ese problema universal. En este sentido, el enfoque de las historias de las ideas filosóficas en América Latina no puede detenerse en la constatación de este hecho (la falta de originalidad y autonomía) que, para Cappelletti, es indesmentible. La cuestión debe centrarse en la explicación de este hecho, que el mismo estudio de la historia de las ideas filosóficas en América latina debe explicar.

Se debe comenzar desechando la explicación hegeliana que queda expresada en la “(...) oposición conceptual entre “Estado real” y “Naturaleza (Cappelletti, A. 1995a,10) que es el fundamento y canon de la historiografía europea, relegando a América al mundo de la a-historicidad, “allí –piensan- la labor creadora del Espíritu no ha sustituido aun la mecánica repetición de los fenómenos naturales” (Cappelletti, A. 1995a, 10).

Para Cappelletti, esta explicación no da cuenta de otras manifestaciones culturales que se han dado con mayor fuerza en tierras americanas, poniendo énfasis en las artes y letras, como también en la autenticidad de otras manifestaciones culturales. “Por otro lado, los americanos tenemos el honor de ser excluidos por Hegel junto con el pensamiento chino e indio, a los que considera como mera fase provisional (ein



Vorläufiges) con respecto a la verdadera filosofía (zur wahrhaften Philosophie)” (Cappelletti, A. 1995a,10).

Cappelletti señala que hay otras explicaciones sobre la dependencia filosófica de América Latina, que hacen referencia a la debilidad intelectual de los pueblos americanos, a partir de periclitadas teorías racistas y bajo las influencias del más estrecho positivismo.

Por otro lado, referirse a la dependencia económica de América Latina con respecto a los países industrializados de Europa o América del Norte, como factor determinante de la carencia de una filosofía original, no sería razón suficiente. En efecto, existen países no dependientes y desarrollados que carecen de una filosofía propia. Este sería el caso de EE. UU., país cuyo pensamiento no sería menos europeo que el latinoamericano.

La inexistencia de un pensamiento propio en América Latina se explicaría por razones histórico-culturales, que a su vez suponen razones histórico-sociales, pero que para Cappelletti no se reducen a estas últimas. La razón principal se encuentra en las mismas características de la filosofía, esto es, la filosofía es un producto cultural tardío, repitiendo con Hegel que el ave de Minerva no aparece sino en el crepúsculo. Incluso las más grandes civilizaciones conocidas de la antigüedad como la Caldea o la egipcia en estricto rigor no lograron llegar a algo que pudiéramos llamar filosofía. Tal juicio lo extiende también a las más grandes culturas que se desarrollaron en la prehispanidad americana, tanto para la existencia de una filosofía maya o azteca, a las cuales, en tono irónico trata de “acomodaticia” y “rípiosa imaginación” las empresas que se abocaron en encontrar una

filosofía en los pueblos antes mencionados. De hecho, para Cappelletti hubo solo tres pueblos filósofos en la antigüedad; el indio, el chino y el griego.

En la Europa moderna, para Cappelletti, es posible hablar de una filosofía alemana, inglesa o francesa, como producciones suficientemente originales. Sería absurdo afirmar que existe una filosofía portuguesa, sueca o húngara, por complacer más de algún ánimo nacionalista.

En el caso de América Latina, siguiendo la opinión de Francisco Romero, Cappelletti sostiene que el quehacer intelectual ha seguido los cauces de la historiografía y la poesía. “La necesidad de conocer los propios orígenes y el propio pasado y de expresar los sentimientos individuales y colectivos ha primado sobre la exigencia teórica y sobre la voluntad de plasmar conceptualmente una visión de mundo y de la vida” (Cappelletti, A. 1995a,11).

Sólo en el terreno del arte y la literatura la originalidad creadora latinoamericana se ha manifestado desde épocas tempranas. Sin ir más lejos, es en el terreno de la narrativa latinoamericana contemporánea a Cappelletti, que se puede ver la repercusión sobre la literatura europea o norteamericana. Pero la analogía de la literatura latinoamericana no es aplicable para la filosofía latinoamericana.

Para que una corriente, una escuela, una teoría del pensamiento filosófico latinoamericano alcance una repercusión análoga falta, al parecer, mucho todavía. En el árbol de la cultura, la filosofía es no solamente fruto que supone el pleno desarrollo de raíz, tallo, hojas y flores, sino también fruto de excepción, que con frecuencia no llega a madurar. (...) un pueblo sólo logra tener su propia

perspectiva sobre el Ser, cuando es capaz de asumir en la propia subjetividad particular la universalidad del sujeto pensante (Cappelletti, A. 1995a,11).

Así la condición necesaria pero no suficiente, es que el sujeto pensante se haya individualizado y logre definir su identidad dentro de coordenadas histórico-culturales.

Para ello Cappelletti considera que la historia de la filosofía latinoamericana será la historia de las ideas filosóficas europeas y como dichas ideas fueron asimiladas en circunstancias sociales y culturales que por un determinado contexto histórico fueron proyectadas. Mostrando la influencia de estas, o como ellas también son influidas en ese contexto.

En este sentido, se muestra crítico a un abordaje de la cuestión desde la perspectiva de la evolución interna de una idea. Más bien, para él se trataría de analizar las conexiones de dicha filosofía con los demás momentos de la cultura, entendiendo como manifestaciones culturales a la política, la religión, la literatura, la poesía, la educación, entre otras.

Así la cuota de originalidad de esta filosofía latinoamericana pasaría por una recepción que no es mecánica del pensar europeo, que implica un repensar dichas ideas en circunstancias propias del contexto latinoamericano: “No se trata nunca, para decirlo en términos aristotélicos, de iluminar una génesis sino sólo de estudiar una serie de alteraciones (aunque sin olvidar que la suma de alteraciones puede producir en el futuro una nueva génesis)” (Cappelletti, A. 1995a, 12).

Este proceso desembocará para Cappelletti en una historia de la filosofía que se transformará en una filosofía de la historia. Y en este sentido, a falta de una filosofía **de**, tendremos una filosofía **sobre** América Latina, así:

(...) esta filosofía de la historia, esta reflexión sobre América Latina que, si bien por realizarse a través de categorías elaboradas por el pensar europeo, no será aún una filosofía **de** América Latina, constituirá sin embargo una filosofía **para** América Latina, en el sentido en que la postula Alberdi. Exigir, más allá de esto, una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. **No tiene filosofía propia el que quiere sino el que puede** (Cappelletti, A. 1995a, 13 negrillas nuestras).

Cappelletti, al parecer se mantiene al margen de la discusión entre existencia y originalidad de la filosofía latinoamericana (aunque evidentemente no la ignora), que marcó la evolución de la discusión desde la polémica Salazar-Zea y que la mayoría de los latinoamericanistas ya en los tiempos de la publicación del libro *Filosofía Argentina del siglo XX* (1995, año de su muerte también) consideraba parcialmente zanjada. Ahora bien, la dicotomía querer/poder de la cita, nos adentra a otra cuestión fundamental, -a pesar de Cappelletti mismo-, la cuestión del progreso en la historia. El *poder tener* una filosofía, más que el quererla, está determinado en cuanto un pueblo puede dar una perspectiva propia del ser, mediadas por un largo proceso histórico, donde diversas manifestaciones culturales se van concatenando y en última instancia es coronada por la filosofía. Usando la analogía de la planta, cuyas raíces permiten el nacimiento del tallo, las hojas, flores y se dé el fruto, aun así, tienen que darse ciertos factores para que madure. Con la misma analogía, la filosofía es para Cappelletti un producto tardío,

relegando inmediatamente la originalidad de una filosofía latinoamericana a una etapa futura, más no su existencia, pero sí dependiente de un proceso histórico y maduración.

Por otro lado, la cuestión de la historia de las ideas está mediada necesariamente en la relación de las ideas con su contexto histórico. Cappelletti frente a esta cuestión se muestra ambiguo. Según vimos en el capítulo sobre la conexión entre Mondolfo y él, considera a la filosofía como filosofía de cultura, esto es, no se puede entender a la filosofía, sino la ponemos en el contexto histórico en donde se manifiesta. En efecto, repite varias veces esta concepción como uno de sus principios filosóficos, que encontramos en una entrevista citada por Josu Landa:

¡Claro! Desde luego que hay otras concepciones que son sumamente parciales. Una de ellas es la que aludía al principio, la concepción logística, según la cual lo único que interesa es el desarrollo interno de las ideas, la generación de las ideas a partir de otras, con prescindencia del contexto social. Este quizá sea el reduccionismo más grave de todos, porque aísla a la filosofía, al pensar filosófico, del mundo histórico, del mundo humano (Landa, J. 1996a, 187).

Si aplicamos esta visión a la filosofía latinoamericana para su periodización en la visión de Cappelletti; viendo la reciprocidad entre un sistema filosófico con una estructura social, -él pone como ejemplo la sociedad colonial- puede arrojar luces sobre esa filosofía. Pero este proceso no agota ni el sentido ni la especificidad de aquella filosofía, así: "(...) el criterio para señalar los periodos de la historia del pensamiento no podrá ser ajeno a las características del pensamiento mismo y deberá buscarse en las articulaciones internas de ese pensamiento" (Cappelletti, A. 1995a, 17).

La novedad que aparece aquí es que, pese a la importancia del contexto social, o de la circunstancia en la cual se filosofa, en última instancia tal filosofía se juega en el pensamiento mismo. Entonces la interrogante queda abierta cuando él explica que, para entender la historia de la filosofía, debemos tener una concepción sociocultural de la misma. ¿Por qué en la cuestión de la filosofía latinoamericana no podemos mantener el mismo canon de análisis?, ¿por qué debemos en última instancia seguir los derroteros del pensamiento y sus articulaciones internas, para definir en consecuencia lo filosófico? Pareciera ser que, en el planteamiento de Cappelletti, lo histórico acompaña hasta cierta parte al pensamiento en su despliegue, dando paso desde allí a su coherencia interna en solitario camino. En este sentido la coherencia del pensar juega un rol más importante frente a la originalidad –que Cappelletti desecha- y a su historicidad. Sería en consecuencia, un proceso de abstracción graduado, fundamentado por la racionalidad y coherencia interna de esa filosofía.

Creemos como hipótesis posible, que Ángel Cappelletti, en cuanto contemporáneo a la generación de los teóricos de la Historia de las ideas latinoamericanas, no se siente completamente convencido con dicha disciplina. Aunque él se identifica explícitamente con la concepción ardaoniana, pareciera ser un gesto más de reconocimiento intelectual que una filiación real a la misma. En este sentido, la preeminencia del pensamiento por sobre las formas culturales, entre ellas el lenguaje, remite a Cappelletti a su formación clásica, una formación que por lo demás se hunde y adscribe a la más originaria doctrina del *logos* y por lo tanto una concepción “occidental” de la filosofía.

Si la filosofía se juega en el pensamiento y por consiguiente se derivan de allí los demás elementos, podemos considerar la filosofía de Cappelletti como un humanismo. Como veremos más adelante en sus apreciaciones sobre Roig, Cappelletti justifica lo anterior problematizado con las nociones de condición necesaria y condición suficiente. Lo social, queda englobado en la condición necesaria, pero para que aquello decante en una filosofía debe lograr la condición suficiente, por medio de la coherencia de esa construcción filosófica.

Un elemento esclarecedor de la visión sobre la filosofía en América Latina de Cappelletti, la encontramos en una reseña sobre *Esquemas para una historia de la filosofía en el Ecuador* (1977) de Arturo Roig, aparecida en *la Revista venezolana de filosofía* (1979). Dicha reseña es fundamental para nuestro cometido para analizar el despliegue del análisis de Cappelletti, tomando en cuenta que es la fase previa a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) de Roig. Por significar una renovación en la Historia de las ideas latinoamericanas, la visión que tuvo Cappelletti sobre Roig nos parece fundamental.

Pasemos a analizar la reseña, puesto que, al ser un texto de este tipo, el reseñista (Cappelletti) esgrime sus propias opiniones sobre la metodología roigiana:

El profesor Roig, docente argentino que tras haber enseñado durante varias décadas filosofía en su ciudad natal de Mendoza (Argentina), forma parte ahora del claustro de la Pontificia Universidad Católica de Quito (Ecuador), es autor de un breve libro que, sin pretensiones de ser una historia de la filosofía ecuatoriana, intenta adelantar algunas ideas y esquemas para esa historia. Dedicado primero a la filosofía antigua (recordamos su libro sobre Platón, de 1972), fue interesando cada vez más por la historia del pensamiento latinoamericano y en este terreno

realizó una serie de investigaciones sobre la filosofía en Argentina y, muy particularmente, en la región cuyana (Cappelletti, A.1979, 159).

El texto comienza reconociendo los méritos académicos de Roig, como buen conocedor de la filosofía argentina, Cappelletti presenta la evolución del pensamiento del filósofo mendocino desde la filosofía antigua al pensamiento latinoamericano (tránsito que se termina de consolidar en la década de los 70's). Para Cappelletti, el análisis de Roig sobre la filosofía ecuatoriana demuestra que el pensamiento ecuatoriano en los estudios dedicados a tratarlo, tienen como base la crítica formalista que genera una mirada sesgada de los escritores <sup>48</sup> ecuatorianos, de la que se desprende la riqueza expresiva pero carente de ideas. Frente a ello, Roig defiende la tesis de que los escritores latinoamericanos se han caracterizado por una literatura cargada de ideas y en ese sentido a filosofada. Aquí encontramos el primer punto de desencuentro entre Roig y Cappelletti, contraargumentando de la siguiente manera:

(...) se podría responder que precisamente porque América Latina no tiene filosofía tiene esa literatura a filosofada, cosa que, en mayor o menor grado, sucede también en España, en Rusia y en otros países europeos. Rusia produjo un Tolstoi porque no produjo un Nietzsche y España tuvo un Calderón porque no tuvo un Pascal (Cappelletti, A. 1979, 160).

Es evidente que lo que opera en el razonamiento de Roig, ya es el *a priori antropológico*, del cual Cappelletti ignora su elaboración y cómo está funcionando en la forma de abordar la cuestión del caso ecuatoriano. En este sentido, Roig aplica su ampliación metodológica en plena construcción en la década del setenta, para encontrar

---

<sup>48</sup> "escritores", en el sentido amplio del término, hombre de letras, humanista.



ideas filosóficas más allá de la barrera del estilo, centrándose en el texto. Roig sostiene que, en América Latina, Ecuador, no se haya dado una reflexión metafísica o no sea explícita, no implica necesariamente la inexistencia de una filosofía latinoamericana. La misma se puede encontrar en los supuestos y por ello puede ser mostrado y desarrollado. Cappelletti comulga con Roig, pero contra argumenta lo siguiente:

Pero claro, que esta teoría “implícita” del ser y del ente podría develarse también en el teatro, en la poesía y aun, si se quiere, en la pintura. Y, por otra parte, una vez develada, sería necesario probar que tiene algo diferente y, más todavía, de específicamente latinoamericano para poder hablar de “la filosofía *de* América latina”. Se podría hablar en cambio, de la “filosofía *en* América latina”, entendiendo el *en* no sólo como indicativo de un lugar geográfico sino también de un contexto social e histórico cultural, porque, como bien dice Roig, no es casual el hecho que determinadas ideas y teorías surgidas en Europa hayan sido acogidas y desarrolladas en nuestro ámbito latinoamericano y otras no (Cappelletti, A.1979,160).

El análisis de Cappelletti además se centra en la estructura de periodización de la filosofía del Ecuador, que en la visión de Roig estaría subordinada por la política, en efecto:

(...) ya que aquella “supone siempre una reformulación de una demanda social e incorpora un momento justificatorio con el que se pretende dar razón del por qué se asume la demanda, como también de por qué se lo hace de una u otra manera”. La filosofía de una época es, para él, “un programa justificatorio del modo cómo una determinada clase social o determinados grupos de poder reformulan las demandas de la sociedad”. Por otra parte, dicha reformulación se da íntimamente correlacionada con el sistema de producción; de lo cual deduce

que “una periodización de las maneras cómo se organiza el trabajo posee un valor omnicomprendido” (Cappelletti, A. 1979,161).

Cappelletti contraargumentará, que la determinación a partir de lo social y lo político del pensamiento filosófico y su dependencia del sistema de producción y las relaciones de clases no definen en su totalidad una filosofía. En este sentido Cappelletti maneja dos nociones: la condición necesaria y condición suficiente para que se dé una filosofía, en efecto:

El hecho de que el dominio de la burguesía y el liberalismo hayan dado a lugar a cosas tan diversas como iluminismo, romanticismo, positivismo, espiritualismo, idealismo, vitalismo, etc. no se explica sólo por las diferentes fases por las que paso la burguesía como clase dominante y el liberalismo como ideología de dicha clase. Tampoco se puede pasar por alto el hecho de que la filosofía escolástica haya servido primero el trabajo servil y luego también, a veces, el orden capitalista (Cappelletti, A. 1979,161).

Según Cappelletti, Roig no ignora lo antes expuesto, pero los presupuestos metodológicos del filósofo mendocino pueden llevarnos a entenderlo así. De todas maneras, por medio de esta obra de Roig, Cappelletti se percata que los esfuerzos están encaminados en la realización de una “(...) sintética y comprensiva “historia de la filosofía en América latina” (Cappelletti, A. 1979,164).

Así frente a estos enfoques de estudios del pensamiento latinoamericano, el esquema propuesto por Cappelletti para la periodización de la filosofía latinoamericana es el siguiente:

- 1) Escolástica (1580-1780)

- 2) Iluminismo (1780-1830)
- 3) Romanticismo y espiritualismo (1830-1880)
- 4) Positivismo y cientificismo (1880-1920)
- 5) Neo-idealismo, filosofía de la vida, existencialismo y fenomenología (1920-1980)
- 6) Filosofía analítica y estructuralismo (1980-1985)
- 7) Postmodernismo (1985-...)

Cappelletti en este sentido adscribe al “modelo de recepción de la filosofía europea” y como se expresa en la filosofía de América Latina, siendo fundamental entender cuál es la visión que está a la base de esta consideración. Creemos que lo que está de fondo son las apreciaciones de Rodolfo Mondolfo, pero aplicado a la filosofía en América Latina. Se trataría de lo que Gerardo Oviedo (2007) señala como “sistematicismo filológico-historiográfico”, con respecto al modelo con el cual Mondolfo leyó el desarrollo filosófico. El texto de Oviedo si bien se dedica a clarificar el pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas de José Gaos y Carlos Astrada, para nuestro cometido muestra una iluminadora perspectiva de la clave de lectura que está en los fundamentos de Cappelletti:

(...) hay otra tradición que sí hace valer sus galardones, en actitud dominante, sino imperial. Aquélla que el profesor Roig llama el modelo clásico o academicista. Y que aquí nos permitimos llamar “receptivista”, o si se prefiere, “repcionista”. Nombremos tan sólo dos ejemplos suficientemente nítidos, que tomamos a título ilustrativo a partir de los casos representados por los profesores Rodolfo Mondolfo y Adolfo Carpio, en tanto conforman capítulos ineludibles de nuestra formación filosófica en Argentina (y de lo que damos testimonio en forma

personal, también con gratitud). No obstante, creemos que en las formulaciones de Mondolfo y de Carpio se manifiesta, por un lado, la ejecución sistemática del ideal de la investigación “normal” en filosofía, cuya entraña es historiográfica, y más precisamente “repcionista”. Pero, por otro lado, también nos parece que esta práctica “normalizada”, incurre en lo que quisiéramos denominar “sistematicismos”; a saber, rigorismos filosóficos que suprimen el ensayismo de intención estético-política como perteneciente a un ámbito extra-filosófico, pre-filosófico o directamente infilosófico o nofilosófico. A juzgar por lo dicho hasta aquí de la mano de Gaos, dichos rigorismos sistemáticos, o “sistematicismos”, quedan por debajo de los criterios axiológicos autonomistas, por desestimar u ocluir, en una actitud sistemáticamente ultra-universalista, precisamente, todo contenido simbólico y valorativo asociable a lo nacional y americano. Veamos. En su libro Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía (1960), Rodolfo Mondolfo ofrece criterios procedentes en gran parte de un historicismo filológico, nada extraño, por otra parte, al diagrama dispuesto por Gaos, aunque en el caso del polígrafo italiano, dirigidos al cultivo pormenorizado de las fuentes y al tratamiento de los autores en orgánica relación con su tiempo. Con ello, Rodolfo Mondolfo ejerce un “sistematicismo filológico-historiográfico”, normalizando la investigación filosófica en términos del cultivo de textos monumentales con intención humanística, así como en la acogida incesante de la propia investigación histórico-filosófica, forzando una permanente “actualización” (Oviedo, G. 2007,180).

La cita es esclarecedora para nuestro trabajo ya que nos permite mostrar la estructura de análisis del mismo Cappelletti de la filosofía latinoamericana en general. Hay una sistematicidad que debe poseer toda filosofía, que, junto a un irrenunciable universalismo, niega -siguiendo las apreciaciones de Oviedo- las producciones que no se amolden a ese formato. No se trata en todo caso de cumplir un formato establecido,

sino que el fundamento de la filosofía define ese formato. Y este no es otro en la lectura mondolfiana-cappelletiana que la universalidad y sistematicidad, leída en clave historiográfica, en donde quedan fuera el ensayismo y todas las otras producciones intelectuales que pudieran ser consideradas filosóficas, señaladas por Oviedo como “criterios axiológicos autonomistas” o “contenido simbólico y valorativo asociable a lo nacional y americano”. Creo en lo personal que no hay otro criterio más claro para entender el modo de encarar la filosofía latinoamericana de Cappelletti. La crítica a la universalidad como fundamento de visiones totalizantes reaccionarias, realizada por otras corrientes filosóficas latinoamericanistas no tendrían completa validez para Cappelletti ya que en su comprensión de lo que es la filosofía dichas categorías siguen siendo irrenunciables

Otra cuestión que aclara Gerardo Oviedo (2007) es lo que llama el “ideal de la investigación normal en filosofía” que sí podemos analizar con agudas críticas, como ya ha sido desarrollado en las largas discusiones sobre los efectos de los planteamientos de Francisco Romero, tanto en la filosofía nacional, como en la filosofía latinoamericana.

Señalamos, por último, que posicionamientos latinoamericanistas más claros los encontramos en otro tipo de textos de Cappelletti pero no dentro de una visión de una filosofía latinoamericana. En este sentido una reflexión sobre la particular configuración de eso que llamamos genéricamente América Latina, tanto en su origen, presente y proyección al futuro y ocupando un estilo preñado de espíritu utópico lo encontramos en el texto sobre “Universidad y Autogestión” que tratamos anteriormente en su biografía. Luego de teorizar sobre la universidad desde una perspectiva autogestionaria,

Cappelletti remata el texto con una reflexión sobre el ser americano, que ponemos en extenso, a propósito de los 500 años del 12 de octubre de 1492:

Este hombre latinoamericano, ya con 500 años de historia, tiene una empresa de capital importancia para su futuro y los tiempos están maduros para que la asuma. Llamo a esta empresa su autodescubrimiento. Descubrirse a sí mismo, pero no solamente mirando al pasado, discutiendo su origen, o regocijándonos en los logros de los que ya fueron, sino atentos al futuro. Es buscar en nosotros mismos, indagar lo que somos, en lo bueno que tenemos y en lo que son nuestros defectos, para seleccionar las metas que orienten hacia el futuro que elijamos construir. Apuntar a lo que queremos, que no tiene que ser lo que otros quieren, y tratar de alcanzarlo de la manera que mejor se adapte a lo que somos, que tampoco tiene que ser la manera en que otros consiguen lo que se propusieron. Hace por lo menos 50 años que hay el sentimiento de estar corriendo detrás de algo que no es nuestro, utilizando modelos que no terminan de convencernos, mal copiando las experiencias ajenas, con el resultado de un deterioro económico, cultural y moral de nuestros hombres y mujeres. Son tiempos de retomar la obra que los más visionarios constructores de la Independencia advirtieron pero que no pudieron concluir: autodescubrirnos como humanidad latinoamericana, como condición primera para poder autogestionar nuestro futuro (Cappelletti, A. 1985).

La clave para Ángel Cappelletti está en el autodescubrimiento de América Latina, configuración cultural que no estaría determinada exclusivamente por las mezclas étnicas que se dieron en el proceso. Por el contrario, el surgimiento de América, para Cappelletti, pasa por muchos procesos de carácter multifactorial que en quinientos años ha conformado un tipo específico de sujeto. Esta humanidad ya ha entrado en una fase de madurez cuya nueva empresa sería el “autodescubrimiento” como condición

necesaria para quebrar la dependencia con modelos foráneos y en este sentido autogestionar el futuro. Así la autogestión ya no pasa por una mirada económica material del cambio de relaciones de producción, sino que Cappelletti amplía el término hacia todo el campo de lo cultural como base de la autodeterminación de los pueblos latinoamericanos. Es decir, incluso en su apreciación del destino de América Latina, no abandona su posición ácrata.

## **5.2 El esquema de la filosofía argentina y las críticas a la filosofía de la liberación de Cappelletti**

Cuestión no menor a la anterior es el tratamiento de Cappelletti a la filosofía en Argentina. Su enfoque, que podríamos clasificar como clásico y no exento de polémica como veremos, está marcado también por la recuperación de figuras del pensamiento argentino poco trabajadas en su época. De las figuras canónicas de la filosofía argentina, Cappelletti analiza a Alejandro Korn, Francisco Romero, Risieri Frondizi, pero se detiene en los excursos poco profundizados, rescatando Alberto Rougés, Alfredo Franceschi, Lisandro de la Torre, Vicente Fatone, Georg Nicolai, incluyendo además a Rodolfo Mondolfo dentro de la tradición del país.

Gerardo Oviedo señala que la visión de Cappelletti sobre la filosofía argentina es áspera pero auspiciosa, enmarcada en una discusión que caracteriza, por medio de la dicotomía universalista/nacionalista, poniendo en contraposición a Alberto Caturelli, en efecto:

Configuradas en el clima ideológico de los años insurgentes setenta, las posturas extremas y polares del ácrata revolucionario Ángel Cappelletti (la filosofía argentina todavía no ha sido creada) y del conservador contrarrevolucionario Alberto Caturelli (la filosofía argentina es greco-latina-ibérica-indo-católica),

como mínimo, representan los modos retóricos y conceptuales del “estado” de la discusión sobre la posibilidad y sentido de una “filosofía argentina” en el siglo XX. Posicionamientos asociables, a lo que Carlos Beorlegui analizó como las posturas “universalista” y “nacionalista” (Oviedo, G. 2021,492).

Hasta el momento Oviedo es el único que se ha detenido a analizar las apreciaciones de Cappelletti sobre la filosofía argentina y las pone en relación con la tradición historiográfica del pensamiento nacional.

Cappelletti muestra un amplio conocimiento de los derroteros de la filosofía en Argentina, en su ensayo “Esquema de la filosofía argentina en el siglo XX”, en el cual nos introduce en su visión personal sobre el asunto. Referente a las primeras décadas del siglo XX, nos dice que la orientación es clara: el positivismo, que sólo recibió “tímidas” críticas y que se imbrican en diversas manifestaciones de la cultura nacional, señalando como figura característica del periodo a José Ingenieros. Como en todos los lugares de América Latina en donde tuvo influencia, Cappelletti resalta que el positivismo tuvo una cara ambivalente, por un lado, progresista y por otro conservadora. La crisis del positivismo en el caso argentino proviene desde su interior, al ser sus propios cultores los que comenzaron a cuestionar las distintas orientaciones de esta corriente filosófica. Sin embargo, señala acertadamente que las críticas antipositivistas, también traían ocultas posiciones reaccionarias: “(...) la subrepticia introducción de nuevos dogmatismos, de la reacción política, del neo-clericalismo, del anti-socialismo (Cappelletti, A. 1995a,31). La Reforma Universitaria en Córdoba (1918) estuvo imbuida por el ambiente anti-positivista de la época, pero en consonancia con lo anterior también trajo aparejado los “(...) planes de los enemigos de la Reforma y aun de la democracia y del socialismo” (Cappelletti, A. 1995a, 31).



Junto con este proceso, resalta otro hito histórico de relevancia para la vida filosófica del país: la visita del filósofo español José Ortega y Gasset en 1916. Ortega dictó varias conferencias que fueron un acontecimiento en la vida filosófica de Argentina por lo actualizado de sus conocimientos y lo contemporáneo de los autores expuestos.

Además, señala con acuciosidad las orientaciones de la filosofía en Argentina, bajo las influencias del pensamiento francés e inglés. Pero señala además que, en el caso argentino, esas dos corrientes dejan de ser exclusivas para dar paso a la presencia germana, que será la tónica también de varios países latinoamericanos, pero con influencias tempranas de la filosofía italiana y como en otros lugares de América Latina, la filosofía española contemporánea a Ortega.

Cappelletti rescata además el proceso de profesionalización de la filosofía expresado en la fundación de escuelas y facultades de filosofía que aumentan explosivamente desde el término de la segunda guerra mundial y que alcanzan su cenit bajo la presidencia de Arturo Frondizi. Señala además que fue la Argentina el país que más desarrolló este proceso en el contexto latinoamericano, lo que explica en nuestro presente la cantidad de producción filosófica que podemos encontrar en el país.

Cappelletti a lo largo de su detallado ensayo da cuenta de las distintas orientaciones filosóficas que fueron influyendo la conformación de la filosofía en Argentina, donde hace un importante hincapié en las manifestaciones reaccionarias que han estado presentes:

Ya en la década del veinte, pero, sobre todo, a partir del treinta, emergen en Argentina algunos grupos intelectuales que se caracterizan por su catolicismo ortodoxo y su nacionalismo de derecha. (...) en ese medio se produce el florecimiento de la filosofía

neoescolastica. (...) en general la originalidad no es grande (...) se manejan criterios estrechos y se cultiva una ultramontana ojeriza contra todo el pensamiento moderno. Más aún, la filosofía neoescolastica y neotomista se vincula siempre en la Argentina a todas las dictaduras reaccionarias, desde Uriburu hasta Videla, Viola y Galtieri, pasando por Ramírez y Onganía (Cappelletti, A. 1995a,32).

La caracterización de Cappelletti no se detiene solamente en la mediocridad y ominosa complicidad de dicha particular interpretación de la filosofía con la dictadura, además denuncia a la misma en la cátedra universitaria y sus expresiones de miseria:

Durante tales regímenes las cátedras de filosofía son ocupadas, en toda la medida de lo posible, por profesores tomistas, con frecuencia de lamentable nivel académico. Se proscriben textos filosóficos clásicos, se silencia parte importante del pensamiento contemporáneo... (Cappelletti, A. 1995a,32).

Las denuncias de Cappelletti son importantes en un medio (el filosófico) que recientemente ha comenzado a revisar su pasado bajo las dictaduras cívico-militares y que en democracia mantuvo un vergonzoso silencio sobre el papel de los profesores que jugaron roles formativos en la dictadura. Sin embargo, como buen anarquista, Cappelletti señala también las influencias del materialismo dialéctico que interpreta como una escolástica al revés, derivado de los lamentables manuales soviéticos. De todas maneras, rescata la figura de Aníbal Ponce que caracteriza como; “escritor de elegante estilo (...) atrapado por el pensamiento de la revolución bolchevique y representa la ortodoxia del marxismo-leninismo” (Cappelletti, A. 1995a,32).

Cappelletti hace la revisión de los principales referentes argentinos que definieron la filosofía del siglo XX, comenzando por Alejandro Korn a quien caracteriza como antipositivista y neokantiano, Coroliano Alberini influenciado por el vitalismo, Patricio

Grau como realista, Alberto Rougés como metafísico neoplatonista de línea agustiniana, Saúl Taborda metafísico influenciado por Scheler, Dilthey, Francisco Romero como la figura más importante de mediados del siglo XX en la Argentina, metafísico que defiende un monismo de la trascendencia y de la inmanencia, Luis Juan Guerrero con una etapa axiológica y luego estética, de influencias fenomenológicas provenientes de Heidegger y Merlau Ponty. Carlos Astrada con una primera etapa heideggeriana (y su introductor en la Argentina), pasando por Husserl, Scheler, Nietzsche, hasta desembocar en Hegel y Marx, de quien señala sus aparentes contradicciones ideológicas que van desde el peronismo, pasando por el marxismo y desembocando en el maoísmo, pero advirtiendo en su búsqueda un “apasionado” humanismo de la libertad. Miguel Ángel Virasoro, metafísico, existencialista, dialéctico, influenciado por Hegel y Plotino, recordando el juicio de Arturo Roig que lo define como un “platonismo aporético”, junto con Vicente Fatone influenciado por las filosofías orientales, señalando a estos dos últimos como los pensadores místicos más profundos que se dieron en la Argentina, a ellos se suma Nimio de Anquín, que lo caracteriza como un pensador profundo, que concatena la escolástica tomista con el panlogismo hegeliano, pensamiento alterado por sus prejuicios totalitarios, Ángel Vassallo con un filosofar a partir de la subjetividad finita, Rafael Virasoro individualista moral, Eugenio Pucciarelli filósofo de cuño historicista, que es el introductor del pensamiento de Dilthey en Argentina. Junto a todos ellos, se refiere a los aportes de la filosofía jurídica encarnada por Ezequiel Martínez Estrada, Raúl Orgaz, Carlos Cossio, afincados principalmente en la ciudad de Córdoba.

Considera como parte de la tradición del país los aportes de Rodolfo Mondolfo, como representante de los exegetas e historiadores de la filosofía, a lo cual suma los

aportes de León Dujovne (Spinoza, Meyerson), Juan Adolfo Vazquez (que estudió diversos filósofos modernos y contemporáneos), Rodolfo Agoglia (Platón) y los aportes sobre las expresiones del pensamiento argentino y latinoamericano tanto de Arturo Roig y Diego Pro. Vincula a las influencias de Francisco Romero a Risieri Frondizi, que para Cappelletti es la síntesis entre la tradición germana y la anglosajona, desarrollando su antropología filosófica y su conocida teoría de los valores. Cappelletti se detiene también, en señalar los diversos filósofos cristianos, pero no de cuño católico o tomista, que también se dieron en la Argentina, nombrando a Manuel Nuñez, Luis Farré, Leonardo Castellani, Hernán Benitez (director espiritual de Eva Perón) entre muchos otros. Nuevamente señala las manifestaciones reaccionarias en la conocida y lamentable figura de Julio Meinvielle, que lo caracteriza de “fanático”, anti-filosófico e “inquisidor”. Un desarrollo y capítulo aparte son para Cappelletti las manifestaciones de la filosofía analítica y en específico en su figura más conocida Mario Bunge que sitúa como uno de los filósofos que logró trascender las fronteras de Argentina e Hispanoamérica y ser reconocido en Europa y Norteamérica, refiriéndose a su filosofía como un monismo materialista no-dialéctico. De la filosofía analítica valora su rol en el esclarecimiento de problemas del lenguaje, pero que termina repitiendo muchos de los vicios del positivismo de principios del siglo XX.

Cuestión aparte es el juicio de Cappelletti sobre la filosofía de la liberación. Al ser un movimiento contemporáneo a él, debemos tomar con atención sus apreciaciones, ya que su crítica es sin concesiones como veremos:

La filosofía de la liberación tiene varios exponentes destacados en la Argentina del último cuarto de siglo: Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Horacio

Cerutti Guldberg. Se trata de una extraña forma de pensamiento, derivada de un historicismo extremado y a-crítico, que se postula como saber de salvación. Se trata de una filosofía cuya meta es, ante todo, la liberación de los pueblos del tercer mundo, oprimidos y explotados por el imperialismo. En su elaboración intervienen los más dispares elementos, que van desde la teología católica hasta el materialismo histórico. Su verdadera raíz política es, sin embargo, el peronismo y el nacional-populismo. Sin entrar a señalar las innumerables contradicciones, vacíos y callejones sin salida que conduce, se puede desconfiar hondamente de quien propone la figura de Jehová (que los gnósticos consideraban el Archi-tirano) como el "Dios liberador" (Dussel), de quienes se comprometen con un movimiento de raíz fascista como el peronismo para conseguir la liberación de los pueblos esclavizados (¿Cuándo el fascismo ha liberado a nadie sino para imponerle una peor esclavitud?), de quienes recurren a ideologías tan ajenas a la libertad humana como el marxismo-leninismo, y apelan a la "ley de la tierra", la geopolítica y la exaltación, típicamente nazi, del pueblo-ejército-Estado (Cappelletti, A. 1995a, 36).

Sin embargo, en su artículo "Pierre Clastres: la sociedad contra el estado" (1992b), Cappelletti una vez más acomete contra la filosofía de la liberación, de una manera más detallada de las cuestiones que le parecen problemáticas:

Hace varias décadas que una llamada "filosofía de la liberación" se empeña por encontrar nuevos caminos y modelos propios para los pueblos oprimidos y explotados de América Latina. Su empeño, no siempre claro y distinto, busca elementos en el marxismo y en la teología católica, en la fenomenología germánica y en el semitismo bíblico. ¿No sería hora de que volviera a sus ojos a las concepciones del mundo y de la vida de los pueblos indígenas, pobladores de América desde hace varias decenas de milenios? Y no precisamente a las de aztecas e incas, de cuyos sistemas de vida política y económica no puede

aprender mucho quien aspira a la liberación, sino a las de las numerosas tribus salvajes que habitaron las selvas y los llanos, a los guayaquíes y guaraníes, a los tupís y los yanomamis, a los yaganes y los alakaluf. Podría aprender, entre otras cosas, el sentido de un auténtico socialismo, que es autogestión integral y supone siempre una minimización del poder político y una liquidación del Estado; que no está ligado al desarrollo de las fuerzas productivas sino al proyecto (consciente o inconsciente) de una sociedad; que no implica negación de las clases por obra de "ilustrados" gobernantes sino negación de los ilustrados gobernantes junto con las clases mismas (Cappelletti, A. 1992a, 150).

Las apreciaciones de Cappelletti sobre la filosofía de la liberación escandalizarían a más de algún cultor de esta corriente filosófica en la actualidad. No sólo la liga al peronismo, sino que también al fascismo. Ignoramos qué libros de los distintos representantes de esta corriente leyó Cappelletti, que etapas de evolución de la filosofía de la liberación pudo haber estudiado, en qué año escribió estas apreciaciones, o sin ir más lejos qué obras de Enrique Dussel leyó, que nos ayudaría bastante, a calibrar de mejor manera sus críticas. De todas maneras, sólo podemos vislumbrar que lo considera una filosofía que en sus bases posee enormes equívocos y contradicciones insalvables. No pudimos establecer a partir de nuestra investigación alguna conexión entre la presencia de Cappelletti en Mendoza (1956-57) y Dussel, quien por los mismos años se encontraba realizando su doctorado en España y que de ninguna manera pudo haber sido alumno suyo en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando el filósofo de la liberación cursó la carrera de filosofía en aquella universidad. Mismo criterio podemos aplicar al conocimiento o presencia de los distintos congresos que fueron conformando la filosofía de la liberación en su etapa argentina por parte de Cappelletti, ya que, en ese tiempo, no participaba en la vida filosófica del país.

Con respecto a Enrique Dussel -y nos detenemos aquí- por lo que significa en el pensamiento latinoamericano actual, podemos decir algunas cosas sobre su visión del anarquismo, caracterizándolo como un proyecto imposible:

El anarquismo intenta lo empírica y políticamente imposible: imponer un orden político sin instituciones. Esto es imposible porque presupondría que todos los miembros fueran éticamente perfectos, sin excepción. El proyecto anarquista (...) es políticamente imposible. Y lo que es políticamente imposible no puede tener pretensión de "hegemonía", porque deberá imponerse por la violencia física (asesinando al antagonista), como el Khmer Rouge, desde un ideal de una sociedad "perfecta " sin campo ni ciudad, por ejemplo (Dussel, E. 2001, 210-211).

La cita al *Khmers Rouges*, es desmesurada y anacrónica, nada más lejos al experimento vietnamita que las prácticas del anarquismo. La única experiencia de organización libres bajo el alero del anarquismo, se vivieron con la Comuna de París, Néstor Makhno, la revolución española, por nombrar las más conocidas, incluso siendo amplios Canudos en Brasil, el magonismo en México y la FORA (la del V congreso) en Argentina, todas experiencias aplastadas por ejércitos regulares, represión, tortura y desaparición. En este sentido la alusión al *Khmers Rouges*, en vez de las otras experiencias populares antes mencionadas que sí estuvieron bajo la influencia del anarquismo, nos parece forzada.

Sin embargo, prosigue Dussel en otra de sus obras;

Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls, y aún en mayor medida Robert Nozick, caen en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la perversidad

intrínseca de la institución del Estado). Siendo el ser humano un ser individual y libre por naturaleza toda "institución" produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, "constreñimiento" (constraint) contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda -a lo Bakunin- cree también que toda "institución" es perversa, porque "reprime" la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone reducirlas al "mínimo" posible (Dussel, E. 2007,556).

La alusión a John Rawls y a Robert Nozick, aunque Dussel no lo dice explícitamente, hace pensar que está estableciendo una relación directa con los pensadores del Trascendentalismo norteamericano, al estilo Thoreau y sobre todo en cuanto a ideal de justicia a Emerson. Es evidente que el error de Dussel al hacer esta relación, con Rawls y Nozick, es ligar al anarquismo con orígenes que le son espurios a su historia y tradición. Nos referimos en específico a la obra de Nozick "*Anarquía, Estado, utopía*" de 1974, en donde se ponen las bases de la concepción deformada del término libertario. Las "ideas libertarias" de Nozick buscaban mantener ciertas cuestiones del estado, el llamado "Estado mínimo", manteniendo la justificación moral del liberalismo. Esto contrastaba con visiones similares a la de Nozick, como por ejemplo la mal llamada "anarcocapitalista", compuesto que ya en sí mismo es una contradicción.

Estas corrientes de pensamiento se relacionan al liberalismo radical norteamericano o a visiones "sociales" del capitalismo. Sin embargo, incluir a estos pensadores dentro de la tradición anarquista es un forzado intento que en nada representa el trayecto de las ideas anarquistas en su historia. Corregimos a Dussel que no hay un anarquismo de izquierda, el anarquismo es izquierda y recalamos que diferenciaciones arbitrariamente construidas, contribuyen a la confusión ideológica.



Afirmar que existe un “anarquismo de izquierda” es afirmar a la vez que existe un anarquismo de derecha. Un análisis de la figura de Bakunin como “anarquista de izquierda”, definición tautológica por lo demás, repite el viejo prejuicio y hacen del ruso un mero agitador.

La tesis de maestría en filosofía latinoamericana realizada en la Universidad Santo Tomás (Bogotá) del colombiano Johnni Alfredo Ochoa Gómez (2015) va más allá de lo que hemos expuesto acá. Su ensayo titulado: “Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la arquitectónica dusseliana”, realiza profundas críticas, en específico:

(...) aunque la empresa intelectual de nuestro filósofo emprende principalmente el análisis del sistema de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa para deconstruir el orden vigente que instauró la modernidad colonizadora, la deconstrucción no aborda exclusivamente el pensamiento liberal sino que dirige su análisis también a las alternativas que no superaron los diques de tal modernidad, alternativas entre las que encontramos, en palabras de Dussel, al marxismo estándar y al anarquismo de izquierda como expresiones que desde el siglo XIX están emparentadas, pese a sus diferencias, en la lucha revolucionaria. (...) tras rastrear el tema de la Deconstrucción de la izquierda en la Arquitectónica, este ensayo señala, a modo de crítica, una interpretación reductiva en la que incurre Dussel respecto al anarquismo de izquierda; equívoco conceptual de envergadura tratándose de la teoría política, que, junto al marxismo, ha acometido la lucha revolucionaria contra el orden burgués (Ochoa, J. 2015,33).

Las apreciaciones de Ochoa en su ensayo son de lo más atendibles frente a lo que el autor señala como una incomprensible omisión de las críticas del anarquismo

hechas con décadas de antelación a lo que fue el “socialismo real” y su caída en 1989, que Dussel ignora deliberadamente. Para ello Ochoa invoca los artículos de Cappelletti “Génesis y Desarrollo de la Filosofía Social de Kropotkin” (1978) y los libros *Etapas del pensamiento socialista* (1978) y el *Anarquismo en América Latina* (1990), todos ellos para configurar puntos de encuentros entre ambos filósofos. No deja de señalar Ochoa la importancia de Cappelletti en nuestro medio, valorando:

La ingente labor intelectual y el denodado compromiso político de Angel J. Cappelletti (1927 - 1995), filósofo e historiador anarquista, merece un capítulo especial en la historia de la filosofía latinoamericana. Su vida y obra son profundamente significativas en la medida que revelan un espíritu bien diferente al de quienes se solazan en la vanagloria que nace en las pasarelas académicas. (...) ¡Cuántos abanderados de la liberación cuyo discurso pretende inaugurar un nuevo orden político son presas del hegelianismo en mención!, basta mirar el tono con el que escriben para darse cuenta que se consideran a sí mismos el camino, la verdad y la vida (Ochoa, J.2015,46).

La empresa de Ochoa es importante puesto que va comparando las tesis del anarquismo con las de la arquitectónica dusseliana, sin embargo, creemos que son dos caminos irreconciliables, más allá de que Dussel en la década de los ochenta realizara una lectura minuciosa de Marx, quizás el único punto de encuentro con el anarquismo. Creemos que el filósofo de la liberación tiene serios prejuicios sobre el anarquismo, como hemos citado más arriba y juzgaría a Cappelletti de un filosofar eurocéntrico. Por su lado, nada más lejos de las tesis políticas de Dussel, que las de Cappelletti. Más allá de que ambos filósofos son argentinos y de generaciones cercanas, sus búsquedas responden a experiencias diferentes, tanto en lo filosófico como en lo estrechamente ideológico.

Volviendo a nuestro tema principal Cappelletti muestra un amplio conocimiento del pensamiento nacional y nos queda establecer cómo considera finalmente eso que podría ser llamado filosofía argentina.

Las apreciaciones de Cappelletti sobre la filosofía latinoamericana y argentina debemos considerarla a partir de la más tradicional forma de leer la filosofía en América Latina y que no es otro que el enfoque de Francisco Romero. En este sentido, por todo lo expuesto no logramos advertir alguna novedad en la visión de Cappelletti, sino que replica los pilares en los cuales se cimentaron la profesionalización del ejercicio filosófico y la normalización filosófica. Si bien, no encontramos una cita explícita valorando dichos procesos es claro que Cappelletti no los critica y los valida. Creemos que ve positivamente esta forma de enfocar el desarrollo de la filosofía en América Latina y su visión del asunto sigue los derroteros tradicionales.

Finalmente, el fundamento de su análisis sobre la existencia de una filosofía argentina es su concepción filosófica, mediada por las categorías de universalidad, totalidad y ser. En cuanto la filosofía argentina, no logre dar una nueva perspectiva de dichas categorías, es coherente pensar en la visión de Cappelletti, que todavía no se ha dado una filosofía argentina, pero no se cierra a su posibilidad.

## Consideraciones Finales

Si tuviéramos que señalar el lugar de Ángel Cappelletti en la historia intelectual de América Latina, no podríamos remitirnos a uno solo. La complejidad de su obra se debe a la amplitud de las temáticas que abordó, diversas en apariencia, pero con una brújula clara: el anarquismo. La originalidad del proyecto de Cappelletti es haber hecho una interpretación filosófica, histórica y cultural con categorías libertarias, en un país y continente atravesado por profundos conflictos sociales. Su quehacer filosófico no se limita a un área específica del conocimiento, sino que se complementa y proyecta en una interpretación mayor.

La identificación de Cappelletti con el anarquismo no es un aspecto menor para entender su posición en el contexto latinoamericano de su tiempo, en el que estaba en plena crisis y decadencia, pero no muerto. Sus contrincantes inmediatos son el marxismo, el peronismo y, sumamos a ello, la revolución cubana, que cambiará las fuerzas de izquierda, haciendo caer el discurso revolucionario anárquico en la marginalidad. Pese a ello, el anarquismo acompaña los levantamientos populares, pero se niega a convertirse en una estructura partidaria, verticalista. Estratégicamente, fue la razón que lo llevó a perder su influencia política, más lo que perdió en influencia y en número de adherentes lo sostuvo con su compromiso moral inquebrantable.

Hemos elaborado, por medio de datos fidedignos, una biografía mínima del filósofo, reconstruyendo el contexto histórico-cultural en el que desplegó su proyecto filosófico, caracterizado por la profesionalización de la actividad filosófica, la discusión sobre una filosofía latinoamericana, la crisis del anarquismo argentino, las dictaduras militares, el exilio, entre otros importantes acontecimientos para la filosofía

latinoamericana del siglo XX. Consideramos que su formación inicial en la Argentina, tanto en el plano intelectual como biográfico, es fundamental para entender su identificación con la ideología anarquista y, además, el amplio abanico de sus investigaciones e intereses se generaron allí. El contexto político de las convulsionadas décadas de los cincuenta, sesenta y setentas en la Argentina, donde la persecución ideológica, la pérdida de la libertad académica y las dictaduras cívico-militares fueron el campo minado para que la investigación, la docencia en un clima de libertad, diálogo y crítica fueron vulneradas marcando a toda una generación de intelectuales, impactó en la vida y en la obra de Cappelletti. Debido a esta contingencia, su producción y actividad docente se amplía, pero se fragmenta en la larga noche del exilio. Investigar el papel que jugó el exilio en su obra y su presencia en las diversas casas de estudios de América Latina, fundamentalmente en Argentina y Venezuela, nos permitió dimensionar su influencia intelectual en el continente, que se localiza, sobre todo, en el Caribe.

Sostenemos en esta investigación que Cappelletti no fue solamente un eximio profesor de filosofía, filólogo y pensador anarquista, sino que, además, es un filósofo que piensa desde el anarquismo y desde América Latina. Sin embargo, lo que parecía fácil de demostrar en un comienzo, tomando en cuenta que Cappelletti es filósofo de formación, por lo cual entendíamos, en una primera instancia, que probar la existencia de una filosofía “cappellettiana” no sería tan complejo, fue obstaculizado por la falta de una explícita formulación filosófica de su pensamiento. Esto nos obligó a desplegar el aparataje de la historia de las ideas latinoamericanas, para develar nuestro cometido. Ignoramos si el mismo Cappelletti se vio a sí mismo como un filósofo; si bien creemos que sí, como suele ocurrir muchas veces en la historia de la filosofía, lo más importante

permanece a veces en lo no-dicho, en lo sugerido, en lo implícito, en lo testimonial.

La diversidad en las distintas manifestaciones filosóficas de América Latina, para los filósofos nacidos en la década del veinte y el treinta del siglo pasado, se da en un apasionante contexto, de la llamada profesionalización de la filosofía, del surgimiento de escuelas filosóficas latinoamericanistas y los problemáticos procesos sociales que acaecían en toda América Latina. Todo este bagaje va definiendo las búsquedas del filósofo Cappelletti. Es un filósofo que defiende la profesionalización, y esta matriz clásica de formación es la que está en la base de sus consideraciones filosóficas. En este sentido, la relación Cappelletti-Mondolfo, muestra claramente esta tendencia filosófica en la Argentina de la época. Por otro lado, las contribuciones en los estudios marxistas de Mondolfo, como los de anarquismo de Cappelletti, quedaron latentes en un contexto histórico caracterizado por la ortodoxia militante. Así, en esta investigación sostenemos que existió una influencia radical de Rodolfo Mondolfo sobre Ángel Cappelletti, expresada en una concepción histórico-cultural de la filosofía en los diversos estudios de la historia de la filosofía de Cappelletti, sobre todo de la filosofía antigua. Esta concepción funcionó como anclaje para construir una filosofía que, junto a las particularidades propias de Cappelletti, es la clave para comprender su proyecto filosófico. Dicha concepción se articula con la ideología anarquista, que Cappelletti logra concatenar en una unidad donde ambas se retroalimentan.

Aunque no escribió un libro en donde expresara un sistema filosófico, pareciera ser que los marcos dibujados por Heráclito de Éfeso, la concepción mondolfiana de la historia de la filosofía, la condición de universalidad y totalidad tanto de la filosofía y el anarquismo, son los anclajes de su proyecto. Cappelletti habla en coordenadas

eurocéntricas, no como un peso, sino que las acepta en su propia concepción filosófica. Esto, a su vez, encaja con la ortodoxia con la cual estudia y promulga el anarquismo, ideología que se plantea universal desde sus orígenes como aspiración del género humano. Ambas son producciones culturales europeas, en donde la universalidad no es cuestionada como problema filosófico. Las adaptaciones de estos productos culturales, mediadas por el contexto latinoamericano en este caso, no cambiarían esencialmente la búsqueda y el proyecto, tanto de la filosofía como del anarquismo. Así, la filosofía de Cappelletti, de vocación universalista, encierra una ontología a partir de un monismo dinámico, expresado en la pluralidad de las manifestaciones del ser, como objeto universal. De cada abordaje novedoso de esa totalidad nace una filosofía.

La muerte, relativamente temprana, del filósofo truncó varios proyectos, pero no es aventurado pensar que Cappelletti tenía pensado escribir su “tratado” en algún momento, cuestión que no pudo concretar por el tamaño de las obras que realizaba.

Cappelletti, como historiador del anarquismo latinoamericano, es ortodoxo en la matriz de análisis. No acepta los derroteros ideológicos posteriores a la década del cuarenta, puesto que es hasta ese recorte temporal en donde la ideología se mantiene prístina, según su visión. Hubiera sido interesante ver un análisis de las distintas manifestaciones anarquistas que intentaban renovarse teóricamente con las más diversas fuentes, frente a la crisis del anarcosindicalismo. El cruce con ciertas lecturas del llamado marxismo heterodoxo, en los intentos de renovación teórico-práctica de los anarquistas latinoamericanos contemporáneos a Cappelletti, resultó en una alternativa errada para el filósofo. Por eso no deja de llamar la atención la lectura ortodoxa que tiene sobre el anarquismo de sus manifestaciones latinoamericanas. No niega el origen

europeo del anarquismo y lo considera como un “organismo vivo”; es decir, una estructura vital que le permite adaptarse a los distintos contextos en los cuales se volvió parte de las luchas populares. Sin embargo, esta estructura vital no hace a Cappelletti considerar los elementos ideológicos externos a sus ideas principales; ese es el límite para su proyecto historicista. El paso del tiempo le ha dado la razón cuando advertimos, actualmente, las deformaciones que se le quieren atribuir al anarquismo, por ejemplo, el denominado anarcocapitalismo, o los grupos “libertarios”, dos usos y abusos de los términos, utilizados por la derecha liberal demócrata, mimetismo del más recalcitrante neofascismo contemporáneo. Nada más lejos de la ideología anarquista que el capitalismo, o el nuevo sentido que se le quiere atribuir a la palabra “libertario”, como un sujeto amante de la libertad y, sobre todo, la económica. Todas estas orientaciones están en las antípodas del anarquismo.

En Cappelletti hay una adhesión a la tradición filosófica occidental y su historia. En ese sentido, la disrupción hacia una interpretación latinoamericana, como es el contexto de algunos movimientos filosóficos contemporáneos a él de la filosofía (sobre todo en la Argentina), parece poco probable y son criticados duramente. A partir de los textos consultados y del modo de encarar la historia de la filosofía, parece más claro que Cappelletti filosofa a partir de la tradición occidental, teniendo claro sus coordenadas latinoamericanas. Hace valer una concepción universal del objeto filosófico, en tanto que los factores geográficos y culturales están subordinados al objeto mismo de la filosofía. Al enfoque latinoamericanista lo ve desde el punto de vista de la dependencia cultural, que pudimos identificar en sus apreciaciones sobre la filosofía en América Latina que, si bien adscribe a las tesis de Arturo Ardao, finalmente es la propia posición de Cappelletti



la que se impone. De todas maneras, muestra un gran conocimiento en estas materias y sobre todo del medio argentino de cuyos más importantes filósofos fue alumno.

No queremos dejar pasar una dimensión emergente, que consideramos fundamental en las investigaciones futuras, que no es otra que integrar las ideas anarquistas en los próximos compendios y estudios sobre pensamiento y filosofía latinoamericana. La abundante producción historiográfica de los últimos años sobre el tema evidencia la valoración creciente de una cuestión que, hasta hace algunas décadas, era mera anécdota marginal en los estudios históricos, al menos en el mundo académico. Pero constatamos, según nuestro criterio, que a la par de esta mayor preocupación por llenar este vacío, existe otro que se encuentra en la mayoría de las historias de la filosofía latinoamericana omni-abarcentes, sobre el papel de las ideas anarquistas en el continente. En la mayoría de estas obras son considerados uno o dos y, a veces, ningún pensador anarquista. Creemos que estas cronologías, compendios y empresas de cooperación continental continúan manteniendo algún tipo de consideración marginal frente al aporte del anarquismo, desde una perspectiva latinoamericana y filosófica. Sobran los motivos para tener en consideración a dicha ideología en el pensamiento crítico latinoamericano, en donde solo se considera al marxismo. Hay muchas corrientes con praxis emancipadoras y revolucionarias que pueden aportar nuevas miradas a los procesos de liberación intelectual o filosófica, que se construyen en América Latina, que quieren influir de manera efectiva en la sociedad, que parten de otras tradiciones de pensamiento más conocidas como lo son el marxismo o la teología de la liberación. La existencia de una ideología laica, antiestatal y horizontal debería llamar mucho más la atención a los filósofos latinoamericanos que construyen sus filosofías con anhelos

emancipatorios. No por nada el anarquismo, en América Latina, en su mayor momento de eclosión social fue abrazado por la mayoría de los movimientos de resistencia popular. Hay muchos pensadores anarquistas que han reflexionado sobre nuestra realidad, referente a cuestiones tan importantes como el Estado, el nacionalismo, la libertad, la democracia, la raza, la guerra, los pueblos originarios y no representan en lo absoluto una minoridad intelectual, comparado con otras corrientes de pensamiento. La vieja inquina de considerar al anarquismo como una ideología pequeñoburguesa, carente de bases científicas por su saturado utopismo, o cuasi terrorista, quedan refutados frente a la realidad de los que abrazaron dicha ideología y de las organizaciones que construyeron los anarquistas, perseguidas y reprimidas sin excepción hasta su extinción, en algunos casos. Este es un prejuicio que se sigue repitiendo hasta el día de hoy. Parece que 150 años de anarquismo en América Latina aún no convencen a algunos filósofos que proponen la emancipación, que ven con desconfianza o desconocimiento las críticas anarquistas.

En términos generales, Ángel Cappelletti puede ser considerado como una de las figuras más interesantes y relevantes del quehacer filosófico latinoamericano en el plano del pensamiento ácrata del continente; es una de sus figuras más lúcidas por su trabajo crítico, arduo y divulgativo. En el plano de la filología clásica, sería un paso necesario comenzar a valorar sus traducciones y sus investigaciones de la antigüedad clásica. Esto es crucial para un medio que, históricamente, ha sido terreno prolífico de conservadores, o de sujetos sin compromiso ideológico, fenómeno que, en parte, colabora a explicar el poco uso de sus investigaciones en estas materias.

Finalizamos señalando que la obra de Ángel José Cappelletti merece mayor

atención y valoración en la Argentina, en donde, hasta hace muy poco, no encontrábamos estudios que se dedicaran a su obra, excepto por los testimonios de los militantes anarquistas que lo conocieron, sobre todo a su retorno de Venezuela. Creemos que es un filósofo anarquista de un potencial enorme para las discusiones actuales del anarquismo, pero también para la filosofía latinoamericana, el pensamiento crítico latinoamericano y la filosofía en general.

Sirva esta investigación para valorar y abrir el debate sobre su obra.

## Bibliografía

### Obras de Ángel Cappelletti

CAPPELLETTI, Ángel (1959), *Versos de la oscura razón*, Rosario, Editorial Ruiz.

CAPPELLETTI, Ángel (1966) *Utopías antiguas y modernas*, Puebla, Cajica.

CAPPELLETTI, Ángel (1968), *El socialismo utópico*, Rosario, Grupo de estudios sociales.

CAPPELLETTI, Ángel (1969), *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila Editores.

CAPPELLETTI, Ángel (1972), *Inicios de la Filosofía griega*, Caracas, Editorial Magisterio.

CAPPELLETTI, Ángel (1978), *El pensamiento de kropotkin, ciencia, ética y anarquía*, Madrid, Editorial Zero Zyx.

CAPPELLETTI, Ángel (1978b), *Etapas del pensamiento socialista*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

CAPPELLETTI, Ángel (1979) “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana (1977) Arturo Andrés Roig”, (Reseña) Revista venezolana de filosofía n°11 pp.159-164

CAPPELLETTI, Ángel (1982) “Materialismo y dialéctica en Bakunin”, Madrid, Pensamiento, revista de investigación e información filosófica Num. 150, vol 38.

CAPPELLETTI, Ángel (1983), *Prehistoria del anarquismo*, Madrid, Queimada ediciones.

CAPPELLETTI, Ángel (1985) "Universidad y autogestión", disponible en: <https://grupogomezrojas.noblogs.org/2011/09/folleto-universidad-y-autogestion-de-angel-j-cappelletti/> [Consultado: 04/10/2018]

CAPPELLETTI, Ángel (1986), *La idea de libertad en el renacimiento*, Caracas, Alfadil ediciones.

CAPPELLETTI, Ángel (1986), *Bakunin y el socialismo libertario*, México, Ediciones Minerva.

CAPPELLETTI, Ángel (1990a), *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano*, Madrid, España, Móstoles.

CAPPELLETTI, Ángel (1990b) "Vida y evolución en la filosofía griega", Madrid, Pensamiento, revista de investigación e información filosófica Num. 182, vol 46.

CAPPELLETTI, Ángel (1992a), "El futuro del anarquismo". Entrevista a cargo de J. Diana, publicada en el periódico "El Nacional", México, D.F., 8 de abril de 1992. Reproducido en "Polémica", Barcelona, junio de 1992. Disponible en: <https://lapeste.org/2016/03/el-futuro-del-anarquismo-conversacion-con-angel-j-cappelletti/> [Consultado: 04/03/2019]

CAPPELLETTI, Ángel (1992b) "Pierre Clastres: La sociedad contra el estado" Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXX (72), 145-151, 1992

CAPPELLETTI, Ángel (1993) "Sentido y límites del problema del poder en Foucault" Disponible en: <https://angelcappelletti.wordpress.com/2017/01/26/sentido-y-limites-del-problema-del-poder-en-foucault/> [Consultado: 09/06/2019]

CAPPELLETTI, Ángel (1994a), *Estado y poder político en el pensamiento moderno*, Mérida, Venezuela, Editorial del Consejo de publicaciones de la Universidad de los Andes.

CAPPELLETTI, Ángel (1994b) *Ensayos libertarios*, Madrid, Madre tierra ediciones.

CAPPELLETTI, Ángel (1995a) *Filosofía argentina del siglo XX*, Rosario, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

CAPPELLETTI, Ángel (1995b) “La paleopatología y la condición ético-social del hombre prehistórico” Disponible en: <https://angelcappelletti.wordpress.com/2017/01/26/la-paleopatologia-y-la-condicion-etico-social-del-hombre-prehistorico/>[consultado: 05/04/2019]

CAPPELLETTI, Ángel (1996) “Entrevista A.J. Cappelletti: En la búsqueda de una conciencia justa y libre” Publicada en la Revista Polémica, año XIV, número 62-63, verano-otoño 1996. disponible en: <https://angelcappelletti.wordpress.com/2017/01/12/entrevista-a-j-cappelletti-en-la-busqueda-de-una-conciencia-justa-y-libre/> [consultado: 05/04/2018]

CAPPELLETTI, Ángel (1997), *Utopías y antiutopías después Marx*, Montevideo, Recortes.

CAPPELLETTI, Ángel (2004), *La ideología Anarquista*, Santiago de Chile, Editorial Espiritu Libertario.

CAPPELLETTI, Ángel (2007) *Etapas del pensamiento socialista*, Buenos Aires, Ediciones Libros de Anarres.

## Estudios sobre Ángel Cappelletti

AZÓCAR, R. (2008) "Ángel J. Cappelletti: *Filólogo, Filósofo y Marciano*", [https://web.archive.org/web/20081017120031/http://aladecuervo.net/logogrifo/0409/sem\\_3/cappelletti.htm](https://web.archive.org/web/20081017120031/http://aladecuervo.net/logogrifo/0409/sem_3/cappelletti.htm) [Consultado:04/09/2021]

BELANDRIA, Margarita (2016) "Cappelletti un poeta filósofo", *Dikaiosyne: revista semestral de filosofía práctica*, N° 31, 2016, págs. 167-171

CAPRILES, Elías (1998), "Ángel Cappelletti, revisited a las puertas del tercer milenio", en: *Utopía y praxis latinoamericana*, Vol.3, No. 5., Maracaibo, Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia.

CAPRILES, Elías (1996-7). "Inseparabilidad de obra y vida en Ángel Cappelletti". Mérida, Venezuela, Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, Nos. 9-10.

LANDA, Josu (1996a) "Para recordar a Ángel J. Cappelletti." *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* ,185-189.

LANDA, Josu (1996b) "Un puñado de palabras contra el tiempo. In memoriam Angel J. Cappelletti", *Nova Tellus*, revista semestral del centro de estudios clásicos, Instituto de investigaciones filológicas, Universidad autónoma de México.

DE LOS REYES, David (1996), "Ángel Cappelletti, un libertario", *Apuntes filosóficos*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

FALLAS, Luis (1998) Homenaje a Ángel J. Cappelletti In memoriam *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVI (88/89), 393-396

MÉNDEZ, Nelson y VALLOTA, Alfredo (2000), “Ángel Cappelletti y su enfoque de la historia social del anarquismo en América Latina”, en: *Bitácora de la Utopía: Anarquismo para el Siglo XXI*, Caracas. Disponible en: [http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/libro\\_Bitacora\\_de\\_la\\_utopi\\_a.PDF](http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/libro_Bitacora_de_la_utopi_a.PDF).

PRÓ, Diego F. (1988) "Angel J. Cappelletti: Lucrecio: La Filosofía como Liberación. Editores Monte Avila, Caracas, Venezuela, 1987.: ". En: *CUYO*, Vol. 5, p.263-264. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/4171>.

TARCUS, Horacio (2021), “Cappelletti, Ángel”, en Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. Disponible en <http://diccionario.cedinci.org>

RÍOS, Alejandra (2011) “Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, N°. 16, págs. 169-177

SOLERO, Carlos, (2013) “Perfil de un filósofo anarquista con un humanismo integral” *Diario El Ciudadano y la Región*. Disponible en: <https://www.elciudadanoweb.com/perfil-de-un-filosofo-anarquista-con-un-humanismo-integral/> [consultado: 07/12/2019]

Cappelletti, Andrés, (2020) “Homenaje al Dr. Ángel José Cappelletti” disponible en <https://fhumyar.unr.edu.ar/noticias-institucionales/157/homenaje-al-dr-angel-jose-cappelletti> [Consultado: 04/02/2021]

### **Sobre anarquismo latinoamericano y en Argentina**

BARRET, Daniel (2011) *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires, Libros de Anarres.



BELANDRIA, Margarita (2016) "Cappelletti un poeta filósofo", *Dikaiosyne: revista semestral de filosofía práctica*, N° 31, 2016, págs. 167-171

BORDAGARAY, M. (2014) *Controversias libertarias: La interpelación anarquista en tiempos del peronismo*, (Tesis de posgrado). Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Historia. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1066/te.1066.pdf> [consultado: 08/07/2019]

CAPPELLETTI, Ángel y RAMA, Carlos (eds.) (1990), *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

FALCÓN, Ricardo (2005), *La Barcelona argentina. Migrantes, obreros y militantes en Rosario 1870-1912*, Rosario, Laborde.

LEDESMA, Nadia (2012); "Revisando la categoría de intelectual para el anarquismo posterior a 1930. Un estudio de caso a través de Juan Lazarte, 1918- 1963"; Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Departamento de Historia; Pasado por-venir; 235-256

MONTES DE OCA, Rodolfo, (2015), *La historia del movimiento anarquista en Venezuela (1811-1998)*, Caracas-Madrid-Tenerife-Buenos Aires-Santiago de Chile, El Libertario / Editorial La Cucaracha Ilustrada / La Malatesta Editorial / Tierra de Fuego / Editorial Eleuterio / Libros de Anarres

PENELAS, Carlos (2006), (2014) *Historia de la federación libertaria argentina*, Edición digital disponible en [http://www.dunken.org/repository/files/fla\\_digital\\_095.pdf](http://www.dunken.org/repository/files/fla_digital_095.pdf) [Fecha de consulta: 04/03/2018]

PÉREZ DE BLAS, Fernando (2002), *Historia, circunstancia y libertad en la obra de Diego Abad de Santillán*, Madrid, Memoria para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid.

RUBIO, Lucas Domínguez (2018) *El anarquismo argentino*, Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo. Libros de Anarres, CeDInCI

SURIANO, Juan (2008), *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial.

SURIANO, Juan (2005), *Auge y caída del anarquismo. Argentina, 1880-1930*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

SURIANO, Juan (2002) "En defensa de los oprimidos. El anarquismo y la formación de una cultura de izquierda en la Argentina", *Prismas Revista de historia intelectual* N° 6 Universidad Nacional de Quilmes.

### **Sobre filosofía latinoamericana**

ARDAO, Arturo, (2009) *Escritos Trashumantes, trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España*. Montevideo/Uruguay, Linardi y Risso editorial.

ARDAO, Arturo, (1963) *Filosofía en lengua española*, Barcelona, Editorial Alfa.

ARPINI, Adriana, (2020) “El exilio filosófico en la Argentina de los '70. Ejercicio crítico y resistencia”. Disponible en:

<https://www.teseopress.com/tramaseitinerarios/chapter/ejercicio-critico-y-resistencia/>

[Fecha de consulta: 06/10/2021]

ARPINI, Adriana, (2020) *Historia de las Ideas de nuestra América. Genealogía de una disciplina. De José Gaos a Arturo Andrés Roig*. En *Tramas e itinerarios*, Buenos Aires.

Disponible en: <https://www.teseopress.com/tramaseitinerarios/chapter/historia-de-las-ideas-de-nuestra-america-genealogia-de-ua/> [Fecha de consulta: 08/07/2021]

ARPINI, Adriana, (2016) *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú.

ARPINI, Adriana, (2013) *Construcción del a priori antropológico en escritos de Arturo Andrés Roig. 1969 / 1981*. Lima, Revista Solar N°9

ARPINI, Adriana, (2003) *Otros discursos: estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

ARPINI, Adriana, (1991) “Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas” (Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana Núm. 179-202

BÁEZ, Fernando (2002) *Los estudios helénicos en Venezuela*, (s/p) Disponible en: <https://es.scribd.com/document/113578965/Estudios-helenicos-en-Venezuela> [Fecha de consulta: 25/04/2019]

BIAGINI, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (dir.) (2004), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, Tomo I: Identidad, utopía e integración (1930-1960)*, Buenos Aires, Biblos.

Congreso Interamericano de Filosofía (1977), *La filosofía en América*, Revista El Basilisco, disponible en: <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb051.htm> [Consultado: 02/08/2019]

DUSSEL, Enrique (2007) *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Madrid, Editorial Trotta

DUSSEL, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwer.

GATICA, Noelia Liz. (2019) *Universidad y exilio en los '70: La participación política de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig*. Hist.mem. n.18, pp.113-147.

JALIF, Clara (2012) "Arturo ardao y la historia de las ideas como humanismo" Venezuela, Revista Opción, Año 28, No. 67

RAMAGLIA, Dante (2022) "Presencias y ausencias en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949", en: *La filosofía argentina de mediados del siglo XX: figuras, temas y perspectivas*; compilación de Marisa Muñoz; Aldana, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros

ROIG, Arturo (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura económica.

ROIG, Arturo (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC. (Versión digital en: <https://ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica6.htm>)

ROIG, Arturo (2009) "Democracia y utopía", *Agora Philosophica*, Revista Marplatense de filosofía N°19-20 vol. X

OCHOA, Alfredo (2015) *Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la arquitectónica dusseliana*, en: *Filosofía latinoamericana actual: historia de las ideas, política de la liberación, sentipensar ontológico*. Bogotá. Tesis de Maestría en Filosofía latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y letras.

OVIEDO, Gerardo (2021) *Estética de la recepción y modernidad periférica. Hacia una hermenéutica emergente del sur*. Tesis doctoral en Estudios Hispánicos, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras.

OVIEDO, Gerardo (2006) "Rodolfo Mondolfo. Humanista de izquierda", en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana*, nº 23, p. 155 a 192.

VVAA (2015) *Filosofía iberoamericana del siglo xx* Volumen 1. Filosofía teórica e historia de la filosofía Edición de Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé Editorial Trotta, S.A.

RICCONO, Guido y NAIDORF, Judith (2017) "La Universidad de Buenos Aires durante los años peronistas: imágenes, mitos, verdades y posverdades" *Revista Eletrônica de Educação*, v.11, n.3, p.770-788

## Otros

MONDOLFO, Rodolfo, (1963) *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Eudeba, Argentina.

SZPUNBERG, Alberto (2016-17) "Última entrevista con el filósofo Rodolfo Mondolfo Fugitivo del fascismo", Revista de investigación del CeDInCI, Políticas de la Memoria n° 17, Buenos Aires.

### **Antecedentes de esta tesis**

Algunos de los antecedentes de esta tesis, fueron expuestos en las siguientes publicaciones y eventos académicos:

(2021) Seminario Interno Virtual con la presentación de investigación: Filosofía y anarquismo en la vida y obra de Ángel Cappelletti (1927-1995), en búsqueda de *una senda olvidada*. Organizado por el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano el día 8 de octubre, Facultad de Humanidades y Educación.

Olmos, C. (2018) Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti, travesía de un exilio, Cuadernos CEPIB-UV, Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile, pp.157-181

(2016) Expositor en el I Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo. Organizado por el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CeDInCI-UNSAM) y el Instituto de de Altos Estudios (IDAES-UNSAM) en la Ciudad de Buenos Aires los días 26, 27 y 28 de octubre. Título de la ponencia: *Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti*.

(2015) Expositor en el *Coloquio Pensamientos y Exilios, América Latina siglo XX*, organizado por el centro de estudios del pensamiento latinoamericano (CEPLA) de la Universidad de Playa Ancha, y el centro de estudios del pensamiento iberoamericano (CEPIB-UV) realizado el 27 y 28 de agosto, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, Chile. Título de la ponencia: *Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti*.

(2010) Expositor en el Congreso internacional de estudios griegos "Tradición y legado" realizado en El Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros" de la Universidad de Chile y el Centro de Estudios Clásicos "Giuseppina Grammatico" de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 18 y 20 de agosto. Título de la ponencia: "*Los heráclitos de Ángel Cappelletti*"

(2010) Expositor en el *II Congreso de ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe*, Simposio: La filosofía latinoamericana y su historia: balances, debates y proyecciones realizado en la Universidad de Santiago de Chile (29 de octubre al 1 de noviembre). Título de la ponencia: *Ángel José Cappelletti, filósofo de la libertad y anarquista por convicción.*



## **Anexo** **Listado parcial de las obras de Ángel Cappelletti**

Ponemos a disposición un listado parcial de la obra escrita de Ángel Cappelletti que hemos podido rastrear hasta la fecha y observar la amplitud de su producción. El mismo autor sostiene que al menos son 100 libros y unos 1000 artículos. Los hemos clasificado por libros, artículos, reseñas, entrevistas, clases grabadas, artículos que tratan sobre la vida y obra de Cappelletti.

El medievalista de la UBA, Antonio Tursi, recientemente fallecido por lo que sabemos realizó un trabajo de recopilación de la obra de Cappelletti, que hasta el momento permanece inédita.

Debemos señalar dos esfuerzos contemporáneos de recuperación de la obra de Cappelletti, esta vez, desde la virtualidad. La primera empresa al respecto la realizó la desaparecida página web venezolana **“Archivo Histórico Ángel Cappelletti”** que fue el primer proyecto de recuperación y divulgación de sus escritos a nivel masivo. Ignoramos que la llevó a desaparecer, pero todo el material ahí encontrado lo alcanzamos a respaldar. Su manifiesto fundacional rezaba así:

“Ángel Cappelletti fue el intelectual libertario más importante que vivió en Venezuela. Para rescatar su extensa obra literaria, un grupo de personas afines a la ideología antiautoritaria han decidido reunirse para realizar esta obra. Como primer paso para recuperar sus escritos y mantenerlos vivos, hemos creado este blog, cuyo propósito es servir como archivo primario a disposición de todos los hombres y mujeres que quieran acceder a su pensamiento. La idea que surgió fue recoger sus escritos, los realizados en casa y en el extranjero, publicados por diversos medios, o que aún son inéditos. Esperamos que este espacio virtual

permita un intercambio crítico y liberador, un lugar para tender puentes con sus lectores para la recuperación y conservación de sus conocidos escritos y un lugar de descubrimiento.”

La segunda empresa de recopilación la realizó al parecer el mismo grupo venezolano esta vez en el 2017 en la página web: <https://angelcappelletti.wordpress.com/> quienes han subido otro grupo de textos realizados por el filósofo, donde sobresale cuatro lecciones grabadas a viva voz sobre filosofía medieval. Hasta el momento son los únicos registros grabados sobre Cappelletti, del que tengamos noticia. La página no se ha actualizado desde 2017 y esperemos que no caiga en la misma suerte de su predecesora. El manifiesto fundacional del sitio web reza así: “Sitio web para recopilar la obra y pensamiento del profesor y compañero Ángel Cappelletti, quien sembró las ideas libertarias, y el amor por el conocimiento, por Venezuela, Argentina y América Latina”

Libros	Artículos	Reseñas
1952	El sentido de la especulación filosófica y del pensamiento moral en Demócrito de Abdera.  Revista de Filosofía, La Plata  (1952)	
1953		
1) Tesis Doctoral: La filosofía de Heráclito de Éfeso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía.  (1954)	Fredegiso de Tours, un dialectico de la corte carolingia,  <i>Revista de Filosofía</i> (La Plata),  (1954)  La educación como liberación de la personalidad  <i>Revista de Filosofía</i> (La Plata)  (1954)	
1955		
1956		
1957	Notas sobre tres dramas y una epopeya de la libertad  (1957)	Ciencia griega, por B. Farrington. Buenos Aires, Editorial Hachette, 1957, 325 p. (Biblioteca de Filosofía).
1958	Escepticismo y metafísica en Metrodoro de Quios  (1958)  Sobre el comunismo de Platón y de los cínicos  <i>Revista del Instituto de Derecho Público y Ciencias Sociales</i> . Rosario, Santa Fe, n°2  (1958)	Orígenes, por J. Daniélou. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958, 383 p. (Biblioteca de Filosofía).
2) Séneca: De brevitate vitae  (1959)	Sobre el concepto del noûs de Anaxágoras  (1959)  Medicina y filosofía natural en Hippón de Samos  (1959)	La Universidad de Utopía, por R. Hutchins. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1959, 61 p. (Colección Cuadernos, 2).

<p>3) Versos de la oscura razón -poesía- (1959)</p>		<p>Sócrates, por Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1959. 63p. (Colección Cuadernos, 8).</p>
<p>4) Epístolas pseudos-heraclíteas (1960)</p> <p>5) Las bestias del tiempo -poesía- (1960)</p>	<p>Arquelao, maestro de Sócrates Revista de Filosofía, La plata (1960)</p>	
<p>1961</p>	<p>Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella. Revista Philosophia, Mendoza, n.24 Mendoza (1961)</p> <p>Gustav Landauer: el espíritu contra el Estado Revista del Instituto de Derecho y Ciencias Sociales, Rosario: Universidad Nacional del Litoral, n.8 (1961)</p> <p>El alma como lugar de los universales y la naturaleza de la substancia en Guillermo de Ockham (1961)</p> <p>El hedonismo de Aristipo (1961)</p>	<p>Testigo de mi tiempo, por Eugen Relgis, Montevideo, "Humanidad", 1961. 82 p.</p> <p>Niki o la Historia de un perro, por Tibor Déry; Buenos Aires, Editorial Proyección (Colección Tiempo Vital), 1961, 171 p.</p> <p>Réquiem para un campesino español, por Ramón Sender; Buenos Aires, Editorial Proyección (Colección Tiempo Vital), 1961. 142 p.</p> <p>Sistema de sociología general, por L. Von Wiese, Puebla, México. Editorial Cajica. 1959. Tomo I, 599 p. Tomo II 404 p.</p>
<p>6) <i>Los fragmentos de Heráclito</i> (1962)</p>	<p>Religiosidad e iconoclasia del cinismo (1962)</p> <p>Oriente en nuestras universidades</p>	<p>Las sectas judías en el tiempo de Jesús, por M. Simón, Buenos Aires, Eudeba, 1962 59 p.</p>

<p>7) Cuestiones parisienses, Meister Eckhart</p> <p>Introducción, traducción y notas, Ángel Cappelletti,</p> <p>Universidad nacional de Tucumán</p> <p>(1962)</p>	<p>(1962)</p>	<p>El medico de San Luis, por Eduarda Mancilla de García, Buenos Aires, Eudeba, 1962, 156 p.</p> <p>Juan Soldado. Cuentos folkloricos de la Argentina, selección, prologo y notas de Susana Chertudi, Buenos Aires, Eudeba, 157 p.</p> <p>Materialismo Histórico, Bolchevismo y Dictadura, por Rodolfo Mondolfo. Ediciones nuevas. Buenos Aires 1962. 64 p.</p> <p>Sudeste, por Haroldo Conti. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962. 160 p.</p> <p>Las brujas, por Giuseppe Faggini, Buenos Aires, Sur, 1962. 220 p.</p>
<p>1963</p>	<p>Confucio y el ritualismo ético</p> <p>(1963)</p> <p>Las representaciones teatrales y la enseñanza de la literatura en nuestras universidades</p> <p>(1963)</p> <p>Instante, tiempo y eternidad en la filosofía de Alberto Rougès,</p> <p>Universidad Nacional del Nordeste.</p> <p>(1963)</p>	<p>La Brujería, por Geoffrey Parrinder. Buenos Aires, EUDEBA, 1963. 276 p.</p> <p>El filo del futuro, por Howard Fast. Buenos Aires, Ed. Minotauro, 1963. 142 p.</p> <p>La cultura de la pobreza en los Estados Unidos, por Michael. Harrington. Fondo de Cultura Económica. Colec. Popular. México, 1963. 243 p.</p> <p>Estudios sobre Alejandro Korn. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1963, 284 p.</p> <p>Problemática de la autoridad en Proudhon, por Peter Heintz. Buenos Aires, Colección Signo Libertario, Editorial Proyección, 1963. 227 p.</p>

		<p>La filosofía en Argentina actual, por Alberto Caturelli. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba, 1963. 113 p.</p> <p>La libertad creadora, por Alejandro Korn. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963. 221. p.</p> <p>Juan Pérez, por Alejandro Korn. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963. 136 p.</p> <p>Sudáfrica y el problema de las razas, por Z. J. de BEER. Buenos Aires, Eudeba, 1963. Biblioteca Asia y Africa. 112 p.</p> <p>Sartre, por REGÍS JOLIVET. Buenos Aires, Editorial Columba, 1963. 84 p.</p>
<p>8) Sobre el destino, Marco Tulio Ciceron. Introducción, traducción y notas, Ángel Cappelletti, Rosario (1964)</p> <p>9) Ciceron. <i>De fato</i> (ed. bilingüe, con introd. y notas), Universidad de Rosario, Rosario. (1964)</p> <p>10) <i>Juan Lazarte, militante social, médico, humanista</i></p>	<p>Chuang tsé: un naturalismo místico y anárquico. (1964)</p> <p>Ubicación de Dios en la filosofía del siglo XX. (1964)</p> <p>Las bibliotecas populares y la Universidad nacional. Revista Reconstruir N°31 (1964)</p>	<p>El Hobito, por J. R. R. Tolkien. Buenos Aires, Compañía General Fabril Financiera. Los libros del Mirasol, 1964. 288 p.</p> <p>La filosofía medieval, por F. C. Copleston. Buenos Aires, Huemul, 1964. 172 p.</p> <p>Naturaleza humana y conducta, por John Dewey. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. 308 p.</p> <p>La Imagen del Mundo en los antropólogos, por DICK Edgar Ibarra Grasso. Cochabamba, Imprenta Universitaria, 1964. 18 p.</p>

<p>Rosario: Grupo Editor de Estudios Sociales. (1964)</p>		<p>Momentos del pensamiento griego y cristiano, por Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1964. 191 p.</p> <p>Sociología del materialismo, por LEONCIO BASBAUM. Buenos Aires. Americalee, 1964. 398 p.</p> <p>Fragmentos de Leucipo y Democrito, traducción, estudio y notas de Juan Martín Ruiz. Buenos Aires, Aguilar, 1964. 262 p.</p> <p>Introducción al estudio de la filosofía, por León Kuperfeld. Buenos Aires, Claridad, 1964. 387 p.</p> <p>La esclavitud en Hispanoamérica, por Rolando Mellafe. Buenos Aires, EUDEBA, 1964. 101 p.</p> <p>Sobre la naturaleza de los seres — Las purificaciones, por Empédocles. Traducción y prólogo de José Barrio Gutiérrez. Buenos Aires, Edit. Aguilar. Biblioteca de Iniciación Filosófica. 1964. 107 p.</p> <p>Los sonámbulos, por Arthur Koestler. Biblioteca El Hombre y su sombra. EUDEBA. Buenos Aires, 1964. 598 p.</p> <p>Historia de la Filosofía. De Descartes a Kant, (III) por E. Paolo Lamanna. Biblioteca Hachette de Filosofía. Buenos Aires, 1964. 597 p.</p> <p>Los manuscritos del Mar Muerto, por E. H. Laperrousaz. Buenos Aires, EUDEBA. 1964. 146 p.</p>
---	--	---

		Versos de Carriego. Selección y prólogo de Jorge Luis Borges. Buenos Aires, EUDEBA. 1964. 70 p.
1965	El problema del destino en la filosofía de Cicerón (1965)	<p>Enéada Tercera, por PLOTINO. Traducción, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires, Edit. Aguilar. Biblioteca de Iniciación filosófica, 1965. 244 p.</p> <p>Rebelde en el paraíso yanqui, por Richard Drinnon. Buenos Aires, Editorial Proyección. Colección Signo Libertario, 1965.</p> <p>L'Homme face à son destin, por Charles Leopold MAYER. Edit. Marcel Rivière et CIE-Paris, 1965. 259 p.</p> <p>Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, por Karl Marx. Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo. Ediciones Nuevas. Buenos Aires, 1965. 52 p.</p> <p>La Filosofía Medieval, por Edouard Jeauneau. Buenos Aires, Eudeba, 1965. 100 p.</p> <p>'Ideologías y tendencias en la Comuna de París", por Heinrich Koechlin. Buenos Aires, Editorial Proyección. Colección "Interpretaciones y experiencias", 1965. 288 p.</p> <p>"Cristianismo primitivo y paideia griega" por W. Jaeger. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965. 152 p.</p> <p>"Historia de las religiones", por S. A. Tókarev. Buenos Aires, Edit. Cartago, 1965. 496 p.</p>



		<p>Baltasar Gracián, por Arturo del Hoyo. Buenos Aires, Editorial Columba. Colección Hombres inquietos, 1965. 68 p.</p> <p>Berdiaeff, por J. Chaix-Ruy. Buenos Aires, Ed. Columba, 1965. Colección Hombres inquietos. 144 p.</p> <p>Hegel y el hegelianismo, por Rene Serreau. Buenos Aires, EUDEBA, 1965. 110 p.</p> <p>Raza y racismo: mito y agresión, por Carlos E. Prélat. Paraná, U.N.L. Facultad de Ciencias de la Educación (Cuadernos de Difusión 7), 1965. 53 p.</p>
<p>11) <i>Utopías antiguas y modernas</i> Puebla (1966)</p> <p>12) Abelardo, Ética (1966)</p> <p>13) Natura Naturata -Poesía- (1966)</p>	<p>Agunos aspectos de la delincuencia juvenil en Rosario Rosario: Grupo Editor de Estudios Sociales (1966)</p> <p>Tomas de Campanella y su "Ciudad del Sol", Revista Reconstruir N°42 (1966)</p>	<p>Qué es lo cómico, por Juan Carlos Foix. Buenos Aires, Editorial Columba, 1966. 64 p.</p> <p>Qué es la cultura, por Saúl Sibirsky. Buenos Aires, Editorial Columba, 1966. 76 p.</p> <p>El Sudeste Asiático, por Víctor García. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1966. 232 p.</p>
<p>14) Platón, Gorgias, Introducción, traducción y notas. (1967)</p>		

<p>15) <i>El Socialismo utópico</i> Rosario: Estudios Sociales, (1968)</p>	<p>Una utopía olvidada: "El Humanisferio" de Joseph Déjacque, Revista Reconstruir N°54 (1968)</p>	
<p>16) <i>Abelardo,</i> Buenos Aires. (1968)</p>	<p>Una utopía olvidada: "El Humanisferio" de Joseph Déjacque, Revista Reconstruir N°55 –parte dos- (1968)</p> <p>David Hume como historiador de las religiones Revista Reconstruir N°56 (1968)</p> <p>David Hume como historiador de las religiones – parte dos- Revista Reconstruir N°57 (1968)</p>	
<p>17) <i>La filosofía de Heráclito de Éfeso</i> Caracas (1969)</p>	<p>Sentidos y niveles de la alienación. Caracas (1969)</p> <p>El socialismo experimental de Owen, Revista Reconstruir N°58 (1969)</p> <p>Crítica social y armonía de clases en Victor Considerant, Revista Reconstruir N°59 (1969)</p>	
<p>1970</p>	<p>La revolución argentina o los niveles del fascismo (militares, tecnócratas, cursillistas) Caracas</p>	

	<p>Pierre Leroux y el saint-simonismo,                  Revista Reconstruir N°62 (1970)</p> <p>La cultura de la pobreza en la sociedad contemporánea,                  Revista Reconstruir N°64 (1970)</p>	
<p>18) Pedro Abelardo,  <i>Ética</i>, o Conócete a ti mismo trad., introd. Y notas, Aguilar, Buenos Aires. (1971)</p>	<p><i>Teología, filosofía y ciencia de la religión</i>                  Publicado por CENIT 197, (1971)</p>	
<p>19) <i>Inicios de la filosofía griega</i>                  (1972)</p>	<p>Lametrie Medico Y Filosofo Del Hombre                  972)</p>	

<p>20) Introducción a Seneca Caracas (1973)</p> <p>21) Introducción a Condillac Maracaibo Universidad del Zulia, (1973)</p>	<p>Sentidos y niveles de alienación, Revista Reconstruir N°65 (1973)</p> <p>Tradicionalismo y anarquismo en la filosofía china, Revista Reconstruir N°84 (1973)</p> <p>Georg Fr. Nicolai y el humanismo positivista, Revista Reconstruir N°85 (1973)</p> <p>Georg Fr. Nicolai y el humanismo positivista (conclusión), Revista Reconstruir N°86 (1973)</p> <p>“La República pre-platónica: Hipodamo de Mileto y Faleas de Calcedonia”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 1. Enero-Junio (1973)</p>	
<p>1974</p>	<p>Las Doctrinas Anatomo-Fisiologicas De Diogenes De Apolonia Rivista di storia della medicina (1974)</p> <p>Rabelais y la abadía de Theleme, Revista Reconstruir N°91 (1974)</p>	

<p>22) <i>Cuatro filósofos de la Edad Media</i> Mérida (1975)</p> <p>23) <i>Los fragmentos de Diógenes de Apolonia</i> (1975)</p>	<p>Babeuf y el supremo valor de la igualdad, Revista Reconstruir N°98 (1975)</p> <p>“La génesis del conocimiento de la efectividad y de la acción en la filosofía de Condillac”.</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía. Número 2. Año (1975)</p> <p>“Los epígonos de la filosofía jónica”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 3. PP 7-32 (1975)</p>	
<p>1976</p>	<p>Ética y política en Aristóteles Pensamiento, Madrid: n°127, v.32, julio-septiembre (1976)</p> <p>Naturaleza y funciones del tacto, según Aristóteles Revista Venezolana de Filosofía Caracas (1976)</p> <p>Antropología y ética de Condillac (1976)</p> <p>El abuelo de la filosofía contemporánea Homenaje a Baruch Spinoza (1976)</p> <p>Nacionalismo y universalismo, Revista Reconstruir N°100 (1976)</p>	

<p>24) La teoría aristotélica de la visión. Caracas: Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas, (1977)</p>	<p><i>Nota de un viaje a China</i> Caracas (1977)  El De consolacione philosophiae y el cristianismo de Boecio (1977)  "El sonido y el oído, según Aristóteles". Revista Venezolana de Filosofía. Números 5-6. Años 1976/1977. PP 19-50  "Familia y esclavitud en Aristóteles". Revista Venezolana de Filosofía. Número 7. Año 1977. PP 7-44</p>	
<p>25) <i>Etapas del pensamiento socialista</i> Madrid: La Piqueta, (1978)</p> <p>26) <i>El Pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía</i> Bilbao-Madrid Zero/Zyx (1978)</p>	<p><i>Génesis y desarrollo de la filosofía social de Kropotkin</i> Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, n.44, (1978)</p> <p><i>Nacionalismo y burguesía</i> Madrid (1978)</p>	
<p>27) Ensayos sobre los atomistas griegos. Caracas: Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas (1979)</p>	<p><i>El Militarismo uruguayo</i> Caracas (1979)  <i>Los Mártires de Chicago y el anarquismo en América del Norte</i> Caracas (1979)</p>	<p>Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana (1977) Arturo Andrés Roig, revista venezolana de filosofía n°11 pp.159-164</p>


	<p>Filosofía, Astronomía y Biología en Anaximandro</p> <p>Diálogos Rio Piedras</p> <p>(1979)</p> <p>Las tareas del sentido común según Aristóteles</p> <p>Revista Latino-Americana de Filosofía (1979)</p> <p>Notas para una biografía de Anaxagoras</p> <p>Diálogos Rio Piedras</p> <p>(1979)</p> <p>“Anaxágoras y la filosofía de su época”.</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía. Número 9. Año 1979. PP 33-52</p> <p>“Lisandro Alvarado y Lucrecio”.</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía. Número 10. Año 1979. PP 7-26</p>	
<p>28) <i>Ciencia jónica y pitagórica</i></p> <p>Caracas</p> <p>(1980)</p> <p>29) <i>Francisco Ferrer y la pedagogía libertaria</i></p> <p>Madrid: La Piqueta</p> <p>(1980)</p> <p>30) <i>La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del</i></p>	<p><i>Totalitarismo y autoritarismo</i></p> <p>Caracas</p> <p>(1980)</p> <p>Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras</p> <p>Revista de filosofía DIÁNOIA</p> <p>(1980)</p> <p>La revolución social en Francia</p> <p>MA Bakunin,</p> <p>(1980)</p> <p>Analogías y metáforas de la virtud en Platón</p> <p>(1980)</p>	

<p><i>pensamiento anarquista,</i> México: EMU, (1980)</p>	<p>La teoría aristotélica de la fantasía. 1980 – <i>Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.</i> (1980)</p> <p>“Sobre el feminismo de Platón”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 12. Año 1980. PP 87-96</p> <p>“Biología y antropología de Anaxágoras”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 13. Año 1980. PP 7-20</p>	
<p>31) (Santo Tomas de Aquino. <i>Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los gentiles y Suma teológica (selección)</i>, trad., introd. Y notas, Aguilar, Buenos Aires. (1981)</p>	<p><i>Apogeo y decadencia del 1° de Mayo</i> Caracas (1981)</p> <p><i>Semántica y política</i> Caracas (1981)</p> <p>La evolución del pensamiento filosófico y político de Bakunin Revista Venezolana de Filosofía Caracas (1981)</p>	
<p>1982</p>	<p><i>Bakunin visto por Valle Inclán</i> Caracas (1982)</p> <p><i>Materialismo y dialéctica en Bakunin</i> Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, v.6, n.150, (1982)</p>	



	<p>El agnosticismo de Protágoras</p> <p>Revista de filosofía DIÁNOIA</p> <p>(1982)</p> <p>“La Crítica de la Religión en Lucrecio”.</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía. Número 16. Año 1982. PP 53-68</p>	
<p>32) <i>Prehistoria del anarquismo</i> Madrid, Queimada, 1° ed. (1983)</p>	<p>Fundamentos filosóficos del pensamiento de Malatesta. Valladolid: s.n., (1983)</p> <p>Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX (1983)</p> <p>Sentido y Estructura del Banquete de Platón</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía Caracas (1983)</p> <p>Astronomía, meteorología y geología en Lucrecio</p> <p>Diálogos Rio Piedras (1983)</p> <p>Totalitarismo y Autoritarismo</p> <p><i>Revista Ideas, Año 3, Número 19</i> (1983)</p>	
<p>33) San Anselmo. <i>De la verdad</i>, trad., introd. y notas, Aguilar, Buenos Aires. (1984)</p>	<p>La idea del nous y la teología de Anaxagoras</p> <p>Pensamiento, Madrid (1984)</p> <p>Sobre la filosofía práctica. El "Hippias menor" y la primacía del saber en Platón</p>	

<p>34) <i>Sobre la verdad</i>, Hyspamerica, Buenos Aires. (1984)</p> <p>35) <i>La Filosofía de Anaxágoras</i> Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía (1984)</p> <p>36) <i>Sobre el infinito universo y los mundos</i> G Bruno (1984)</p>	<p>Universitas Philosophica (1984)</p> <p>El Shintoismo y la religión de los romanos (1984)</p> <p>La libertad cósmica en Giordano Bruno II <i>Publicado en la Revista Orto Año V</i> (1984)</p> <p><i>El socialismo de George Orwell</i> Publicado en <i>Polémica</i>, n.º 13-14 (1984)</p> <p>El militarismo uruguayo <i>Publicado en Polémica, número extraordinario 13-14, año IV</i> (1984)</p> <p>“Temas y Problemas de ‘Fedro’ de Platón”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 18. Año 1984. PP 19-100</p>	
<p>37) <i>La Ideología anarquista</i> Venezuela: Alfadil Ediciones (1985)</p> <p>Nota: esta es la obra que más ha sido reproducida del autor por los distintas</p>	<p>La libertad cósmica en Giordano Bruno III <i>Publicado en la Revista Orto Año VI</i> (1985)</p> <p>La Ideología del peronismo Caracas (1985)</p> <p>Militarismo y fascismo en la Argentina contemporánea Caracas</p>	

<p>colectividades anarquistas.</p>	<p>(1985)</p> <p>“Minucio Félix y su filosofía de la Religión”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 19. Año 1985. PP 7-62</p> <p>La ideología como" Filosofía primera" y la clasificación de las ciencias en Destutt de Tracy Revista de filosofía DIÁNOIA</p> <p>(1985)</p> <p>El sueño y los sueños en la filosofía prearistotélica, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XXIII</p> <p>(1985)</p> <p>La epistemología negativa del Teeteto de Platon Revista Venezolana de Filosofía</p> <p>(1985)</p> <p>Fermín Toro, crítico de la filosofía sensualista (1985)</p> <p>Los tres movimientos populares en la Argentina del siglo XX Artículo publicado en <i>Polémica</i> en el número extra 15-16 (1985)</p> <p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p>	
--	---	---

	<p><i>Publicado en la Revista Orto Año VI Num. 30</i></p> <p><i>Barcelona, España</i></p> <p><i>(1985)</i></p> <p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p> <p>III</p> <p><i>Publicado en la Revista Orto Año VI Num. 32</i></p> <p><i>(1985)</i></p> <p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p> <p>IV</p> <p><i>Publicado en la Revista Orto Año VI Num. 33</i></p> <p><i>(1985)</i></p> <p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p> <p>V</p> <p><i>Publicado en la Revista Orto Año VI Num. 34</i></p> <p><i>(1985)</i></p>	
<p>38) <i>Bakunin y el Socialismo Libertario</i></p> <p>México/Buenos Aires/Madrid: Ediciones Minerva</p> <p>(1986)</p> <p>39) <i>La Idea de la libertad en el Renacimiento</i></p> <p>Caracas, Alfadil</p> <p>(1986)</p>	<p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p> <p>VI</p> <p><i>Publicado en la Revista Orto Año VI Num. 35</i></p> <p><i>(1986)</i></p> <p>Una síntesis del pensamiento del último Bakunin</p> <p>VII</p> <p><i>Publicado en la Revista Orto Año VII Num. 36</i></p> <p><i>(1986)</i></p> <p>Albert R. Parsons, un héroe americano</p> <p>Caracas</p> <p>(1986)</p> <p>España 1936-1939; ¿Guerra civil o revolución</p>	

	<p>social?</p> <p>Caracas (1986)</p> <p>El sentido antidemocrático del Menexeno de Platón</p> <p>Ideas y Valores (1986)</p> <p>"Estética y crítica literaria en los filósofos presocráticos". Revista Venezolana de Filosofía. Número 21. Año 1986. PP 7-20</p> <p>"Memoria y Reminiscencia en Aristóteles". Revista Venezolana de Filosofía. Número 22. Año 1986. PP 69-130</p> <p>Eutifron: la superación de la religión popular, y el germen de la teología platónica. Revista latinoamericana de filosofía (1986)</p> <p>El anarquismo en Uruguay <i>Publicado en la Revista Orto Año VII Num. 39</i> <i>Barcelona</i> (1986)</p>	
<p>40) <i>Protágoras: naturaleza y cultura,</i> Academia Nacional de la Historia, Caracas. (1987)</p>	<p>Stalinismo, reformismo, autogestión</p> <p>Caracas (1987)</p> <p>Platón y la poesía lírica</p> <p>Ideas y Valores (1987)</p>	

<p>41) <i>Sobre tres diálogos menores de PLATÓN</i> (1987)</p> <p>42) La teoría aristotélica de la vida y el calor vital Biblioteca de estudios paraguayos, Asunción, Paraguay. (1987)</p>	<p>El concepto de vida en Aristóteles Revista venezolana de filosofía (1987)</p> <p>Juan Escoto Erigena y sus obras Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica (1987)</p> <p>El aristotelismo político de Tomás de Aquino. Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica XXV (1987)</p> <p>Estado y moral en el Criton Pensamiento, Madrid (1987)</p>	
<p>1988</p>	<p>Estética y crítica literaria en el pseudo-longino Ideas y Valores (1988)</p> <p>Ockham y Eckhart Ideas y Valores (1988)</p> <p>Aristóteles y las teorías del origen de la vida Revista Latinoamericana de Filosofía (1988)</p> <p>La estética de Plotino Estudios paraguayos</p>	

	<p>(1988)</p> <p>La analogía del ser como fundamento de la metafísica tomista</p> <p>Revista Venezolana de Filosofía</p> <p>(1988)</p>	
<p>43) Introducción a la tercera edición en español de Kropotkin Pedro El Apoyo Mutuo. Un Factor de la evolución Mostoles: Madre Tierra, Tercera edición en español, p.07-19</p> <p>(1989)</p>	<p>Clases y partidos en la revolución francesa</p> <p>Caracas</p> <p>(1989)</p> <p>La política como in-moralidad en Maquiavelo</p> <p>Ideas y Valores</p> <p>(1989)</p> <p>La Epifanía de los cerros o la sinceración democrática</p> <p>Caracas: 1989</p> <p>El escepticismo de jeniades de Corinto</p> <p>Méthexis</p> <p>(1989)</p> <p>Universidad y autogestión</p> <p>Correo de los Andes</p> <p>(1989)</p> <p>Cappelletti, Angel J. "Kátharsis trágica y noûs poietikós en Aristóteles". Revista Venezolana de Filosofía. Número 25. Año 1989. PP 47-58</p>	
<p>44) El Anarquismo en América Latina</p> <p>Caracas: Bibl. Ayacucho, 1990</p>	<p>La Escuela moderna en América Latina</p> <p>Caracas</p> <p>(1990)</p>	

<p>45) Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano</p> <p>Móstoles: Madre Tierra, (1990)</p>	<p>Domela Nieuwenhuis y la educación libertaria</p> <p>Caracas</p> <p>(1990)</p> <p>Lucha de clases y dictadura del proletariado</p> <p>Caracas</p> <p>(1990)</p>	
<p>46) Notas de filosofía griega</p> <p>(1990)</p>	<p>El Movimiento obrero en Brasil hasta la primera guerra mundial</p> <p>Caracas</p> <p>(1990)</p>	
<p>47) El Pensamiento de Malatesta : idealismo y socialismo libertario</p> <p>Buenos Aires- Montevideo: Recortes</p> <p>(1990)</p>	<p>Precedentes de la ideología peronista en Brasil</p> <p>Caracas</p> <p>(1990)</p> <p>Fideísmo y autoritarismo en Lutero</p> <p>Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica</p>	
<p>48) El Pensamiento utópico, siglos XVIII-XIX</p> <p>Madrid: Tuero</p> <p>(1990)</p>	<p>Rica</p> <p>(1990)</p> <p>Vida y evolución en la filosofía griega</p> <p>Pensamiento, Madrid</p>	
<p>49) Prólogo de DEJACQUE Joseph El Humanisferio. Utopía anárquica</p> <p>Madrid, Ediciones Tuero, (1990)</p>	<p>(1990)</p> <p>“Aristóteles y la religión positiva”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 26. Año 1990. PP 7-20</p>	
<p>50) Política / Aristóteles; introducción, traducción y notas por Ángel</p>		



<p>Cappelletti. Caracas ,Monte Avila, (1990)</p>		
<p>51) J. Duns Scotto. <i>Tratado sobre el primer principio</i>, trad., <i>Filosofía</i> (Mérida), 3 (1991)</p> <p>52) La estética Griega (1991)</p>	<p>La Ciudad como ámbito de la creación artística Caracas (1991)</p> <p>La perestroika y la clase tecnoburocrática en la URSS Caracas (1991)</p> <p>El sentido de la filosofía medieval Revista UIS Humanidades (1991)</p> <p>Aristóteles y el proyecto político de Alejandro lus et Praxis (1991)</p>	
<p>53) Positivismo y evolucionismo en Venezuela Caracas, Monte Ávila Editores (1992)</p>	<p>L. C. Firmiano Lactancio. <i>Crítica del comunismo platónico</i>, traducción <i>Filosofía</i>, Merida, 4, (1992)</p> <p>La clasificación de las ciencias en la Alta Edad Media: <i>Filosofía</i> (Mérida), 4 (1992)</p> <p>Leninismo, burocracia y perestroika Mérida (1992)</p> <p>Vida e ideario de Diego Abad de Santillán Anthropos, Barcelona: n°138 (1992)</p>	

	<p>Falacias de la democracia representativa Caracas (1992)</p> <p>El Anarquismo en Costa Rica Caracas (1992)</p> <p>Pierre Clastres: la sociedad contra el Estado (1992)</p> <p>“Psicología y ética en Dicearco de Mesina”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 27. Año 1992. PP 7-24</p>	
<p>54) <i>Textos y estudios de filosofía medieval</i>, Universidad de Los Andes, Mérida. (1993)</p>	<p>El alma vegetativa y la nutrición en Aristóteles Revista venezolana de filosofía (1993)</p> <p>Sentido y límites del problema del poder en Foucault <i>Publicado en ORTO, Año XVI, número 93</i> (1993)</p>	
<p>55) Lao-Tse y Chuang-Tse. Caracas: Gobernación del Lecciones de historia de Mérida: Universidad de Los Andes (1994)</p> <p>56) <i>Ensayos libertarios</i> Móstoles: Madre Tierra, (1994 )</p>	<p>La escuela moderna en América Latina Educació i historia (1994)</p> <p><i>Laques: la dialéctica del coraje</i> Revista de Filosofía de la Universidad de costa rica, n.77 (1994)</p> <p><i>Artículo: El Anarquismo en Costa Rica</i> Revista Orto, Madrid: n.82</p>	

<p>57) <i>Estado y poder político en el pensamiento moderno</i> (1994)</p>	<p>(1994)</p> <p>La construcción crítica del sistema de Aristóteles</p> <p>Ideas y Valores, (1994)</p> <p>Laques: la dialéctica del coraje</p> <p>Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica (1994)</p> <p>Las fuentes del estoicismo de Zenón (1994)</p> <p>“La ética de Cleantes”. Revista Venezolana de Filosofía. Número 30. Año 1994. PP 33-5</p>	
<p>58) Filosofía argentina del siglo XX (1995)</p>	<p>Naturaleza y fines de la educación en Aristóteles</p> <p>AJ Cappelletti - Revista venezolana de filosofía, (1995)</p> <p>La paleopatología y la condición ético-social del hombre prehistórico.</p> <p><i>Publicado en ORTO, año XVI, número 91</i> (1995)</p>	
<p>59) Lecciones de filosofía medieval, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida. (1996)</p> <p>60) Platón y los fundamentos de la</p>	<p>España 1936-1939 ¿Guerra civil o revolución social?</p> <p>Sevilla: Grupo TEA-FAI, (1996)</p> <p>Tierra y Libertad: el ideario de Ricardo Flores Magón</p> <p>CNT, Granada: V, n°195, 196, 197, 198 (1996)</p>	

<p>metafísica: Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía.</p> <p>Hans Krämer ; Ángel J. Cappelletti (traductor) ; Giovanni Reale (introducción)</p> <p>Buenos Aires : Monte Avila</p> <p>(1996)</p>	<p>Estoicismo y Socratismo en Herilo de Calcedonia</p> <p>Diálogos</p> <p>(1996)</p> <p>El conocimiento sensorial en Aristóteles</p> <p>(1996)</p>	
<p>61) Utopías y antiutopías después de Marx</p> <p>Montevideo: Recortes</p> <p>(1997)</p>	<p>Sentido del positivismo latinoamericano.</p> <p>Revista de Filosofía de la Universidad de costa rica XXXV</p> <p>(1997)</p>	
	<p>Enciclopedia anarquista s/f, Tierra y libertad, México, Aquí Cappelletti colaboró con varios artículos y definiciones:</p> <p>Acosmismo, activismo, AHIMSA, alienación, amoralismo, antinomismo, antroposofía, asocianismo, Atlántida, atonismo, acto de Fe, Averroísmo, axiología, banausia, behaviorismo, beneficencia (Sebastián Fauré), Biogenética (Ley), Bovarismo, caracterología, ciencias (clasificación de las), cosificación, cosmología, cultura (de la pobreza)</p>	

## Estudios sobre Ángel Cappelletti (desde los últimos publicados)

Rojas, Lorena (2021) *La inspiración filosófica de Ángel Cappelletti*, en: <https://www.elnacional.com/papel-literario/la-inspiracion-filosofica-de-angel-cappelletti/>

Tarcus, Horacio (2021), "Cappelletti, Ángel", en Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. Disponible en <http://diccionario.cedinci.org>

Universidad Nacional de Rosario (2020) "Homenaje al Dr. Ángel José Cappelletti" En: <https://fhumyar.unr.edu.ar/noticias-institucionales/157/homenaje-al-dr-angel-jose-cappelletti>

Olmos, Carlos (2018) *Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti, travesía de un exilio*, Cuadernos CEPIB-UV, Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. 157-181.

Joselito –pseudónimo- (2017) Ángel Cappelletti, filósofo, historiador y anarquista (Vida y obra) en: <https://sobrelaanarquiayotrostemasvidayobradepensadoresy.wordpress.com/2017/12/08/angel-cappelletti-filosofo-historiador-y-anarquista-vida-y-obra/>

Belandria, Margarita (2016) *Cappelletti: un poeta filósofo*, DIKAIOSYNE N° 31 Universidad de Los Andes Mérida – Venezuela

Solero, Carlos (2013) *Perfil de un filósofo anarquista con un humanismo integral* Disponible en: <https://www.elciudadanoweb.com/perfil-de-un-filosofo-anarquista-con-un-humanismo-integral/>

Ríos Ramírez, Alejandra, (2011) Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina, *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 16 pp. 169-177

Azocar, Ramón (2009) Ángel Cappelletti, mi maestro, en: <http://ramneazcara.blogspot.com/2009/04/angel-cappelletti-mi-maestro.html>

\_\_\_\_\_ (2008) "Ángel J. Cappelletti: Filólogo, Filósofo y Marciano", [https://web.archive.org/web/20081017120031/http://aladecuervo.net/logogrifo/0409/sem\\_3/cappelletti.htm](https://web.archive.org/web/20081017120031/http://aladecuervo.net/logogrifo/0409/sem_3/cappelletti.htm)

Méndez, Nelson, Vallota, Alfredo (2000), *Ángel Cappelletti y su enfoque de la historia social del anarquismo en América Latina*, en: Bitácora de la Utopía: Anarquismo para el Siglo XXI, Caracas.

Luis A. Fallas (1998) Homenaje a Angel J. Cappelletti *In memoriam* Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXVI (88/89), 393-396

Capriles, Elías (1998), *Ángel Cappelletti revisited a las puertas del tercer milenio*, en: Utopía y praxis latinoamericana, Vol. 3, No. 5, Maracaibo, Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia.

Contamos además con el volumen dedicado como homenaje póstumo realizado en Venezuela por la Universidad de los Andes de la ciudad de Mérida publicado en: *Filosofía, revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes* Año 1997-1998, Número 9-10, que es hasta el momento la compilación de ensayos más completa que se haya hecho sobre la obra del Cappelletti; Con los siguientes textos:

Bibliografía de Cappelletti, Fernando Báez, Jorge Chancín pp.109-114.

Inseparabilidad de obra y vida en Ángel J. Cappelletti, Elías Capriles pp.115-128.

La poesía de Cappelletti, Mayda Hocevar pp.129-132.

Cappelletti y el Mundo Antiguo, Mariano Nava pp.133-136.

Cappelletti y su experiencia del ser, Mauricio Navia, pp.137-142.

El monismo dinámico en Cappelletti, Plinio Negrete pp.143-146.

Gustavo Battistoni, "Ángel Cappelletti", en **El Libertario**, nº 33, Buenos Aires, diciembre de 1995-enero de 1996

Floreál Castilla, "El anarquismo de Ángel Cappelletti (1926-1995)", en **CNT**, Madrid, marzo 1996

De los Reyes, David (1996) *Ángel Cappelletti, un libertario*, Apuntes Filosóficos 9-10

Landa, Josu (1996) "Para recordar a Ángel J. Cappelletti." *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, 185-189.

Landa, Josu (1996) Un puñado de palabras contra el tiempo. In memoriam Angel J. Cappelletti, Nova Tellus, revista semestral del centro de estudios clásicos, Instituto de investigaciones filológicas, Universidad autónoma de México.

## Entrevistas a Ángel Cappelletti

“Entrevista A.J. Cappelletti: En la búsqueda de una conciencia justa y libre”. *Publicada en la Revista Polémica, año XIV, número 62-63, verano-otoño 1996*

“Almorzar con dos afamados filósofos: Rodríguez-Arias-Bustamante y Cappelletti” (MÉRIDA, VENEZUELA, 1993) realizada por Alberto Jiménez Ure

“Entrevista a Ángel Cappelletti” realizada por Fernando Báez para el suplemento *Aleph*, del Diario venezolano “*Correo de Los Andes*” de la ciudad de Mérida, 20 de junio de 1993.

“El futuro del anarquismo” Conversación con Ángel J. Cappelletti Entrevista a cargo de J. Diana, publicada en el periódico “El Nacional”, México, D.F. abril 8 de 1992. Reproducido en “Polémica”, Barcelona, junio de 1992

“Entrevista a Ángel Cappelletti”, Revista *Escarabajo*, núm. 5, El Tigre (Venezuela), Consejo Nacional de Cultura-Ateneo de El Tigre, julio de 1989.

## Soporte de Audio.

Audios de las clases de filosofía realizadas por Ángel Cappelletti en la Universidad de los Andes (ULA) de Venezuela.

Clase de filosofía medieval, realizadas en 01.07.1991

(4 Audios)

Disponible en: <https://angelcappelletti.wordpress.com/>, <https://radioteca.net/angelcappelletti/>