

Ángel Cappelletti: la historia de las ideas desde una perspectiva anarquista como aporte para la filosofía latinoamericana y argentina¹

Ángel Cappelletti: the History of Ideas from an Anarchist Perspective as a Contribution to Latin American and Argentine Philosophy

Carlos Olmos²



<https://orcid.org/0000-0002-2838-9631>

Resumen:

La filosofía latinoamericana, consolidada como campo de pensamiento complejo, ha dejado en el olvido visiones críticas que forman parte de su constitución. Este artículo rescata la obra del filósofo anarquista argentino Ángel Cappelletti como una de esas voces disidentes. Su mirada, contemporánea a las discusiones fundacionales, aporta singularidad al integrar una perspectiva anarquista en el análisis del quehacer filosófico regional. Se examinan sus estudios sobre filósofos latinoamericanos, sus críticas a la filosofía latinoamericana y sus apreciaciones sobre la filosofía argentina. El objetivo es establecer las coordenadas para incluir su pensamiento en la tensión

¹ Este artículo fue posible gracias al seminario del Dr. Gerardo Oviedo, titulado: “Existe una filosofía argentina”, realizado en el marco del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Una versión más corta fue presentada en el IV Congreso Internacional de Investigación sobre Anarquismo(s), desarrollado los días 8, 9 y 10 de octubre del 2025, en la Universidad de Santiago de Chile, y auspiciado por el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI, Argentina).

² Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV). Contacto: carlosfilosofiauv@gmail.com.

entre lo universal y lo nacional, en consonancia con los principios que Cappelletti consideraba esenciales para legitimar una filosofía.

Palabras clave: anarquismo, historia de las ideas, filosofía latinoamericana, filosofía argentina.

Abstract:

Latin American philosophy, now consolidated as a field of complex thought, has overlooked critical visions that form part of its very constitution. This article rescues the work of the Argentine anarchist philosopher Ángel Cappelletti as one of these dissident voices. His perspective, contemporary to the foundational discussions of the field, provides a unique contribution by integrating an anarchist viewpoint into the analysis of regional philosophical praxis. The article examines his studies on Latin American philosophers, his critiques of Latin American philosophy as a discipline, and his assessments of Argentine philosophy. The objective is to establish the coordinates for incorporating his thought into the tension between the universal and the national, in accordance with the principles that Cappelletti considered essential for legitimizing a philosophy.

Keywords: anarchism, history of ideas, Latin American philosophy, Argentine philosophy.

A la memoria de Alfredo Vallota

1. Ángel Cappelletti, una breve biografía en contexto

Ángel Cappelletti (1927-1995), fue un filósofo argentino, formado en la Universidad de Buenos Aires, que ejerció como docente en las materias de filosofía antigua, en las universidades nacionales de Cuyo y del Litoral, entre otras. Fue traductor de lenguas clásicas y modernas, de diversos filósofos, y autor de una obra extensa, que aún espera por ser conocida y divulgada³. Se identificó con el anarquismo tempranamente y fue crítico duro del movimiento que definió la política argentina en la segunda mitad del siglo XX: el peronismo. También debemos recordar que se definía como

³ Para ampliar este tema véase: Olmos (2023); Tarcus (2021),

discípulo del filósofo italo-argentino Rodolfo Mondolfo⁴. Se exilió tras la dictadura de Onganía, primero en Uruguay y desde 1969 en Venezuela. Pasará 25 años en este último país, donde desarrollará una sólida carrera como académico e investigador. La obra de Cappelletti es conocida por sus investigaciones sobre el anarquismo como parte importante del acervo sobre el tema en América Latina. Por otro lado, los especialistas en filosofía antigua, lo conocen como un aporte significativo por su amplitud de análisis en un campo desarrollado mayoritariamente en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, poco se sabe de las ideas filosóficas de Cappelletti, quedando más bien su figura como un especialista en filosofía, más no, como filósofo. Menos aún se conoce su relación con la filosofía latinoamericana y sus distintas orientaciones. Este trabajo, contribuye a mostrar estos aspectos desconocidos del filósofo.

2. La aproximación de Cappelletti a la problemática filosófica latinoamericana

Si bien Ángel Cappelletti no se identificó de forma explícita con ningún movimiento de filosofía latinoamericana, resulta pertinente reconstruir sus acercamientos tanto a la filosofía latinoamericana como problema teórico, así como a los análisis que

⁴ Rodolfo Mondolfo (1877–1976) fue un filósofo italo-argentino, especialista en filosofía antigua, marxismo y pensamiento renacentista. Nació en Senigallia, Italia, y se formó en la Universidad de Bolonia, donde fue discípulo del historicista Giovanni Gentile. Durante su estancia en Italia, entre 1877 y 1938, fue profesor en las universidades de Turín, Padua y Bolonia. Influenciado por el marxismo humanista, escribió obras sobre dialéctica histórica y materialismo, aunque siempre desde una perspectiva crítica y antidiogmática. Debido al fascismo de Mussolini, se radicó en Argentina, donde enseñó en la Universidad Nacional de Córdoba y luego en la Universidad Nacional de Tucumán. Se convirtió en una figura clave en la filosofía argentina, introduciendo nuevas lecturas de Marx, el materialismo histórico y el pensamiento griego, campo en donde su obra es de prestigio internacional.

dedicó a pensadores y escuelas filosóficas de la región. Estos análisis permiten dilucidar con mayor claridad su postura sobre el tema.

Un texto temprano, producido durante su exilio en Venezuela y dedicado al anarquista hispano-paraguayo Rafael Barrett (1876-1910), titulado “Vitalismo y anarquismo en Rafael Barrett”⁵ (Cappelletti, 1976), puede considerarse un protoanálisis que aborda, quizá de manera no del todo consciente, la recepción de la filosofía europea en América Latina. Aunque el artículo recorre los aspectos biográficos centrales del escritor anarquista, el examen que Cappelletti realiza de sus influencias filosóficas y, crucialmente, de su diálogo con el contexto latinoamericano, resulta fundamental. En este sentido, Cappelletti teoriza la recepción de una singular concepción del vitalismo —de raigambre bergsoniana con aportes nietzscheanos— que logra encarnarse en la realidad paraguaya. Según esta lectura, el pensamiento de Barrett constituye una síntesis única de vitalismo filosófico y anarquismo ético, que trasciende el doctrinariismo para fundarse en una aguda sensibilidad moral. Su evolución hacia el anarquismo no fue dogmática, sino el resultado de un profundo compromiso con la realidad social del Cono Sur, donde fue testigo de la explotación en los yerbales y la situación del Paraguay luego de la guerra de la triple alianza. Así, Barrett desarrolló una crítica social centrada en la renta de la tierra, a la que conceptualizó como el “vampiro formidable” de las economías

⁵ El texto apareció primero en *Ruta, publicación ácrata* (segunda época, n° 27, 1 de abril de 1976, pp. 3-15), y luego fue incluido en su libro: *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista* (1980). La revista *Ruta*, según Montes de Oca (2016) fue una publicación anarquista de referencia para el exilio de habla hispana, editada en Caracas en dos etapas: primero como órgano de la Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (1962-1967), y luego, refundada por Víctor García en 1970 como una "publicación ácrata" independiente hasta 1980. Se distinguió por su calidad formal y por congregar a plumas anarquistas internacionales, aunque su enfoque permaneció prioritariamente en la lucha antifranquista, con una limitada conexión con la realidad local venezolana.

agrarias, argumentando que el terrateniente, y no solo el capitalista industrial, era el principal opresor.

Para Cappelletti (1976) filosóficamente, su postura puede caracterizarse como un vitalismo espiritualista que privilegiaba la intuición y la realidad interior por sobre la lógica y el cientificismo materialista de su época. Para Barrett, la verdadera realidad era de orden psíquico y sólo accesible mediante la experiencia interna, una postura que lo alinea con la corriente antipositivista. Este marco le permitió conciliar su militancia anarquista con una visión del mundo en la que tenían cabida conceptos como un “Dios obrero”, finito y en proceso de realización a través de la humanidad.

Al año siguiente, en 1977, Cappelletti abordó de manera más directa la cuestión de la filosofía latinoamericana durante el IX Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Caracas⁶. Este evento fue particularmente significativo por congregar a destacados pensadores de la región que, en ese momento, se encontraban en el exilio debido al clima político represivo⁷. El congreso retomó las discusiones con el sugerente título de “La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico”, bajo tres ejes de trabajo: “La enseñanza de la filosofía en América Latina”, “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina” y la “Posibilidad y límites

⁶ Cappelletti, para ese entonces ya había participado en la fundación del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar en 1970, situada en Caracas, siendo su primer director junto con la creación del posgrado en filosofía de la misma institución.

⁷ El IX Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en Caracas del 20 al 24 de junio de 1977 bajo el lema “La filosofía en América”. Este congreso marcó el retorno de este congreso a una institución de un país de habla hispana después de casi dos décadas, pues las ediciones anteriores habían tenido lugar en Quebec (1967) y Brasilia (1972), lo que confería a la cita de Caracas un especial significado en el ámbito lingüístico y cultural hispanoamericano. Las actas completas fueron publicadas por la Sociedad Venezolana de Filosofía en dos volúmenes (Caracas, 1979), incluyendo una presentación a cargo de Ernesto Mayz Vallenilla, principal responsable de su organización. En este encuentro participaron: Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti Guldberg, Dina Picotti, Leopoldo Zea, Diego Pró, Hugo Biagini, Arturo Ardao, Risieri Frondizi, entre otros.

de una filosofía latinoamericana". Discusiones que contaban con antecedentes fundamentales en la interrogante planteada por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) y la posterior réplica de Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969)⁸. La relevancia de este debate se intensificaba al desarrollarse en un contexto donde gran parte de los referentes intelectuales y equipos de investigación estaban dispersos por la diáspora. Así, el congreso marcó un hito al mantener viva la discusión sobre la autonomía del pensamiento filosófico regional en un momento de extrema adversidad. En este marco, encontramos dos ponencias⁹ de Cappelletti que, dieciocho años después, serían publicadas en su libro *Filosofía argentina del siglo XX*. Resulta interesante destacar que el texto dedicado a la filosofía latinoamericana se mantuvo intacto, sin modificaciones esenciales, lo que sugiere una consistencia y permanencia de su posición a lo largo del tiempo.

En el año 1983, es parte del volumen en homenaje a Francisco Romero, coeditado con Arturo Ardao¹⁰, que se titula:

⁸ La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea a finales de los años sesenta confrontó dos visiones sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Salazar Bondy argumentaba que no existía una filosofía auténtica en la región, sino una mera imitación subordinada a Europa, producto de una condición histórica de dominación y subdesarrollo. Para él la autenticidad solo sería posible tras una liberación material y cultural. Zea, en cambio, defendía que ya existía una filosofía auténtica, no por su originalidad temática, sino por su perspectiva comprometida con la circunstancia latinoamericana. En su visión, la reelaboración de ideas europeas era un acto de apropiación crítica que permitía la autoconciencia y la respuesta a los problemas propios. Así, mientras Salazar Bondy vinculaba la autenticidad a la independencia histórica, Zea la fundaba en la actitud y el sentido de la reflexión. Este debate condensó la tensión entre dependencia y liberación que marcó la identidad intelectual de la región. Véase: Arpini (2003, p. 67); Ramaglia (2009, p. 382).

⁹ Esas ponencias se incluyen luego en el libro citado de Cappelletti (1995a): "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" (pp. 7-14) y "Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía" (pp. 119-128).

¹⁰ Arturo Ardao (1912-2003), uno de los filósofos más insignes del Uruguay. Estudió en la Universidad de la República, Montevideo, recibiéndose de doctor en Derecho y Ciencias

Francisco Romero (Maestro de la Filosofía latinoamericana), publicado por la Sociedad Interamericana de Filosofía, en Caracas. Allí Cappelletti, dedicó el ensayo “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX”¹¹ (Cappelletti, 1983, pp. 42-56), en donde establece un diálogo crítico entre la filosofía de Romero y las corrientes espiritualistas decimonónicas, identificando puntos de convergencia significativos. Cappelletti sitúa el pensamiento de Romero dentro de una matriz espiritualista cuyo antecedente inmediato es Alejandro Korn, de quién Romero fue discípulo. Si bien ambos filósofos compartieron la influencia de Kant y la posterior recepción de figuras como Hartmann, Scheler y Husserl, Cappelletti subraya una divergencia fundamental en sus respectivas metafísicas como resultado de la polémica antipositivista. Mientras que la crítica de Korn, cautelosa frente a los límites de la razón establecidos por Kant, lo llevó a rechazar la metafísica como conocimiento, Romero habría superado esta “cautela crítica” para desarrollar una metafísica de la trascendencia que reivindica el espíritu como objeto filosófico.

Según la síntesis de Cappelletti, las coincidencias entre Romero y los espiritualistas del siglo XIX se articularon en una oposición al positivismo que, no obstante, reconoce sus aportes en el ámbito jurídico-político; junto con una afinidad en el campo político

Sociales. Continuó vinculado a esa casa de estudios, dedicándose a la filosofía y fue el que introdujo el estudio de la historia de las ideas a nivel latinoamericano junto con 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 impuesta en Uruguay a partir de 1973 se exilia en Venezuela, dónde 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: por un lado, el estudio de los temas del pensamiento en lengua castellana, en Uruguay y en Latinoamérica; y, por otro lado, el desarrollo de su propio pensamiento filosófico.

¹¹ Este artículo será reeditado: Cappelletti (1995a, pp.129-139).

con las ideas románticas y socialistas humanistas de figuras como Esteban Echeverría; y en el orden religioso, una atracción por un teísmo flexible, similar al de algunos espiritualistas argentinos, que encuentra eco en la teología tardía de Scheler.

Por otra parte, tenemos otro estudio del filósofo anarquista, quizás poco conocido en el medio que dedicó a la filosofía venezolana ya en las postrimerías de su vida: *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), libro que le valió el Premio Nacional de Ensayo. Suponemos que esta obra es una contribución a los casi 25 años de residencia en el país caribeño, un último aporte a la historización de la filosofía en el país.

En el prólogo delimita conceptualmente el término "positivismo", que titula el libro, distinguiendo entre una acepción estricta —referida a la filosofía de Augusto Comte y sus seguidores directos— y una más amplia, que abarca a todos aquellos pensadores que, más allá del comtismo ortodoxo, comparten sus fundamentos filosóficos básicos. Es en esta última categoría donde el autor incluye las variantes más significativas del movimiento, como el evolucionismo spenceriano, el materialismo científico y ciertas derivaciones hacia el vitalismo o el espiritualismo. Cappelletti (1992) aclara, no obstante, que el texto no se propone como una historia exhaustiva de la filosofía positivista en el país, ya que solo Rafael Villavicencio es reconocido como un filósofo en sentido estricto. En su lugar, la obra se estructura como un análisis temático que identifica y examina los tópicos centrales que articularon el debate entre los intelectuales venezolanos positivistas, tales como el científicismo, el evolucionismo, la dicotomía civilización y barbarie, y el antiimperialismo, entre otros. La significación de esta investigación, radica en su enfoque sistemático y en la amplitud de su análisis, cualidades que la convierten en una contribución fundamental y en una referencia ineludible para cualquier estudio sobre el positivismo en Venezuela.

Finalmente, a partir de esta preocupación particular por el positivismo, circuló ya de manera póstuma un breve artículo titulado “Sentido del positivismo latinoamericano”, publicado tanto en Argentina como en Costa Rica (cf. Cappelletti, 1995b, 1997). Este sea quizás, el último aporte sobre esta escuela filosófica y su presencia en el continente.

La producción de Cappelletti sobre filosofía en América Latina, caracterizada por su enfoque en figuras y temas específicos, evidencia un conocimiento del campo. Sin embargo, estos trabajos son esporádicos y no se integran plenamente a su programa de investigación central. Es en *Filosofía argentina del siglo XX* donde Cappelletti consolida y explicita por primera vez el marco teórico que sustenta su aproximación al pensamiento latinoamericano. En consecuencia, esta obra es un objeto de estudio crucial para comprender los fundamentos de su propuesta.

3. *Filosofía argentina del siglo XX*: ¿un proyecto anacrónico o un síntoma de la crisis del canon universal?

A nuestro juicio, el libro *Filosofía argentina del siglo XX*¹² constituye un testamento intelectual y una deuda que Cappelletti buscó saldar tras más de veinticinco años de ejercicio filosófico fuera de Argentina. Publicado de manera autogestionada en 1995¹³ — aunque con el respaldo editorial de la Universidad Nacional de Rosario —, se trata de una obra poco difundida que, sin embargo,

¹² Sólo existe una reseña de este libro curiosamente en el *Handbook of Latin American Studies*, vol. 58.

¹³ No deja de ser significativo que Ángel Cappelletti falleció el 24 de noviembre de 1995 en Rosario, Argentina. No sabemos si logró hacer una presentación del libro de manera oficial, ya que las reseñas y noticias al respecto no las hemos encontrado.

ofrece perspectivas singulares sobre la problemática filosófica latinoamericana. La edición, carente de fecha explícita pero identificable por su contexto, incluye en su portada una xilografía de Juan Grela¹⁴, homenajeando así al Grupo Litoral, movimiento artístico fundamental en la cultura rosarina.

Hasta la fecha, esta obra representa la exposición más sistemática del pensamiento de Cappelletti sobre la filosofía en Argentina y América Latina. Su enfoque, más interpretativo-biográfico que exhaustivo, se estructura de la siguiente manera: un recorrido histórico del pensamiento filosófico latinoamericano, una periodización de sus etapas de desarrollo y un estudio específico sobre la filosofía argentina del siglo XX. A estos se suman reflexiones agudas que replantean los fundamentos mismos del quehacer filosófico en la región.

Cappelletti (1995a) aborda su análisis bajo el título "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" (pp. 7-16), a partir de un enfoque que busca dilucidar dos problemas fundamentales. El primero concierne a la cuestión epistemológica de la disciplina de historia de las ideas y su relación con la historia general y la historia de la filosofía. Sobre este aspecto, el autor reconoce 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" (p. 7). ¿A qué delimitaciones de Arturo Ardao hace referencia Cappelletti? Podemos arriesgar que alude al texto de 1956: "Sobre el concepto de historia de las ideas",

¹⁴ Juan Grela (1914-2000) fue un pintor, grabador y docente argentino, figura central de la escena artística de Rosario en el siglo XX. Integrante del grupo Refugio y luego de la Mutualidad de Estudiantes y Artistas Plásticos, su obra evolucionó desde un fuerte compromiso social realista hacia la abstracción geométrica. Fundador del Grupo Litoral, fue clave en la difusión de las vanguardias constructivas en Argentina. Su legado perdura tanto por su producción artística como por su influencia en generaciones de artistas a través de su extensa labor pedagógica.

en donde Ardao 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, este último 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, 1963, p. 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, 1963, p. 91).

Si Cappelletti se inscribe en el enfoque de Arturo Ardao sobre la historia de las ideas, cabe reconocer que este marco teórico — como ya han señalado otros exponentes de esta tradición latinoamericana — trasciende lo puramente filosófico para abarcar dimensiones culturales e históricas más amplias. Sin extrapolar interpretaciones ajenas al texto de Cappelletti (exceptuando su vínculo con Rodolfo Mondolfo, señalado expresamente por el filósofo uruguayo), su contribución fundamental reside en cuestionar radicalmente la existencia misma de la filosofía latinoamericana

como objeto de estudio válido, replanteando así los presupuestos epistemológicos de su investigación.

Cappelletti (1995a) postula como tesis fundamental que la filosofía latinoamericana solo puede emerger cuando se cumple su concepción universalista de la actividad filosófica: esta es intrínsecamente universal tanto en su objeto (como saber sobre la totalidad del ser) como en su sujeto (al aspirar a un lenguaje racional válido para toda la humanidad) (p. 8). Sin embargo, esta universalidad no niega su dimensión histórica, pues diferentes contextos culturales generan aproximaciones originales a problemas filosóficos permanentes. La originalidad filosófica, condición necesaria para reconocer un pensamiento “propio”, surge cuando una cultura desarrolla: (1) una perspectiva novedosa sobre la totalidad del ser; y (2) un enfoque distintivo ante problemas universales, sin que esto implique creación *ex nihilo* (p. 8). Esta especificidad se inscribe en la tradición occidental -considerada por el autor como expresión paradigmática de universalidad filosófica-, donde todo estudio ontológico conlleva necesariamente una comprensión total, defendiendo una universalidad concreta —suponemos— de raíz anarquista que reconcilia unidad y pluralidad, “visión” que articula en seis tesis fundamentales: (1) el ser como objeto filosófico central; (2) su carácter universal; (3) la historicidad como expresión de dicha universalidad; (4) la tendencia necesaria al conocimiento totalizante; (5) la originalidad como abordaje innovador de la totalidad; y (6) el sujeto filosófico universal que emplea lenguaje racional. Para el autor, solo el pensamiento que logra esta síntesis de los principios antes explicitados, merece el nombre de filosofía, superando así las abstracciones metafísicas mediante una universalidad concreta que se manifiesta en aproximaciones históricamente situadas al ser.

Por ello, la filosofía latinoamericana, se constituye históricamente a través de la recepción de la filosofía occidental en contextos socioculturales específicos, donde fue reinterpretada y

enriquecida. Sin embargo, su clave interpretativa no puede reducirse a un mero proceso de asimilación, sino que debe integrar tanto los sistemas filosóficos originales como sus problemas fundamentales, analizados desde las condiciones particulares de América Latina.

A partir de esta base histórica, Cappelletti (1995a) sostiene que la dependencia filosófica es un hecho incuestionable que determina el desarrollo del pensamiento latinoamericano. En sus palabras: “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” (p. 10). No obstante, el estudio de la historia de las ideas filosóficas en la región no debe limitarse a constatar esta falta de originalidad —que, para el filósofo, es innegable—, sino que debe profundizar en las causas que la explican, tarea que corresponde, precisamente, a la investigación historiográfica especializada:

Se debe comenzar desechando la explicación hegeliana que queda expresada en la “[...] oposición conceptual entre “Estado real” y “Naturaleza 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 [...]. 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*) (p. 10).

Junto con las apreciaciones de Hegel, hay otras explicaciones sobre la dependencia filosófica de América Latina, que hacen referencia a la debilidad intelectual de los pueblos americanos, a partir de perclitadas teorías racistas y bajo las influencias del más estrecho positivismo, que, para Cappelletti, no da cuenta de la

auténticidad de otras manifestaciones culturales que se han dado con mayor fuerza en tierras americanas, poniendo énfasis en las artes y letras.

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, que es un producto cultural tardío, repitiendo con Hegel —pese a su crítica al filósofo alemán— 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 “riposa 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, 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” (p.11). Solo en el terreno del arte y la literatura la originalidad creadora latinoamericana se ha manifestado desde épocas tempranas. Sin ir más lejos, en el terreno de la narrativa latinoamericana contemporánea, 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 Cappelletti, la posibilidad de desarrollar una filosofía propia no depende del mero deseo, sino de la capacidad de un pueblo para generar una perspectiva original sobre el ser, mediada por un prolongado proceso histórico donde diversas manifestaciones culturales se articulan hasta culminar en la expresión filosófica. Esta concepción la ilustra con una analogía orgánica: así como una planta requiere raíces, tallo, hojas y flores antes de dar frutos, la filosofía representa un producto tardío en el desarrollo cultural. Esta metáfora revela su posición: mientras reconoce la posibilidad futura de una filosofía latinoamericana, su originalidad queda condicionada a un proceso de maduración histórica: “[...] 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” (p. 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)” (p. 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* (p. 13. Cursivas añadidas).

En este sentido, Cappelletti parece mantenerse al margen del debate sobre la existencia y originalidad de la filosofía latinoamericana —aunque evidentemente no lo ignora—, discusión que marcó la evolución del pensamiento regional desde la polémica entre Salazar Bondy y Zea, y que, para la época de publicación de su *Filosofía argentina del siglo XX* (1995), muchos latinoamericanistas

consideraban superada. Sin embargo, la dicotomía querer/poder que plantea introduce una cuestión fundamental: el problema del progreso histórico en filosofía.

Su aproximación a la historia de las ideas, influenciada por Rodolfo Mondolfo, concibe la filosofía como una “filosofía de cultura”, inseparable de su contexto histórico. Como afirma en una entrevista citada por Landa (1996a, p. 187): “Este quizá sea el reduccionismo más grave de todos, porque aísla a la filosofía [...] del mundo histórico”. No obstante, al aplicar este principio a la periodización de la filosofía latinoamericana, Cappelletti (1995a) introduce una tensión fundamental: aunque reconoce la importancia del contexto (ejemplificado en su análisis de la sociedad colonial), así sostiene que: “el criterio para señalar los períodos [...] deberá buscarse en las articulaciones internas de ese pensamiento” (p. 17).

Esta aparente contradicción revela un núcleo problemático en su pensamiento: ¿por qué, habiendo adoptado un enfoque sociocultural, insiste en que lo filosófico se define finalmente por su coherencia interna? Pareciera que, en su planteamiento, lo histórico acompaña al pensamiento solo hasta cierto punto, cediendo luego el paso a un criterio de racionalidad autónoma. Así, la coherencia lógica adquiere primacía sobre la originalidad (que descarta) y aun sobre la historicidad, configurando un proceso de abstracción gradual fundamentado en la racionalidad interna.

Como hipótesis interpretativa, sostenemos que Cappelletti —contemporáneo de los teóricos de la historia de las ideas— mantiene una relación ambivalente con esta disciplina. Aunque se identifica formalmente con el enfoque de Arturo Ardao, parece tratarse más de un reconocimiento intelectual que de una adhesión sustantiva. Su énfasis en la preeminencia del pensamiento sobre las formas culturales delata su formación clásica, arraigada en la tradición occidental del *logos*. Esta tensión se resuelve mediante la distinción entre condiciones necesarias (el sustrato sociohistórico) y

suficientes (la coherencia racional interna) para el surgimiento de una filosofía auténtica.

En este marco la periodización adquiere relevancia metodológica¹⁵. Cappelletti propone que debe considerarse, en particular, la influencia de las etapas de la filosofía europea, destacando el papel de la filosofía medieval como punto de partida. Si bien el descubrimiento de América marcó el fin del Medievo como período histórico en Europa, la filosofía medieval permaneció vigente en la península ibérica y llegó al continente americano como expresión filosófica hegemónica del Imperio español. De este modo, en el mundo hispánico, dicha tradición se mantuvo como dominante hasta el siglo XVIII.

A partir de lo expuesto, el lugar de las apreciaciones de Cappelletti puede entenderse como una posición tensionada entre la negación —lo más probable de origen anarquista— de los proyectos nacionales, en donde estaría incluido la filosofía y, por otro, la adhesión implícita al canon de la normalización filosófica.

Esta tensión se esclarece al contrastarla con el esquema tripartito de Carlos Beorlegui (2004), como ha señalado Oviedo (2021, pp. 490-492) para poder entender el lugar de las apreciaciones de Cappelletti. Siguiendo estas sugerencias, sostenemos que Cappelletti no se adscribe al universalismo extremo —pues su anarquismo lo lleva a cuestionar las hegemonías abstractas—, tampoco a las filosofías nacionales—por su rechazo a los esencialismos identitarios—, sino que se aproxima a la postura intermedia o perspectivista. Sin embargo, su singularidad radica en que su “perspectivismo” se funda en un diálogo crítico con la

¹⁵ La periodización propuesta por Cappelletti (1995a) es la siguiente: Escolástica (1580-1780), Iluminismo (1780-1830), Romanticismo y espiritualismo (1830-1880), Positivismo y cientificismo (1880-1920), Neo-idealismo, filosofía de la vida, existencialismo y fenomenología (1920-1980), Filosofía analítica y estructuralismo (1980-1985), Postmodernismo (1985-...). (pp. 21-25).

tradición universal, desde una posición de raigambre anárquica, es decir, una apertura al universalismo que no implica sumisión, sino que sirve para fortalecer su reflexión filosófica. En última instancia, Cappelletti representa una voz heterodoxa que, sin renunciar al rigor conceptual del *canon*, lo subvierte desde una conciencia libertaria que resiste tanto al colonialismo intelectual como a los localismos acríticos. Esto explicaría el tamaño de su obra intelectual (más de 80 libros y 500 artículos) que abarcó desprejuiciadamente a las problemáticas filosóficas más disímiles, desde los presocráticos hasta la filosofía argentina, pasando por los principales pensadores anarquistas, extensión que puede ser comprendida dentro de una heterodoxia que no se limitó a repetir los enfoques clásicos sobre las principales problemáticas de la llamada filosofía universal.

4. Cappelletti y los filósofos latinoamericanistas

La reseña que Cappelletti (1979) dedicó a *Esquemas para una historia de la filosofía en el Ecuador* de Arturo Roig (1977) —publicada en la Revista Venezolana de Filosofía— constituye un documento clave para comprender tanto su postura sobre el estatuto de la filosofía latinoamericana como sus diferencias metodológicas con Roig, cuya obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) marcaría un hito en la disciplina. El contexto de esta reseña es revelador: según la correspondencia entre Roig y Arturo Ardao, Cappelletti accedió al texto de Roig gracias al uruguayo, lo que subraya el carácter transnacional de estos debates:

Carta de Arturo Ardao a AAR. Caracas, 5 abr. 1980. “Mi querido Arturo: [...] También en su momento me llegaron tus Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana, y el volumen de Alfredo Espinosa Tamayo. El primero, excelente, como era de descartarse. En el número 11 de la Revista Venezolana de Filosofía,

que se está distribuyendo, aunque lleva fecha del 79, A. J. Cappelletti lo reseña con aprecio, aunque objeta tu expresión ‘filosofía ecuatoriana’ como la de ‘filosofía latinoamericana’ [...] pero creo que son los hechos, más que las disquisiciones teóricas, los que lo están invalidando aceleradamente” (Roig, 2022, pp. 198-199).

Cappelletti reconoce los méritos de Roig como pionero en el estudio del pensamiento ecuatoriano, especialmente su crítica al formalismo que había dominado los análisis previos. Sin embargo, objeta la noción misma de “filosofía ecuatoriana” (o “latinoamericana”), pues considera que la presencia de ideas filosóficas en la literatura —la “literatura afilosofada” que Roig rescata— no equivale a un sistema filosófico original. Para Cappelletti, la ausencia de metafísica explícita en autores latinoamericanos no se compensa con la búsqueda de supuestos implícitos: “Rusia produjo un Tolstoi porque no produjo un Nietzsche” (Cappelletti, 1979, p. 160), sentenciará el pensador anarquista.

Roig vincula la periodización filosófica con las demandas sociales y el sistema de producción, interpretando la filosofía como un “programa justificatorio” de las clases dominantes (Cappelletti, 1979, p. 161). Cappelletti rechaza este determinismo, argumentando que la condición necesaria, esto es, lo social y político influyen en el pensamiento, pero no lo agotan, poniendo como ejemplo que la burguesía generó corrientes tan diversas como iluminismo, romanticismo y positivismo, lo que excede su mera base material. Así, la condición suficiente, esto es, la autonomía de lo filosófico reside en su coherencia interna y rigor racional, no en su función social.

La reseña anticipa los límites del debate posterior: Cappelletti (1979) intuye que Roig busca una “sintética y comprensiva historia de la filosofía en América Latina” (p. 164), pero no acepta que ello

justifique hablar de una filosofía latinoamericana. Su escepticismo —arraigado en la dicotomía acerca de las condiciones necesarias/suficientes— muestra cómo el legado eurocéntrico persiste incluso en pensadores críticos como él. Este análisis revela que la polémica no era solo metodológica, sino ontológica: ¿puede existir una filosofía sin tradición metafísica explícita? La respuesta de Cappelletti muestra su escepticismo que le impide aceptar varios de los supuestos de Arturo Roig.

Otro de los dardos, de la crítica de Cappelletti, fue hacia la filosofía de la liberación —movimiento contemporáneo a él— caracterizada por su radicalidad y falta de concesiones. En su artículo “Pierre Clastres: la sociedad contra el estado” (1992), cuestiona severamente los fundamentos de esta corriente, señalando que, pese a su búsqueda de modelos emancipatorios para América Latina, recurre a una mezcla ecléctica de marxismo, teología católica, fenomenología y semitismo bíblico, sin claridad conceptual (p. 150). Cappelletti propone, en cambio, que la verdadera inspiración para la liberación debería buscarse en las cosmovisiones de los pueblos indígenas no estatales (guaraníes, yanomamis, etc.), donde identifica un socialismo auténtico basado en la autogestión, la minimización del poder político y la abolición del Estado —ideas afines a su anarquismo—. Su rechazo se intensifica en *Filosofía argentina del siglo XX*, donde tilda a la filosofía de la liberación de “extraña forma de pensamiento”, vinculándola al peronismo, al nacional-populismo e incluso al fascismo, y denunciando sus “innumerables contradicciones” (p. 36). Cuestiona especialmente la apropiación de figuras como Jehová (criticado por los gnósticos como tirano) como símbolo liberador en Dussel, o la adopción de ideologías como el marxismo-leninismo, que considera ajenas a la libertad humana.

Sin embargo, estas críticas carecen de precisión contextual. Desconocemos qué obras o etapas de la filosofía de la liberación estudió Cappelletti, ni existe evidencia de que haya interactuado con sus exponentes (durante su estadía en Mendoza entre 1956 y 1957,

por ejemplo). Tampoco participó en los congresos que moldearon esta corriente en Argentina. Esta desconexión sugiere un juicio basado más en prejuicios ideológicos que en un análisis riguroso. La incompatibilidad entre ambos proyectos es profunda, mientras Dussel podría acusar a Cappelletti de eurocentrismo, este último vería en la filosofía de la liberación una derivación acrítica del historicismo, teñida de contradicciones políticas y teológicas. En este sentido, la tesis de Alfredo Ochoa Gómez (2015), desarrollada en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, profundiza críticamente en la obra de Enrique Dussel. Su ensayo, “Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la arquitectónica dusseliana”, argumenta que, si bien el proyecto filosófico de Dussel deconstruye las categorías de la filosofía política burguesa, también somete a una crítica homogeneizante a las alternativas que no superaron los límites de la modernidad, como el “marxismo estándar” y el “anarquismo de izquierda”.

En particular, Ochoa objeta lo que considera una interpretación reductiva por parte de Dussel sobre el anarquismo, un equívoco conceptual significativo dado su papel histórico en la lucha revolucionaria. La crítica central de Ochoa es atendible: Dussel omitiría deliberadamente las críticas anarquistas al socialismo de Estado, formuladas con décadas de antelación al colapso del “socialismo real” en 1989. Para sustentar esta omisión, Ochoa recurre a la obra del Cappelletti, citando su artículo “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) para esbozar posibles puntos de encuentro entre ambos pensadores. Además, enaltece la figura de Cappelletti, destacando su “ingente labor intelectual y denodado compromiso político” (Ochoa, 2015, p.46), como un contrapunto vital a la vanagloria académica hegeliana de la que, sugiere, no están exentos muchos discursos emancipatorios.

No obstante, pese al valor comparativo de la empresa de Ochoa, sostenemos nosotros que los marcos teóricos de Dussel y Cappelletti representan caminos fundamentalmente irreconciliables. Más allá de la minuciosa lectura de Marx realizada por Dussel en los ochenta —punto de posible convergencia, a partir del campo de discusión amplio del socialismo—, el filósofo de la liberación mantendría serios prejuicios hacia el anarquismo, el cual probablemente juzgaría de eurocentrífico, utópico y reaccionario. Aunque ambos pensadores son argentinos de generaciones cercanas, sus proyectos filosóficos emergen de experiencias y tradiciones ideológicas radicalmente distintas, lo que hace improbable una síntesis fructífera entre la arquitectónica dusseliana y el anarquismo cappellettiano.

5. Los filósofos argentinos de Cappelletti

En su ensayo “Esquema de la filosofía argentina en el siglo XX”, Cappelletti (1995a) despliega una aguda reconstrucción de los derroteros filosóficos del país, destacando tanto sus logros como sus contradicciones. Identifica al positivismo —encarnado en figuras como José Ingenieros— como la corriente dominante en las primeras décadas del siglo, señalando su carácter ambivalente (progresista en lo científico, conservador en lo social) y su crisis interna, cuando sus propios cultores comenzaron a cuestionarlo. Sin embargo, advierte que las críticas antipositivistas —como las surgidas en el contexto de la Reforma Universitaria de Córdoba iniciada en 1918— a menudo ocultaban dogmatismos reaccionarios, desde el neoclericalismo hasta el antisocialismo (p. 31). Un hito fundamental fue la visita de José Ortega y Gasset en 1916, quien renovó el panorama filosófico local al introducir corrientes europeas contemporáneas. Cappelletti subraya cómo la influencia francesa e inglesa cedió paso

gradualmente al predominio del pensamiento germano, aunque con tempranas recepciones de la filosofía italiana y española.

El proceso de profesionalización filosófica —impulsado tras la Segunda Guerra Mundial y consolidado durante la presidencia de Frondizi— es destacado por Cappelletti como único en América Latina por su escala y producción intelectual. Sin embargo, su análisis no elude las denuncias con firmeza de la vinculación de la neoescolástica con las dictaduras militares (desde Uriburu hasta Videla), señalando cómo estos regímenes impusieron cátedras tomistas de bajo nivel académico, prohibieron textos clásicos y silenciaron el pensamiento crítico (p. 32). Esta complicidad entre filosofía y poder represivo —aún poco revisada en el medio académico argentino— es contrastada por Cappelletti con las limitaciones del materialismo dialéctico, que critica como una “escolástica al revés” por su dependencia de manuales soviéticos, aunque rescata figuras como Aníbal Ponce por su estilo elegante y compromiso revolucionario (p. 32).

El ensayo ofrece un minucioso recorrido por los principales pensadores argentinos: desde Alejandro Korn (antipositivista neokantiano) hasta Francisco Romero (monista trascendente), pasando por Carlos Astrada (de Heidegger al maoísmo) y los místicos Miguel Ángel Virasoro y Vicente Fatone. Cappelletti no omite las contradicciones ideológicas —como el caso de Nimio de Anquín, cuyo profundo pensamiento se vio “alterado por prejuicios totalitarios”— ni los aportes de la filosofía jurídica cordobesa o los exégetas de la historia de la filosofía como Rodolfo Mondolfo. Destaca especialmente a Mario Bunge, cuya filosofía analítica y materialista trascendió fronteras, aunque critica su repetición de vicios positivistas. En síntesis, Cappelletti construye un relato que equilibra el reconocimiento de la originalidad argentina —visible en su pluralidad de escuelas y figuras— con una crítica implacable a sus complicidades políticas y limitaciones teóricas, reflejando así su mirada anarquista, comprometida con la libertad intelectual pero

intransigente frente a cualquier forma de dogmatismo o autoritarismo.

Ahora bien ¿a quienes Cappelletti dedicó sus análisis pormenorizados en este libro?

Quedarán en la incógnita los filósofos argentinos a los que Cappelletti no les pudo dedicar algún estudio, y que fueron sus profesores en la Universidad de Buenos Aires, pero que son nombrados por él; Ángel Vasallo, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada. Todos ellos tienen roles fundamentales en la filosofía argentina, incluso algunos vinculados al peronismo, que quizás expliquen cierto prejuicio, que no podemos probar.

Sin embargo, la elección de los filósofos argentinos por Cappelletti, es al menos peculiar, les dedica estudios a algunos no tan conocidos y trabajados: Alberto Rougés¹⁶, Alfredo Franceschi¹⁷, Lisandro de la Torre¹⁸. De los canónicos de la filosofía argentina encontramos a Alejandro Korn¹⁹, Francisco Romero²⁰ y Risieri Frondizi²¹. Dos excepciones, por su nacionalidad son incluidas en la visión del anarquista: el alemán George Nicolai y el italiano Rodolfo Mondolfo. Vale la pena detenerse en estos dos últimos, puesto que muestran la amplitud de la mirada de Cappelletti.

¹⁶ “Instante, tiempo y eternidad en la filosofía de Alberto Rougés” (Cappelletti, 1995a, pp. 47-54).

¹⁷ “Alfredo Franceschi y los límites de la razón” (Cappelletti, 1995a, pp.55-68).

¹⁸ “Las ideas filosóficas de Lisandro de la Torre” (Cappelletti, 1995a, pp.69-82).

¹⁹ “La libertad como fuente de los valores en Alejandro Korn” (Cappelletti, 1995a, pp.39-46).

²⁰ “Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX” (Cappelletti, 1995a, pp.129-139).

²¹ “Axiología y ética de Risieri Frondizi” (Cappelletti, 1995a, pp. 141-173).

Con el título de “Georg Fr. Nicolai y el humanismo positivista”²², Cappelletti decide integrar a la tradición filosófica del país al fisiólogo y cardiólogo alemán, reconocido tanto por sus contribuciones científicas como por su firme oposición intelectual a la Primera Guerra Mundial. Nacido en Berlín (1874), se formó en medicina y desarrolló una prometedora carrera académica, destacándose por sus investigaciones en electrofisiología cardíaca, que sentaron bases importantes para el posterior desarrollo del electrocardiograma. Fue profesor asociado en la Universidad de Berlín y gozó de un considerable prestigio en su campo. Sin embargo, su trayectoria dio un giro crucial con el estallido de la Gran Guerra en 1914. Nicolai se convirtió en una de las voces disidentes más emblemáticas frente al fervor nacionalista predominante. En colaboración con Albert Einstein, redactó el “Manifiesto a los europeos” (1914), una respuesta directa al infame “Manifiesto de los 93”, que justificaba la postura bélica de Alemania. Este contramanifiesto, aunque apenas logró adhesiones iniciales, abogaba por la unidad europea, la razón y la paz por encima de los conflictos nacionalistas, constituyéndose en un documento fundamental del pacifismo intelectual del siglo XX.

Su postura le acarreó la enemistad de las autoridades académicas y militares identificadas con el pangermanismo. Tras ser reclutado forzosamente y sufrir persecución, Nicolai logró huir de Alemania, periplo que lo llevó primero a Argentina en 1922, donde fue profesor en la Universidad Nacional de Córdoba hasta 1927, para pasar luego a la Universidad Nacional del Litoral en Rosario como profesor de la cátedra de sociología y fisiología. Finalmente se estableció en Santiago de Chile, país en el que residió hasta su muerte, no sin polémicas con la intelectualidad comunista de la

²² Este texto circuló primero como artículo en dos partes que fueron publicadas respectivamente por la Revista ácrata argentina *Reconstruir*, en su n° 85, de julio-agosto de 1973, pp. 12-16, y en el n° 86, de septiembre y octubre de 1973, pp. 17-23.

época, hasta allí lo va a visitar Cappelletti, quien relata así el encuentro: “Allí lo encontramos en febrero de 1961, en su habitación de la calle Sazie, leyendo a Goethe y trabajando en una obra de fisiología general. Allí lo encontró también la muerte en 1964 (pp. 112-113).

Su obra más célebre, *La Biología de la Guerra* (1917), es un tratado donde analiza el conflicto bélico desde una perspectiva científica, ética e histórica, argumentando en contra de su supuesta inevitabilidad natural. Su vida en Sudamérica marca el final de una trayectoria traspasada por los conflictos políticos del siglo XX. La figura de Georg Nicolai representa, por tanto, la del intelectual comprometido que antepuso los principios humanistas y la razón científica al fervor patrioterico, pagando por ello el precio del exilio y la marginación académica. Para los ojos de Cappelletti, sería un extraño caso de enciclopedismo positivista europeo trasladado a tierras hispanoamericanas, que, sin embargo, debía ser incluido como otra voz, quizás ecléctica de la época, a su juicio:

[...] la obra de Nicolai en su conjunto, debemos justipreciar, en primer término, sus aportes a la ciencia biológica, en el terreno de la investigación, de la divulgación y de la docencia. Debemos también valorar su afán totalizante y su constante preocupación por los problemas del hombre y la sociedad. [...]. Pero no debemos olvidar tampoco que su concepción del hombre y del mundo, esto es, su filosofía, fueron insuficientes, no sólo como medios para entender la realidad sino también como pautas para guiar la acción (p. 117).

El método histórico-filosófico de Rodolfo Mondolfo constituye un referente fundamental para comprender la labor intelectual de Cappelletti, dedicándole su trabajo “Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía” (Cappelletti, 1995a, pp. 119-128). En dicho texto, Cappelletti caracteriza la historiografía del sabio

italiano por su singular atención a lo particular, manifestada en un afán por reconocer la heterogeneidad de la problemática filosófica y la poliedricidad de su génesis histórica (p. 126). Según su análisis, Mondolfo emplea una explicación circular —no rectilínea— para dilucidar los problemas filosóficos, sin excluir interpretaciones unilaterales, pero subsumiéndolas en una visión más comprensiva. Para Cappelletti, la historia de la filosofía en Mondolfo aparece indisolublemente vinculada a la historia de la cultura, estableciendo relaciones entre las doctrinas filosóficas y los descubrimientos científicos, así como con otras manifestaciones como la religión, el arte, la política, el derecho o la economía. Se trataría, en esencia, de una orientación histórico-cultural sustentada en el dominio del método histórico-filológico, donde los análisis parten siempre del estudio directo de los textos en pos de una exégesis global.

Cappelletti profundiza en esta concepción, afirmando que la visión histórico-filosófica de Mondolfo está atravesada por una dialéctica entre lo temporal y lo eterno. Para el filósofo italiano, la historia, como contemplación *sub specie temporis*, permite un acercamiento progresivo a la aspiración filosófica de validez universal (*sub specie aeterni*). Mondolfo distinguiría así dos aspectos en la filosofía: el problemático y el sistemático. Considerada como sistema, esta nunca logra, a pesar de su aspiración, más que una afirmación *sub specie temporis* (p. 123).

La influencia de Mondolfo en Cappelletti, aunque no se dio en una relación discipular directa, fue profunda. Como todos los estudiosos argentinos de filosofía antigua contemporáneos al italiano, Cappelletti recibió el influjo de su renovación metodológica. Si bien no existen pruebas concluyentes de un contacto epistolar o personal directo, es plausible especular con ello, especialmente considerando el regreso de Mondolfo a Buenos Aires en 1953, período que coincide con la finalización del doctorado de Cappelletti y su tesis sobre la filosofía de Heráclito de Éfeso (1954), trabajo seminal en su trayectoria.

Esta herencia intelectual permite comprender mejor el trabajo de Cappelletti. Su método histórico-filosófico puede adscribirse a los lineamientos de Mondolfo, lo que Josu Landa (1996b) describe como un trabajo exegético que obedecía a una “clara teoría de la interpretación muy bien pensada, que él prefería denominar ‘culturalista’” (p. 304). Esta apreciación corrobora la tesis aquí sostenida: la concepción sociocultural de la historia de la filosofía es la gran herencia del sabio italiano, legado que Cappelletti asumió de manera integral. La descripción que el propio Cappelletti (1995a, p. 126) hace del método de Mondolfo —como una práctica que une la orientación histórico-cultural con el ejercicio del método histórico-filológico— resulta una definición precisa de su propia labor intelectual. Así, en sus abordajes de la filosofía antigua —desde los presocráticos hasta Platón, Aristóteles o Séneca—, Cappelletti mantiene una línea de continuidad con el legado mondolfiano, aunque lo enriquece con sus propias inquietudes en torno a la libertad, la ética, el Estado, el anarquismo y la utopía.

Si bien, ambos textos dedicados a filósofos extranjeros, fueron escritos con antelación al espíritu original del libro, el criterio de inclusión de dos pensadores del canon universal y eurocéntrico típicos del siglo XX, más allá de sus trayectorias de primer orden, sobre todo la de Mondolfo, quien no perdió su prestigio internacional como figura autorizada sobre la filosofía antigua y el marxismo, sigue siendo problemática, como ha señalado oportunamente Oviedo (2007) sobre el lugar de Mondolfo en la filosofía argentina:

[...] no deja de ofrecer una nota inquietante para la historiografía intelectual argentina, que le concede su merecido puesto en un canon académico, pero que no acierta a entronizar el carácter nacional de su obra, en apariencia, de un decidido cosmopolitismo clasicista (p. 156).

En efecto, ambos filósofos no dejaron de pensar en coordenadas europeas. Este aspecto, no fue tratado por Cappelletti en su metodología como “problema”, tema que supera la barrera de lo geográfico. Más allá del anarquismo de Cappelletti, que podría explicar la inclusión de ambos pensadores, sin mayores reparos, se trata de aclarar en qué medida su propia metodología de estudio lo habilita a considerarlos en la filosofía argentina “sin más”.

6. Consideraciones finales

A modo de conclusión, es preciso situar las apreciaciones de Ángel Cappelletti sobre la filosofía latinoamericana dentro del marco tradicional de lectura instaurado por Francisco Romero, caracterizado por la profesionalización y normalización filosóficas. Lejos de presentar una ruptura, su visión replica los pilares de este proyecto, validándolo implícitamente a través de la ausencia de una crítica explícita. Por consiguiente, su contribución a este debate particular no introduce una novedad sustantiva, sino que se alinea con los derroteros canónicos.

La novedad aparece cuando consideramos que en su pensamiento se articula el cruce de dos cuestiones: por un lado, su ideología ácrata lo distancia tanto de proyectos nacionalistas como de universalismos abstractos; por otro lado, su práctica filosófica asume los parámetros de profesionalización e institucionalización impulsados por el proyecto normalizador, lo cual lo sitúa en una ambivalencia no exenta de contradicciones.

No obstante, es en otros registros de su obra donde emerge un posicionamiento latinoamericanista más nítido y propositivo. Textos como “Universidad y Autogestión” (1985), preñados de un espíritu utópico, trascienden la discusión sobre la filosofía para abordar la configuración misma de lo latinoamericano. Allí,

Cappelletti articula una reflexión sobre el ser americano que culmina con un llamado al “autodescubrimiento” como condición primordial para quebrar los modelos foráneos y autogestionar un futuro propio. Este autodescubrimiento no se reduce a un determinismo étnico, sino que reconoce la multifactorialidad de un proceso histórico de quinientos años que ha conformado una subjetividad específica y madura que llamamos América. Significativamente, Cappelletti amplía aquí el concepto de autogestión más allá de lo económico, extendiéndose a todo el campo cultural como base para la autodeterminación de los pueblos, lo que demuestra la coherencia de su perspectiva ácrata incluso en su análisis del destino continental.

Señalamos, como emergente, una vez más, la reconstrucción de las redes del exilio latinoamericano, como cuestión identitaria de nuestra filosofía. La conexión con Arturo Ardao por ejemplo, nos parece fundamental en un entramado de intelectuales, que pese a la larga noche del exilio, organizaron grupos de investigación, crearon revistas, congresos, que sin duda, deben ser contemplados de manera ineludible en la historización de nuestra filosofía.

En última instancia, si bien la discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana puede parecer un debate agotado, persiste como un síntoma de la dependencia aún no resuelta. Aunque adscribimos a la superación de esta polémica, visiones críticas como la de Cappelletti —la de un filósofo anarquista y exiliado— conservan su valor. Su obra ofrece miradas alternativas que, desde los márgenes, pueden enriquecer la discusión al revelar vetas inexploradas en toda su profundidad y complejidad.

Referencias bibliográficas

Ardao, Arturo (1963). *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Editorial Alfa. [Impreso en los Talleres de Seix y Barral, Barcelona].

Ardao, Arturo y Cappelletti, Ángel (Eds.) (1983). *Francisco Romero (Maestro de la Filosofía)*

latinoamericana). Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía.

Arpini, Adriana (2003). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina. En Adriana Arpini (Ed.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. (pp. 45-70). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / Qellqasqa Editorial.

Beorlegui, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Cappelletti, Ángel (1976). Vitalismo y anarquismo en Rafael Barrett. *Ruta, publicación ácrata*, segunda época, 1 de abril, (27) 3-15.

Cappelletti, Ángel (1979). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), Arturo Andrés Roig. (Reseña). *Revista venezolana de filosofía*, (11), 159-164.

Cappelletti, Ángel (1985). Universidad y autogestión. Recuperado de <https://grupogomezrojas.noblogs.org/2011/09/folleto-universidad-y-autogestion-de-angel-j-cappelletti/>

Cappelletti, Ángel (1992). *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Cappelletti, Ángel (1992). Pierre Clastres: La sociedad contra el estado. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), XXX(72), 145-151.

Cappelletti, Ángel (s/f [1995a]). *Filosofía argentina del siglo XX*. Rosario: Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Cappelletti, Ángel (1995b). Sentido del positivismo latinoamericano. En Esther Díaz de Kóbila et al., *Materiales I para una historia social de la razón epistémica* (pp. 7-13). Rosario: Dirección de publicaciones, Universidad Nacional de Rosario.

Cappelletti, Ángel (1997). Sentido del positivismo latinoamericano. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), XXXV(85), 77-81.

Landa, Josú (1996a). Para recordar a Ángel J. Cappelletti. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, (3), 185-189.

Landa, Josú (1996b). Un puñado de palabras contra el tiempo. In memoriam Ángel J. Cappelletti. *Nova Tellus. Revista semestral del Centro de Estudios Clásicos* (Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México), (14), 301-306.

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.

Ochoa, Alfredo (2015). Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la Arquitectónica dusseliana. En Inés Herrera; Alfredo Ochoa y Alexander Silva, *Filosofía latinoamericana actual: historia de las ideas, política de la liberación, sentipensar ontológico*, pp. 32-57. [Tesis de maestría, Universidad Santo Tomás, Colombia]. Recuperado de <http://repository.usta.edu.co/handle/11634/442>

Olmos, Carlos (2023). Ángel Cappelletti (1927-1995), biografía de un filósofo anarquista. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (42), 235–286. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/6287>,

Oviedo, Gerardo (2007). Rodolfo Mondolfo: humanista de izquierda. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (23), 155-192. Recuperado de <https://bdigital.uncu.edu.ar/3372>.

Oviedo, Gerardo (2021). Estética de la recepción y modernidad periférica. Hacia una Hermenéutica Emergente del Sur. [Tesis Doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico]. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/697047>

Ramaglia, Dante (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377-398). México: Siglo XXI / CREFAL

Roig, Elisabeth (2022). *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/Empecinado-filosofo.pdf>

Tarcus, Horacio (2021). Cappelletti, Ángel. En, *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Edición en línea. Sección: directorio de autores. Recuperado de <https://diccionario.cedinci.org>

Carlos Olmos

Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Profesor de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. Ex becario Roberto Carri para estudios de posgrado por el Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas y el Ministerio de Educación de la República Argentina. Es miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) de la Universidad de Valparaíso.